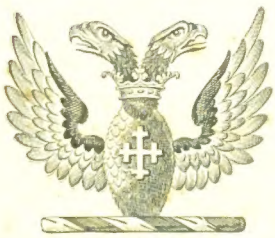
ZFD(2)



SIDNEY EDWARD BOUVERIE BOUVERIE-PUSEY.

22101593502

Digitized by the Internet Archive
in 2016

https://archive.org/details/b24860372

Die

Unsterblichkeitsidee

im Glauben

und

in der Philosophie der Völker

von

Dr. Leonhard Schneider.

Was lebt, muß sterben
Und Ewges nach der Zeitlichkeit erwerben.
Shakespeare (Hamlet).

Regensburg, 1870.
Verlag von Alfred Coppenrath,
vorm. Montag und Weiß'sche Buchhandlung.

ZFD (2)

WELLCOME HISTORICAL MEDICAL LIBRARY

Druck von C. Fr. Meyer in Weissenburg.

Vorwort.

Von allen Fragen, die auf dem Gebiete der Seelenkunde aufgeworfen worden sind, hat keine mehr die Forscher beschäftigt, ja die Menschheit bewegt, als die über das Ewige der Seele. Eine Ahnung, ein gewisses Glauben, daß hier irgend ein Ewiges wirklich vorhanden sei, wurzelt tief in der Menschheit, aber bei allem Glauben daran blieb doch die Sehnsucht nach entschiedener Gewißheit ungestillt, und die Vorstellungen davon spiegelten eigentlich immer nur den jedesmaligen Bildungszustand der Individuen zurück. Fast sowie wir sagen dürfen, daß der Mensch vielfältigst sich seinen Gott nach seinem Bilde erschuf, so erschuf er sich die Vorstellungen von der Ewigkeit seiner Seele je nach der Entwicklung seines Geistes. Von den rohesten massivsten Vorstellungen der Zustände, in welchen alle Aeußerlichkeiten der Seele dauernd erhalten werden sollten, bis zu der sublimsten Verfeinerung, ja fast Verflüchtigung jedes eigenthümlichen seelischen Daseins in der Ewigkeit irrten die Gedanken der Menschen ruhelos von einer Vorstellungsweise zur andern [1]). Diese verschiedenen Vorstellungen unter einen Rahmen zu fassen, die Unsterblichkeitsidee sowohl in ihrer historischen Erscheinung, als in ihrer philosophisch-genetischen Entwicklung zur Darstellung zu bringen, habe ich mir in diesen Blättern als Aufgabe gestellt. Wie weit ich dieselbe gelöst oder nicht gelöst habe,

[1]) Carus, Psyche p. 465.

wird der Sachverständige wohl erkennen; aus objektiven und subjektiven Gründen jedoch dürfte mir die Bitte um schonende Kritik gestattet sein. Wenn sich Lücken in der Literatur bemerkbar machen, so waren daran nicht mein Wille, oder der Mangel an Begeistrung für die Sache oder an wissenschaftlichem Streben schuld, sondern meine äußeren Verhältnisse. — Uebrigens glaube ich, das Wesentliche aus der so zahlreichen Literatur über diesen Gegenstand benützt zu haben. Manches Werk konnte ich trotz meiner Bemühungen in den Bibliotheken nicht erhalten, theils weil es nicht vorhanden, theils weil es nie disponibel war. Monographieen, spezielle Abhandlungen über die Unsterblichkeitslehre einzelner Philosophen oder Schriftsteller und sonstige Vorarbeiten für meinen Gegenstand glaubte ich geradezu benützen zu dürfen, wenn auch hiedurch die Originalität meiner Darstellung hie und da leidet; ich mußte die eigentlich endlose Arbeit abzukürzen und mir zu helfen suchen, wie es eben ging.

Daß es eine überaus schwierige Aufgabe ist, eine Geschichte der Unsterblichkeitslehre zu schreiben, zeigt ein Blick auf die vorhandene ungemein zahlreiche Literatur, ein Blick auf die Verschiedenheit der religiösen und philosophischen Systeme, aus denen sich die Unsterblichkeitsidee entwickelte und aus welchen sie somit auch dargestellt werden mußte, ein Blick auf die herrschende Tageskritik, welche mehr oder minder feindselig gegen ein Buch derartigen Inhalts auftreten wird. Endlich erlaube ich mir, noch hinzuweisen darauf, daß meines Wissens eine Geschichte der Unsterblichkeitsidee bis jetzt noch nicht erschienen ist.

Und so übergebe ich mein Buch allen Freunden der Wahrheit und besonders allen Freunden der Philosophie mit der Bitte um günstige Aufnahme.

Passau, Dezember 1869.

Der Verfasser.

Inhaltsverzeichniß.

Seite

Vorwort III

I. Theil.

Einleitung.

Erster Abschnitt.

Cap. I. Vorbemerkungen 3

Cap. II. §. 1. Ursprung und Wesen des Menschengeschlechtes . . 14
§. 2. Materialismus 20
§. 3. Naturalismus 26
§. 4. Pantheismus 32

Zweiter Abschnitt.

Cap. I. §. 1. Menschlicher und thierischer Organismus . . . 41
§. 2. Geist und Körper 47
§. 3. Wesen und Ursprung der Seele 53
Präexistenz 65
§. 4. Die menschliche Persönlichkeit 73
§. 5. Bewußtsein 74
§. 6. Selbstbewußtsein 78
§. 7. Gebundenes Bewußtsein 84
Geisteskrankheiten 86
§. 8. Schlaf und Traum 88
§. 9. Somnambulismus 95
§. 10. Geistererscheinungen 97

Cap. II. §. 1. Das Menschenleben 102
§. 2. Sinnbilder des Todes und der Unsterblichkeit . . 104
Todes- und Grabesweihe 123
Die Pforten des Lebens und des Todes . . . 127
Die mantischen oder Todtenorakel 129
§. 3. Tod und Unsterblichkeit 132
Ursprung des Todes 137

Seite

Erscheinungen beim Tode 140
Verwandtschaft des animalischen Magnetismus mit dem Tode 142
§. 4. Der Tod vom ethischen Standpunkt 144
Blick in's Jenseits 157

Dritter Abschnitt.

Cap. I. §. 1. Die Unsterblichkeitsidee im Allgemeinen 159
§. 2. Ursprung der Unsterblichkeitsidee 165
Seelenwandrungslehre 167
Heroenkultus 170
§. 3. Die Gottesidee und die Unsterblichkeitsidee . . . 172
Die Unsterblichkeitsidee im Zusammenhang mit dem Polytheismus 178
§. 4. Das ethische Moment der Unsterblichkeitsidee . . . 180
Cap. II. §. 1. Die Beweise für die Unsterblichkeit 187
§. 2. Kritik der Beweise 228

II. Theil.

Die Unsterblichkeitsidee bei den nichtchristlichen Völkern.

Erster Abschnitt.

I. Die ältesten Culturvölker 235
§. 1. China 236
§. 2. Indien 239
§. 3. Perser 251
§. 4. Aegypter 258
§. 5. Hebräer 274
II. Hellas und Rom 288

A. Der griechische Volksglaube.

§. 1. Homer 292
§. 2. Die Götter der Unterwelt und ihr Cultus im Allgemeinen 295
§. 3. Hekate 300
§. 4. Demeter und die eleusinischen Mysterien 302
§. 5. Dionysos und Orpheus 308
§. 6. Hades 317
§. 7. Heroendienst 317
§. 8. Die griechischen Todtenfeste 322
§. 9. Griechische Geschichtschreiber 324
§. 10. Griechische Dichter 326

B. Die griechische Philosophie.

a. Die Philosophie vor Sokrates 336
§. 1. Pherecydes, Thales und seine Zeitgenossen 338
§. 2. Heraklit von Ephesus 338
§. 3. Pythagoras 341
§. 4. Empedokles 343
§. 5. Die Eleaten 345
§. 6. Anaxagoras 345

Seite

§. 7. Die Atomiſtiker 346
§. 8. Die Sophiſten 346

b. Die ſokratiſche, akademiſche und peripatetiſche Philoſophie.

§. 1. Sokrates 346
§. 2. Plato 348
Die Beweiſe Plato's für die Unſterblichkeit . . . 353
§. 3. Ariſtoteles. a. Philoſophie 371
b. Unſterblichkeitslehre 385
§. 4. Theophraſt 398

c. Die Stoiker 399

d. Die Epikuräer 403

C. Der römiſche Volksglaube 404

D. Die römiſche Philoſophie.

§. 1. Epikuräismus: Lucretius, Horatius 413
§. 2. Pythagoräismus: Virgil, Ovid 414
§. 3. Hylozoismus: Plinius 416
§. 4. Ethicismus: Tacitus 416
§. 5. Stoicismus: Seneca und ſeine Nachfolger . . . 418
§. 6. Eklekticismus: Cicero, Quintus Sertius 420
§. 7. Jüdiſch-alexandriniſche Philoſophie: Philo 429
§. 8. Neupythagoräismus: Apollonius von Tyana . . . 437
§. 9. Neuplatonismus: Plutarch 438
§. 10. „ „ Plotinus 441

Zweiter Abſchnitt.

I. Die Gallier und Celten 444

II. Die Germanen 446
a. Götterlehre 447
b. Todtengebräuche 463

III. Die Naturvölker, ihr Unſterblichkeitsglaube im Allgemeinen . . 465
§. 1. Europa 469
§. 2. Aſien 472
§. 3. Afrika 473
§. 4. Amerika 484
§. 5. Auſtralien 494

Dritter Abſchnitt.

Der Muhamedanismus. §. 1. Religiöſe Grundanſchauung . . . 495
§. 2. Eſchatologie Muhamed's 499

III. Theil.

Die Unſterblichkeitsidee im Chriſtenthum.

Erſter Abſchnitt.

A. Glauben und Wiſſen.

a. Mythus 507
b. Glaube 509

Seite

c. Vernunft 514
d. Theologie und Philosophie 518
e. Die Unsterblichkeitsidee in ihrem Verhältniß zur Theologie und Philosophie 529

B. Die christliche Eschatologie 533

Cap. I. Der Tod 534
II. Das besondere Gericht 536
III. Der Himmel 539
IV. Die Hölle 543
V. Einwendungen gegen den Glauben an ewige Verdammniß . 546
VI. Fegfeuer 556
VII. Gebet und Opfer für die Todten 558
VIII. Gemeinschaft der Heiligen 561
IX. Mittelzustand 562
Seelenschlaf, Socinianer, Arminianer . . . . . 563—565
Priscillianisten, Seelenwandrung 566
Thnetopsychiten 568
Arnheimer (coelum empyreum) 570
Die Lehre der lutherischen Kirche 573
X. Auferstehung 573
XI. Allgemeines Gericht 579
XII. Weltende 584

Zweiter Abschnitt.

Die Unsterblichkeitsidee in der christlichen Philosophie 585

A. Apologeten 586

§. 1. Irenäus 589
§. 2. Clemens von Alexandrien 590

B. Patristik.

§. 1. Origenes 591
§. 2. Tertullian 594
§. 3. Laktantius 595
§. 4. Athanasius 599
§. 5. Gregor von Nyssa 602
§. 6. Augustinus 603

C. Gnosticismus 611

D. Scholastik 619

§. 1. Johannes Scotus Erigena 620
§. 2. Anselm von Canterbury 632
§. 3. Abälard 635
§. 4. Thomas von Aquin 636
§. 5. Dante Alighieri 646
§. 6. Johannes Duns Skotus 674
§. 7. Petrus Pomponatius 677

Seite

E. Mystik 681

§. 1. Bernhard von Clairvaux 683
§. 2 Gerson 685
§. 3. Meister Eckhart 690

F. Das Judenthum im Mittelalter . . . 693

Kabbala 696

Dritter Abschnitt.

A. Die neue Philosophie 705

§. 1. Jakob Böhme 707
§. 2. Nikolaus von Cusa 720
§. 3. Baco von Verulam 727
§. 4. Descartes 729
§. 5. Spinoza 732
§. 6. Locke 741
§. 7. Leibnitz 743
§. 8. Moses Mendelssohn 754
§. 9. Voltaire und Rousseau 767

B. Die neuere Philosophie.

§. 1. Kant 774
§. 2. Jakobi 781
§. 3. Gottlieb Fichte 784
§. 4. Schelling 793
§. 5. Baader 801
§. 6. Krause 816
§. 7. Hegel 818
§. 8. Schleiermacher 831
§. 9. Schopenhauer 834
§. 10. Herbart 838
§. 11. Günther 841

C. Klassiker 844

I. Deutsche Klassiker:

§. 1. Klopstock 849
§. 2. Wieland 857
§. 3. Lessing 864
§. 4. Herder 868
§. 5. Göthe 877
§. 6. Schiller 889
§. 7. Jean Paul Richter 900
§. 8. Tiedge 912

II. Ausländische Klassiker:

§. 1. Shakespeare 922
§. 2. Milton 951
§. 3. Young 959
§. 4. Calderon 965

* *

Seite

D. Neuere Literatur über die Unsterblichkeitslehre.

Burdach 972
Carus 974
K. Phil. Fischer 975
Lotze 976
Wilmarshof 977
Kirchmann 978
Ulrici 979
H. J. Fichte 979
Immer, Möllinger 981
Trost 981
Hirschfeld 981

E. Kritische Uebersicht der Unsterblichkeitslehre . . 982

Erſter Theil.

Einleitung.

Erster Abschnitt.

Cap. I. Vorbemerkungen.

Unsterblichkeit der Seele glaubt die Seele,
Die Anspruch macht auf sie, die andre glaubt sie nicht.
Gleim.

Es gibt im Leben für jedes Ding eine Stunde, einen Punkt der Reife, und es kommt bisweilen vor, daß die klarsten Wahrheiten sich erst spät über den Horizont unseres Verstandes erheben. Man wundert sich dann, sie nicht früher begriffen zu haben, ja sie angestarrt und nicht gesehen, bekämpft und nicht einmal gekannt zu haben; — ähnlich jenen Reflexgemälden, deren eigentliches Bild man nicht anders vollständig entdeckt, als bei einem gewissen wahren Lichte unter tausenden, die falsch sind, und dessen richtiges Treffen von einer höheren und niederen Stufe, vor einer größeren oder geringeren Entfernung, wie oft der Zufall es bringt, abhängt. So hängt auch das völlige Sehen gewisser Wahrheiten, namentlich aber moralischer und religiöser Wahrheiten, die man mit Recht Reflexwahrheiten nennen kann, weil sie zum Unterschiede von den mathematischen Wahrheiten tausend Consequenzen erzeugen, die unseren Neigungen mehr oder weniger entgegen sind, oftmals ab von diesem oder jenem Grade der Sittlichkeit, von dieser oder jener Stimmung für das Beharren in der Sünde oder für die Rückkehr zur Tugend, von dieser oder jener Verfassung des Geistes oder des Herzens, von diesem oder jenem Umstande des Glücks oder der gesellschaftlichen Beziehung, welches Alles mit jedem Augenblicke oder doch wenigstens mit jeder Lebensperiode wechselt und für jeden Menschen, der mit sich selber im Klaren sein will, eine strenge Durchsicht der großen Wahrheiten seiner Bestimmung nöthig macht [1]). Wenn nun dieß im Allgemeinen

[1]) Nicolas phil. Stud. IV. 13. „Alles hat seine Zeit," sagt Baader (Tgb. 104), „und die Stunde des Findens der Wahrheit schlägt Jedem aus uns anders, aber auch Jedem schlägt sie nur einmal, und darum laßt uns dem Gesindel im Vorhof Stille gebieten, damit wir sie nicht überhören."

von der Wahrheit gilt, so hat es umsomehr seine Geltung bezüglich der Unsterblichkeitsfrage. Sowohl Beschaffenheit und Richtung des Verstandes als auch des Herzens fällt beim Forschen in dieser Frage bedeutend in die Waagschale. Daher sagt Schelling (I. 9, 6. 20): Nur die geordnetsten Gemüther sollten sich mit der Frage nach einem zukünftigen Leben beschäftigen, nur heitere Gemüther jenen Regionen der ewigen Heiterkeit und Stille sich nähern. Keiner sollte sich dieser Untersuchung weihen, der nicht in der gegenwärtigen Natur einen festen und unverlierbaren Grund gewonnen, darauf er seine Gedanken aufführt. Nur wer das jetzige Leben begriffen, sollte vom Tode und einem zukünftigen Leben reden. Da aber das Nachdenken über die größten Wahrheiten des Lebens allen Menschen zusteht, so hat es auch mit Fr. Hoffmann's Bemerkung [1]) seine Richtigkeit: Wenn uns der ärgste Sünder zuerst die mathematischen Wahrheiten mitgetheilt hätte, so würden doch die Wahrheiten Wahrheiten bleiben und wir würden Wahrheiten gewonnen haben, möchten die Mittheiler sonst Sünden auf Sünden gehäuft haben und möchte die Absicht der Mittheilung gewesen sein, welche sie wollte. Man könnte freilich sagen, mit philosophischen Wahrheiten sei es etwas Anderes, und freilich kann die arge Sündhaftigkeit eines Forschers kein günstiges Urtheil für die Wahrheit seiner Lehre erwecken, allein dieß kann uns doch der Aufgabe nicht überheben, seine Behauptungen einer unbefangenen Untersuchung zu unterwerfen.

Freilich erscheint uns das ideale Fortleben (des Geistes im Jenseits) als eine Abstraktion und das Fortwirken des Geistes gestorbener Menschen in den Lebenden nur als ein leeres Gedankending, aber nur darum, weil wir keinen Sinn haben, die Geister auf der dritten Stufe (der Ahnung des Jenseits) in ihrem wahren, die Natur erfüllenden und durchdringenden Sinn zu erfassen [2]).

Wenn auch dieser Sinn für höhere göttliche Ideen Einzelnen abhanden gekommen sein sollte, so findet er sich doch bei der Menschheit im Allgemeinen als Religionsinstinkt. Dieser, bemerkt Sprenger [3]), ist der Kompaß der Menschheit auf den Fluthen der Zeit und um ihn zu begreifen, muß man ihn mit dem Instinkt der Sitten und Sprachen vergleichen. Alle drei haben soviel miteinander gemein, daß sie wie Elektrizität, Licht und Wärme sich als Zweige desselben Stammes erweisen dürften. Die Vernunft ist die Dienerin der heiligen Inspirationen dieses Gottes in uns. Noch näher bezeichnet Paschasius Radbertus [4]) den Glauben als die nothwendige Voraussetzung zu aller tieferen Einsicht in die Wahrheit. Diese Einsicht wird um so vollkommener, je reineren Herzens der Mensch in Folge eines in Liebe thätigen Glaubens ist. Durch den Glauben muß hienieden

[1]) über Schopenhauer in Frohschammer's Athen II. 396. — [2]) Mises, Büchlein v. Leben p. 8. — [3]) in s. Mohamed I. 224. — [4]) de fide, spe & charitate l. 7, 2. ed. Migne.

die Intelligenz erst gereinigt und geklärt werden, damit sie dann im Jenseits auf die Stufe der Schauung emporsteigen könne [1]).

Was unsere Frage betrifft, so ist nach Geiße [2]) „zu jenem Hinabsteigen in die Tiefe des geistigen Lebensprinzips (außer dem Glauben!) Tiefsinn erforderlich, der Sinn, mit welchem wir des idealen Bewußtseins geheime Sprache (also die göttliche Offenbarung der Vernunft) verstehen lernen, wenn er mit dem Scharfsinn, welcher, da er in der Kraft des Unterscheidens des scheinbar Aehnlichen besteht, auf die Dinge sich bezieht, den heiligen Bund geschlossen hat. Denn der Scharfsinn muß ihn vor mystischer Täuschung bewahren, in welche zu verfallen, er in unablässiger Gefahr ist, wenn er sich einseitig entwickelt hat. Nur in jener heiligen Verbindung mag er die Welt in ihrem Ideale anschauen und die Dinge als ewige Substanzen frei in sich aufnehmen, den freien lebendigen Glauben haben und dieses Glaubens sich freuen." Auch eine gewisse Skepsis ist hier zulässig. Zweifelei wenn von rechter Art, sagt Baader (Tgb. 106), ist allemal nur kritische Trübung des von Lüge genesenden Geistes, weissagt, drängt und treibt zur Wahrheit. Ganz ohne Wahrheit kann auch kein Menschengeist sein, wenn er nicht völlig apoplektisch vom Schlage des sittlichen Seelentodes getroffen oder mit den Pestdünsten einer faulen Suburra viehischer Sinnlichkeit umdampft und gelähmt ist. Aber ein mit einem Bischen Wahrheit und unzähligen Zweifeln erfüllte Geist wird die Unsterblichkeitsidee nicht schauen, höchstens ahnen. Und doch soll, wie Huber (Unsterblichkeitsidee p. 2) hervorhebt, die Unsterblichkeit nicht (bloß) physische Eigenschaft, Prädicat des Geistes, sondern seine eigene Erhebung, seine eigene That sein, das Ewige soll schon hier der Inhalt des Lebens sein, wozu höchste Energie des Geistes erforderlich ist.

Auf Viele machen die Beweise für die Fortdauer der Seele, ja für die Religion überhaupt keinen Eindruck und sie behaupten geradezu, es hänge nicht von ihnen ab, da sich ja Niemand den Glauben geben könne; auf diesem Ruhepolster schlafen sie ein. Wäre eine solche Sprache richtig, so hätte man gewiß allen Grund, sich darüber zu wundern, daß die nämlichen Beweise, die den Glauben des Einen entscheiden, auf den Andern gar keinen Eindruck machen, während doch beide oft die gleiche Fähigkeit des Urtheils haben, und über jeden andern Gegenstand der Prüfung sich einig finden. Wie kommt es, daß zwei Menschen, die über alle gewöhnlichen Dinge in der Regel die nämlichen Ansichten haben, sich mit Einem Male nicht mehr verstehen, wenn es darauf ankommt, religiöse Dinge zu beurtheilen, etwa gar Thatsachen? Dieß kommt nun daher, daß jedesmal, wenn sich ein Faktum mit einem allgemeinen Grundsatz enge verknüpft findet, unsere Art und Weise, dieses Faktum anzusehen, sich nothwendig nach dem Gesichtspunkte richtet, von welchem aus wir den Grundsatz betrachten. Besonders gilt dieß

[1]) l. c. I. 8. 2. — [2]) Forschungen über die Unsterblichkeit aus dem Standpunkt der Philosophie. Marburg und Leipzig 1842. p. 11.

gegenüber moralischen Thatsachen. Hier ist die Verschiedenheit der Stellung, welche die Menschen gegen dieselben einnehmen, eine höchst auffallende. Manche Personen scheinen fast unfähig zu sein, an große Beispiele von Edelmuth und Uneigennützigkeit zu glauben. Konnte wohl Nero einer Geschichte, wie der des Kodrus trauen? Ein Liederlicher glaubt nicht an die Tugend der Weiber, und ein Freigeist nicht an die Tugend der Priester ꝛc. [1]). Wir können also in sehr vielen Fällen mit einiger Zuversicht schon vorhersagen, in welcher Weise von diesen oder jenen Personen die Erzählung gewisser Thatsachen aufgenommen werde. Die Ueberzeugung von diesen Thatsachen oder ihre Verwerfung kann bisweilen im ersten Augenblicke unfreiwillig d. h. die unvermeidliche Folge eines moralischen und bereits stehenden Charakters sein, aber in diesem Falle kommt der Charakter vorher schon aus einer Reihe von freiwilligen Handlungen, die ihn für jene Ueberzeugung, auch wenn sie in dem Augenblick selbst nicht von ihm abhängt, moralisch verantwortlich machen. Und so glauben wir denn nicht ungerecht zu sein, wenn wir mit einer solchen einfachen Ueberzeugung den moralischen Tadel oder das moralische Lob verbinden [2]). Bei allem dem aber ist nicht zu vergessen, daß ein schiefes Urtheil über große Fragen auch großentheils auf Rechnung der angebornen unverkennbaren Verdorbenheit unseres Willens zu schreiben ist. Die Unsterblichkeitsidee ist gewiß von großen Folgen, wir können dies jetzt schon behaupten, ohne dem Gange unserer Untersuchung vorzugreifen. Die Antwort auf die Frage, ob unsere Seele unsterblich ist oder nicht, übt gewiß einen durchgreifenden Einfluß aus auf unsere Gesinnung und unseren Glauben. Wenn nämlich unsere Ueberzeugungen einmal über die Grenzen dieser Welt hinaustreten, bemerkt Nicolas (ibid. I. p. 100), so stehen wir vor einer geheimnißvollen Zukunft, wo wir glücklich oder unglücklich sein können, je nach dem Gebrauche, den wir von unserer Freiheit in dieser Zeit werden gemacht haben; alle unsere Gedanken, alle unsere Wünsche, alle unsere Handlungen richten und ordnen sich nach dieser Aussicht auf Unsterblichkeit; es entsteht eine nothwendige Beziehung dieses einen Lebens zu dem anderen, ich möchte bald sagen dieser beiden Lebensalter zu einander, gleichwie es hier auf Erden der Fall ist zwischen der Jugend und dem Mannesalter und wiederum zwischen dem Mannes- und Greisenalter, oder auch zwischen dem Leben und Tode. Wir sind höchst begierig zu wissen, was diese andere Welt ist, deren Bewohner wir mit jedem Augenblick werden können, zu wissen, was uns dort erwartet und was wir schon jetzt zu thun haben, um uns dort einen Platz des

[1]) „Kann ein Schurke," fragt Baader (Tgb. 105), „je dazu kommen, einen Beweis des Christenthums zu fassen oder Geschmack daran zu finden? Antw. Nein! weil hienieden nach der Voraussetzung, daß nichts durch ein Wunder und Alles nach dem Laufe der Natur geschieht, derjenige nicht sehen kann, dem die Augen mit Koth und Leimen verschmiert sind und weil das Licht, dem uralten Naturgesetze gemäß, den einzigen Beweis seiner Erleuchtungskraft in ihm selber und nicht außer ihm hat?" — [2]) Nicolas philos. Studien IV. 16.

Glückes zu bereiten. Alsdann zeigt sich uns die Religion nicht mehr als eine lästige Feindin unserer Vergnügungen, sondern als ein gewogener dienstfertiger Bote, der uns die gute Nachricht von unseren ewigen Interessen bringt, und der die Opfer und die Tugenden, wozu er uns anspornte, gleichsam als Vorräthe für unsere Unsterblichkeit einsammelt und sie schon in diesem Leben entgegenbringt.

Diese Wahrheit ist also von großen Folgen, *aber* eben darin liegt der Grund, warum unsere Vernunft mehr Anstand nimmt, sie zuzugeben als andere einfache Wahrheiten von der Seele oder von Gott. An sich ist sie nicht weniger klar, als diese, aber ihre wichtigen Resultate veranlassen unseren Geist zu größerem Widerstreben und hartnäckigerem Zweifeln. Das ist in der That das Schicksal der Wahrheit, daß die Anerkennung, die wir ihr zollen, jedesmal nicht in dem Verhältnisse steht zu ihrem Lichte, sondern zu ihren Folgen, und daß wir mit unserem Verstande desto geneigter sind, sie zu bestreiten; je mehr sie Ansprüche hat, von unserem Herzen gebilligt zu werden. *Das ist der geheime Fehler unseres Willens!* — Auch die Zeitströmung, der *Zeitgeist* trägt das Seinige dazu bei, daß derlei Wahrheiten oder Erscheinungen nicht anerkannt, ja sogar verspottet werden. Das 18. Jahrhundert hat darin Großes geleistet. Man betrachtete z. B. in jener „aufgeklärten" Zeit den *Geisterglauben* gerne als Volksglauben im Unterschiede von den Ansichten höherer und gebildeter Stände und sprach von „Köhlerglaube" und „Pöbelglaube"; zum Theil ist es noch der Fall, obgleich der Glaube an Geister ein allgemeiner *Menschheitsglaube* ist — und der Typus der bezüglichen Erscheinungen, wie sie in volksthümlicher Vorstellung und Tradition leben und wie sie sich in den damit in so hohem Grade übereinstimmenden Aussagen seherischer Personen darstellen, immer und überall der nämliche ist. An den verschiedensten Orten und in den verschiedensten Zeitaltern, bemerkt *Daumer*[1]), nehmen wir die große unverkennbare Familienähnlichkeit dieser Phänomene wahr; die Klassiker des Alterthums, z. B. *Plinius* d. J. (lib. VII. 27), geben ebensogut Zeugniß dafür, wie neuere anerkannte Autoritäten wie *Schopenhauer*[2]), J. *Fichte*[3]); die Schriften von Hennings, Wenzel, Teller und die von Horst, Kerner, Görres, Perty, die Daumer anführt, sind bekannt. Das sollte ein „Gebildeter" doch wohl wissen! Nebenbei läßt sich nicht leugnen, daß, wie derf. Verf. hervorhebt, eine Menge der feinsten, vornehmsten, geistreichsten und gelehrtesten Persönlichkeiten Theil nimmt an diesem „Köhlerglauben", aber selten den Muth hat, sich ehrlich und offen dazu zu bekennen. Solchen, die in den letzten Jahrhunderten Geistergeschichten sammelten und drucken ließen, pflegten viele Nachrichten der Art aus den gebildetsten Kreisen der Gesellschaft zuzukommen, meist aber mit dem Verbote, die bezüglichen Personen und Orte zu nennen, weil man sich der Sache schämte und nicht

[1]) Geisterreich I. p. 48. — [2]) Parerga und Paralipomena Berlin 1850 I. p. 215. — [3]) Anthropologie p. 429.

in den Ruf des Geisterglaubens und der Geisterseherei kommen wollte. Die Schriftsteller klagen darüber, weil in Folge solchen Mangels an persönlicher und örtlicher Bestimmtheit die von ihnen publicirten Geschichten minder bezeugt und gewiß erscheinen. Soviel aber ist aus diesen Mittheilungen doch immer klar, daß der Glaube an objektiv geisterhafte Existenzen und Erscheinungen ein sehr allgemeiner, von unten nach oben, wenn nicht offen, doch insgeheim durchgehender und daß es durchaus unpassend ist, ihn als einen ausschließlichen „Volks- oder Pöbelglauben" zu behandeln. — In neuester Zeit hat sich die Sache sogar umgedreht; es ist eine moderne Magie und Geisterseherei entstanden, die ihre Anhänger und Theilnehmer selbst in den höchsten Kreisen hat; und es werden aus den „spiritualistischen" und „spiritistischen" Zirkeln und Sitzungen Dinge berichtet, die das Gepräge einer auf die äußerste Spitze getriebenen Abenteuerlichkeit und Phantasterei tragen [1]). So übt also die Zeitrichtung ihren Einfluß aus auf die Behandlung und Beurtheilung der größten und interessantesten Fragen. Auch die Unsterblichkeitsfrage kann sich diesem Einfluß nicht entziehen [2]).

Ferner ist diese Frage gewiß mehr eine praktische, als eine theoretische; deßungeachtet ist da, wo sie wissenschaftlich erörtert wird, eine große Umsicht, sowie eine tiefe Einsicht in die philosophischen Systeme erforderlich, und es kann diese Frage in gewissem Sinne zu den schwierigsten, aber auch zu den interessantesten in der Weltweisheit gerechnet werden. Der Gelehrte, wie der Ungelehrte findet Interesse an ihr, und versucht deßhalb, wie die Geschichte zeigt, ihre Lösung, aber nicht zu allen Zeiten zeigt sich ein gleiches Interesse dafür. Das wenigste Interesse wird dann vorhanden sein, wenn die Philosophie und philosophische Ideen überhaupt mißachtet werden. Die Mißachtung der Philosophie aber, bemerkt Droßbach, hat auch ihren Grund in der materiellen Richtung der Zeit, die nichts Anderes sucht, als die Gegenwart so angenehm als möglich zu machen, das gegenwärtige Leben durch die Früchte der Erfindungen und Entdeckungen zu schmücken, ohne zu bedenken, daß das höchste Glück, der schönste Schmuck dieses Lebens darin besteht, das zukünftige vollkommen gesichert zu wissen [3]). — Wir halten diese materielle Zeitrichtung für das größte Hinderniß für den Unsterblichkeitsglauben, welcher eben mit dieser unmoralischen Richtung im Widerspruch steht. Wenn der Gelehrte, wie Baader irgendwo sagt, die Unsterblichkeit negirt, weil er sie eben nicht glaubt, so glaubt sie der Ungelehrte nicht, weil

---

[1]) Daumer Geisterreich I. p. 50; der bezügl. letzteren Punktes verweist auf Perty's Werke. — [2]) Nicht gleichgiltig kann es sein, bemerkt daher Schelling (II. 3. 9), wie sich die Wissenschaft zur Unsterblichkeitsfrage verhält, am allerwenigsten in einer Zeit, in der die moralischen und geistigen Mächte, durch welche die Welt, wenn auch bloß gewohnheitsmäßig noch zusammengehalten werden, durch die fortschreitende Wissenschaft längst untergraben sind, und selbst die früher als unantastbar betrachteten Wahrheiten keine Stelle im Bewußtsein finden (bei Beckers Unsk. Schellings p. 12). — [3]) In der Vorr. zu s. Schr. „individuelle Unsterblichkeit."

sie ethische Rücksichten fordert. Eine rein sinnliche Richtung wäre der Beweis von dem traurigen Geisteszustande eines Zeitalters. Schon von einem Einzelnen sagt unser Philosoph: „Wer die Vorstellungen, die ihm die Sinnenwelt nahe legt, immer beibehielt, und durch Abstraktion sich nicht über dieselben zu erschwingen vermag, gleicht einem Menschen, der seiner Entwicklung nach nicht das Kindesalter überschreitet, ist ein Kaspar Hauser." Was müßte man von einem Jahrhundert sagen, das nichts Abstraktes mehr wollte [1])?

Ebenso zu bedauern ist ein Säkulum, in welchem zwar eine Wissenschaft, aber mit einseitig empiristischer Richtung dominirt. Es ist bekannt, sagt Frohschammer (Athen I. 3), daß gegenwärtig die sogenannten Fachwissenschaften fast ganz in Empirismus und Positivismus aufgehen. So insbesondere die Naturwissenschaften, deren Pfleger fast durchgängig einzig nur empirieselig sind und in Detailforschungen sich verlieren; nur die tieferen Geister fühlen das Bedürfniß nach Zusammenhang ꝛc.

Andererseits stellt man zu hohe und an sich unzulässige Forderungen bei Befriedigung des Bedürfnisses nach Zusammenhang. Man verlangt von der Philosophie, bemerkt Baader, immer ein vollständig abgerundetes, Alles in sich begreifendes System [2]), als ob ein innerer Zusammenhang der Gedanken überall nur da anzutreffen wäre, wo ein Schematismus von a. b. c. etc. in das Auge fällt, wo die Gedanken nummerirt in Reih' und Glied sich aufgestellt zeigen, während doch die wahrhafte Gnosis nicht eine Reihe von Begriffen, sondern einen Kreis derselben bildet. Deßhalb kommt es weniger darauf an, von welchem dieser Begriffe aus man im Vortrage der Wissenschaft anhebt, wohl aber darauf, daß man jeden Begriff bis in das Centrum durchführt, aus welchem er sodann nothwendig auf alle anderen regressiv oder anticipirend wieder weiset und führet, eine Durchführung, die allein als systematische in der That und im Wesen sich erweist [3]).

Man will Alles fertig und abgeschlossen, allein eine solche Anforderung ist unwissenschaftlich; denn alle Ideen, mögen sie auch wie die Gottes- und Unsterblichkeitsidee als unmittelbar durch das Bewußtsein gegeben, gewissermaßen für sich abgeschlossen und fertig sein, unterliegen, wie Schelling (I. 9. 234) sich ausdrückt, dem Entwicklungs-Prozesse, „in der Philosophie läßt sich nichts als reiner fertiger Satz hingeben, nur allmählig läßt sich der vollständige Begriff erzeugen." Ein Blick in die Geschichte der Philosophie belehrt uns hierüber. Man lernt hier außerdem das Maß dessen kennen, was die Vernunft aus sich leisten kann, was nicht; ihre geraden und

[1]) Wir wollen aber mit Frohschammer (Athen I. 440) eine Philosophie, die nicht in todter histor. Gelehrsamkeit ihr Dasein fristen, oder in leeren Abstraktionsgespinnsten sich bewegen, und isoliren, sondern die in lebendigem einflußreichen Verkehr mit Wissenschaft und Leben bleiben will. — [2]) Das Wort „System" hatte ursprünglich (bei den Griechen) eine niedrige Bedeutung, indem man jedes Aggregat ein System nannte. — [3]) bei Hoffmann Weltalter p. 105.

krummen Wege, die sie durchwandert, und die objektiven Gesetze, die sie mit innerer Nothwendigkeit dabei beobachten muß. Was aber dabei ungemein erhebend ist, das sind die großen Ziele, die sie anstrebt und die sie trotz alles Irrens dennoch immer auf's Neue zu erreichen trachtet[1]). Daher bemerkt Laforet in seinem neuesten Werke (p. 5): Das Ringen des Menschengeistes nach Wahrheit hat nicht minder einen großartigen dramatischen Charakter als das Ringen nach Freiheit; darum muß das Erbtheil, das die Menschheit vor uns auf diesem Wege des Ringens uns übermacht hat, ein theueres sein, weil dieses Erbe mit den wahren Werth des eigenen Daseins begründet. — Was ist nun von dem Einwurfe zu halten: Die Philosophie sei uneinig unter sich, besonders die neue, sie widerspreche theilweise dem Christenthum. Frohschammer (Athen I. 5) antwortet darauf: Gesetzt es sei wirklich so, ist deßhalb die Philosophie überhaupt gering zu schätzen und zu vernachlässigen?

Könnte man denn nicht dem Glauben gegenüber ebenso räsonniren, daß er wenig oder nichts werth sei, weil es so verschiedene, einander theilweise feindliche Glaubensbekenntnisse gebe, einer also den anderen aufhebe und zerstöre? und nicht selbst in ähnlicher Weise dem Christenthum gegenüber räsonniren, um der manichfachen Glaubensspaltungen willen innerhalb desselben? Und wenn die Philosophie mißbraucht worden ist, ist sie deßwegen nichts werth oder zu vernachlässigen? So wenig wohl, als Gesetz und Autorität werthlos und gering zu schätzen sind, weil sie mißbraucht worden sind und mißbraucht werden. Derlei Urtheile beruhen auf Unkenntniß ꝛc. Bekannt ist, sagt ferner derselbe Verfasser (I. 24), wie man gegenwärtig vor philosophischen Werken, insbesondere in Deutschland gerade deßhalb soviel Abneigung und Schrecken hat, weil man sogleich an verworrene, orakelhafte Phrasen, sublime und dunkle Abstraktionen und unverständliches technisches Formelwerk denkt[2]). Allerdings sind das Eigenthümlichkeiten neuerer philosophischer Systeme, die nicht wenig dazu beigetragen haben, die Philosophie in Mißcredit und Vernachlässigung zu bringen bei dem deutschen Volke und den Spott des Auslandes ihr zuzuziehen. Gegenwärtig indeß ist diese Unart der deutschen Philosophie verschwunden und die

[1]) Dabei ist noch hervorzuheben, was Prantl (anthropol. System in d. Philos. in s. histor. u. inneren Zusammenhang ꝛc. p. 33) bemerkt: „So abstrakt eine Philosophie ist, so hat sie doch in ihrer Entwicklung einen bedeutenden Einfluß auf das Leben, sie muß entweder positiv oder negativ, christlich und religiös oder antichristlich und irreligiös sein. Ein Drittes ist nicht möglich." — [2]) Was den Mißbrauch betrifft, den unsere deutsche neuere Philosophie mit der Sprache getrieben hat, so ist er gewiß nicht größer und abgeschmackter gewesen als derjenige, welchen die meisten Scholastiker mit der lateinischen Sprache verübten; jedenfalls ist es kleinlich, wenn man sich, wie Balmes es thut, gar so sehr über die Ausdrucksweise von Fichte, Kant ꝛc. ärgert. Ein endgültiges Urtheil über die deutsche Philosophie kann man diesem spanischen Denker wohl nicht zugestehen, um soweniger als seiner Kenntniß der Geschichte der Philosophie gründliches Verständniß des Alterthums mangelt.

meisten deutschen Philosophen bieten jetzt, wie die griechischen des Alterthums und die französischen und englischen der neueren Zeit, keine andere Schwierigkeit für das Verständniß als die in der Sache selbst liegt — aber, fügen wir hinzu, sie werden eben wenig gelesen.

Daß ferner die neuere deutsche Philosophie theilweise dem Christenthume widerspricht, läßt sich nicht in Abrede stellen, allein die Irrthumsfähigkeit liegt im Wesen der menschlichen Wissenschaft, und somit auch der Philosophie. Es verriethe Mangel an Sachkenntniß, etwa von einer „christlichen Philosophie" zu reden und von ihr etwas Besseres zu erwarten. Christliche Philosophie — kann nur den Sinn haben, daß eine Philosophie, die natürliche Philosophie, nichts enthalte, was der geoffenbarten, der christlichen Wahrheit entgegen sei, ja Vieles enthalte, was die christliche Wahrheit bestätige, an und für sich ist die Philosophie irrthumsfähig. In gewissem Sinne ist die Bezeichnung: christliche Philosophie, eine Absurdität; wenn nämlich unter Philosophie die natürliche Erkenntniß zum Unterschied von der Theologie als übernatürliche Wissenschaft im strengen Sinne genommen wird, so bezeichnet „christliche Philosophie" ein natürliches Uebernatürliches, i. e. ein absurdum [1]). Eine christliche Philosophie als Wissenschaft in diesem Sinn existirt nicht [2]).

Was nun die Unsterblichkeitsfrage betrifft, so müssen wir eine philo-

---

— [1]) Plaßmann Schule des hl. Thomas I. p. 131. — „Christlich" kann in einem doppelten Sinn verstanden werden: christlich ist entweder ein quoad substantiam Christliches oder quoad modum Christliches; das Erstere ist das eigentlich Christliche, ein supernaturale in sensu strictissimo; das Andere ist nur quoad modum ein Christliches, während es quoad substantiam ein naturale est. Es können uns nämlich auch die natürlichen Wahrheiten, die der natürlichen Vernunft erreichbar sind, geoffenbart werden, nämlich wie Thomas sagt, ad melius et facilius. Sum. c. Gent. l. 1. c. 4. — [2]) Jedoch sagt Oischinger z. B. von Günther (in fr. desbezügl. Schr. Vorr. V): „Der Zeitphilosophie gegenüber, welche sich offen zum Pantheismus bekennt, will die Günther'sche eine theistisch-religiöse und christliche sein." — Den christlichen Standpunkt bezeichnet van der Linde („Spinoza u. s. Lehre" XXX), wenn er sagt: „Die Lösung aller Probleme, auch der höchsten Probleme der Philosophie liegt für uns im Christenthume, weil wir in ihm nur die Antwort finden auf die Räthsel unserer Existenz, und weil alles Sinnen und Forschen in seiner wahren Bedeutung immer das einfache tiefe Bekenntniß des berühmten Kirchenvaters ist: Inquietum est cor nostrum donec requiescat in Te." — Von der ethischen Richtung der christl. Philosophie schreibt hinwiederum Baader (Hoffmann, Weltalt. p. 223): „Die religiöse Philosophie geht zuerst dahin, den Menschen zu lehren, wie der verdorbene Baum wieder gut zu machen ist, und alle Werke, die sie fordert, haben nur diesen Zweck, wogegen die irreligiöse Philosophie von dem verdorbenen Baume verlangt, daß er selber sofort gute Früchte hervorbringe, und, wie Kant erklärt, daß ihm auch nicht zu helfen sei, wenn er sie nicht selbst hervorbringe." — So könnten wir von dieser Philosophie eine sittlich-geistige Welterneuerung erwarten, und Baader's geistreicher Ausspruch (ibid. p. 23) fände seine Stelle: „Die Philosophie ist nicht, wie Hegel will, die Eule der Minerva, die ihren Flug mit dem Einbruch der Dämmerung beginnt, sondern sie leuchtet stets dem Aufgange des neuen Welttages vorauf."

sophische Lösung derselben anstreben ohne dabei mit dem Christenthume in Conflikt zu kommen, d. h. wir müssen einen positiven Standpunkt einnehmen. Denn nur tiefe Unerfahrenheit könnte sich einbilden, bemerkt Schelling bezüglich der Unsterblichkeitsfrage, daß die Welt bereit sei, jedes Resultat, das man ihr als Ergebniß gründlicher und strenger Wissenschaft versichert und darstellt, jedes Resultat ohne Unterschied sich auflegen zu lassen (II. 4. 363). Wohl wissen wir, daß der Geist der Verneinung auf jene Frage mehr als Eine Antwort längst gegeben hat, aber je entschiedener die Verneinung war, desto mehr erwachte das Bedürfniß und das Verlangen nach einer anderen und zwar positiven Behandlung der Frage. Indeß auch eine solche Behandlung, wenn sie keine wahrhaft wissenschaftliche ist, kann wenig fruchten „und am allerwenigsten ist mit bloßen Flügen der Einbildungskraft oder mit gewissem leichtherzigen Reden von Unsterblichkeit der Seele, bei dem sich Schriftsteller und Publikum gleichsehr zu gefallen scheinen, etwas gewonnen" (I. 9. 7). Es kann übrigens eine Behandlung unserer Frage als wissenschaftliche erscheinen, und dabei doch unfruchtbar bleiben für die Menschheit, indem sie einen Standpunkt einnimmt, den, wenn wir uns so ausdrücken dürfen, nicht Alle, ja nur Wenige, erschwindeln können. Aus den vielen Schriften solcher Art wählen wir beispielshalber die von M. A. Sunderhoff „Die Unsterblichkeit vom Standpunkt der Natur" 1853. Diese Schrift schließt mit den Worten: „So halte denn immerdar uns aufrecht, so schließe mit linderndem Balsam die schweren Wunden unseres Herzens, so lächle uns fort und fort, ein milder, freundlicher, tröstender Engel, so stärke uns immerdar zu kühner, muthiger, rüstiger Edelthat; so lasse dem dornenvollen, klippenreichen Pfade, den wir wandeln, die schönsten, lieblichsten und duftendsten Blumen immerdar entsprießen, so erscheine dereinst, wenn sich dies Auge im Tode verdunkelt uns den umflorten Blick mit Himmelsglanz erhellend als der lieblichste und — geliebteste Engel: Der Unsterblichkeit große Hoffnung!" — Das ist wohl nach Schelling's Ausdruck, „leichtherziges Reden, bei dem sich Schriftsteller und Publikum gleichsehr gefallen," dessen inneren Werth man aber nicht entziffern kann, wenn man bedenkt, daß derselbe Autor den Menschen als „Theil des einheitvollen Weltganzen betrachtet, in sich und durch sich selbst darstellend die ewige Gottheit;" wenn er „das Weltganze als einheitvolles so auffaßt, daß alles Ursprüngliche, der große Zusammenhang der gewordenen Dinge, durch eine innere Nothwendigkeit aus sich selbst hervorgegangen sei und durch sich selbst bestehe, ein Theorem, das ich als nur für große und edle Geister (!) als sittlich gefahrlos erklären kann." Große Geister zeichnet unser Verfasser mit kühnem Griffel also: „Ein solcher Geist findet in sich selbst den ruhigen Mittelpunkt seines Lebens und Handelns; sich selber sein eigenes Gesetz, erfüllt er immerfort die große sittliche Gesetzmäßigkeit, welche dem Menschen vorgezeichnet ist, durch sich selbst darstellend die ewige Gottheit, vermag er sich zur Höhe ächt menschlicher Tugend zu erheben, und wird den Weg, den er geht, durch schwarzes nächtliches Dunkel ihm ganz verhüllt,

und thürmen sich gleich Bergen Hindernisse vor ihm auf, die zu übersteigen, auch dem kraft- und muthvollsten Willen nicht gelingt, so hält er sich ruhig in seiner Tugend ein, blickt mit einem großen Blicke des Gleichmuthes auf das Treiben um ihn her herab und lebt ruhig fort in der Erinnerung an sein reines Wollen und sein thatenvolles Wirken mit gefaßter Seele günstigere Zeiten und Umstände erwartend. . . . Nach bloß formellen und materiellen Rücksichten erkühnen sich pygmäenartige Geister, das große reiche Leben, die mächtigen, gewaltigen, aber in sich urreinen Entwicklungen desselben zu messen; ihre Schneiderelle legen sie an an den mächtigen Geist — das große, reine, reiche Herz, den kühn und majestätisch dahinrollenden bis auf seinen reinen Grund krystallhellen Lebensstrom; in ihr Förmchen, welches nicht einmal für Zwerge, geschweige denn für Riesen paßt, möchten sie die stolze freie Form eines großen Lebens pressen. Die Armen! sie führen durch das Alles den bündigsten Beweis, daß in ihre verdüsterte Seele noch kein warmer Lichtstrahl der ewigen Vernunft, die in Gott ist, gefallen, daß ihre starren, kalten, verschrumpften, vereisten Herzen noch kein warmer Lebensschlag der lebensvollen, lebensreichen Natur getroffen hat, daß sie in Bezug auf Geist, Gemüth und ächte, menschliche Sittlichkeit (!) noch in dem glücklichen Alter unmündiger Kindheit sich befinden" (p. 9. ff.). — Wir überlassen den Verfasser seinem pantheistischen Traume und wundern uns nicht, daß soviel Unbegreifliches in demselben ist. Wir können uns nämlich nicht klar machen, wie der stoische Hochmuth „ächte menschliche Sittlichkeit" sein soll, wie der die Gottheit in und durch sich selbst darstellende Mensch seufzend schmachten kann nach — „dem geliebtesten Engel: der Unsterblichkeit großer Hoffnung?" — wie zuerst vom „Ursprünglichen, das mit innerer Nothwendigkeit aus sich selbst hervorgegangen ist" die Rede sein kann, und dann von einer „freien stolzen Form eines großen Lebens" — wie sich mit einer solchen pantheistischen Auffassung die menschliche Freiheit, die Voraussetzung der persönlichen Fortdauer und letztere selbst vereinigen lasse? — Wir finden es sonderbar, daß es Weltanschauungen geben sollte, die nur für „große Geister sittlich gefahrlos" wären, während doch die Wahrheit, wenn sie zum vollen Bewußtsein wird, Niemand schadet. Solche Theorieen blieben also unfruchtbar für die Menschheit, in deren Interesse es doch läge, sie zu kennen und praktisch zu verwerthen, wenn es möglich ist. — Ein wahrer Pantheismus dagegen führt eine andere Sprache, diesen vertritt Walther in seiner Schrift „Geburt, Dasein und Tod" 1808, wenn er sagt: Das, von dem man eigentlich nicht sagen kann, daß es da ist, und was eben auch mit der Geburt nicht entsteht, mit dem Tode nicht vergeht, ist die ewige Einigung des Allgemeinen und Besonderen, die lebendige Idee, das Leben, das durchbricht in der Erscheinung, wovon das zum Dasein gelangte Einzelne die wundervolle Offenbarung ist. Es gibt wahrhaft und an sich keine Geburt und keinen Tod — denn die durch das daseiende Einzelne durchscheinende Idee ist ja ewig, und es wird nur das durch die Relation der Wesenheiten zu einander entstehende verzerrte Bild

geboren, durch welches diese eine Idee für die Erscheinung durchblickt; dieses, was durch Geburt zum Dasein gelangt, ist aber nichts, da es bloß in und durch Relation besteht, wie kann es also wohl vergehn, wenn es nie wahrhaft gewesen, wie kann es sterben, wenn es nie lebte?" (p. 6)[1]). — Das nennt man „philosophische Lösung" der Unsterblichkeitsfrage! Etwas verschämter, nicht so direkt „lösen" die Frage alle diejenigen, welche eine gänzliche Unfähigkeit der menschlichen Vernunft zur Erkenntniß der übersinnlichen Dinge lehren, wie z. B. Kant und Herbart, indem sie vorgeben, daß der Mensch durch Erkenntniß seiner Erkenntnißunfähigkeit am sichersten zum Glauben an das Uebersinnliche, an Gott als absolute Persönlichkeit, an die göttliche Weltregierung und an die Unsterblichkeit der menschlichen Seele geleitet werde. Diese Lehre aber, bemerkt Fr. Hoffmann (Theism. u. Panth's p. 13), führt zur Forderung, daß der Mensch glauben soll, was er doch nach dem, was er als gewisses Wissen aufstellen zu können meint, für unmöglich, weil für widersprechend und absurd halten muß. — Einen Schritt weiter gehen diejenigen, welche geneigt sind, geradezu zu fordern, daß die Philosophie nicht mit dem Christenthume übereinstimme, wenn sie als solche gelten soll und es erscheint ihnen diese Nichtübereinstimmung schon als Kriterium ächten philosophischen Geistes und Strebens. Anderen steht es fest, daß eine ächte Philosophie von vorneherein dem gesunden klaren und gebildeten Menschenbewußtsein in's Angesicht schlagen, daß ihre Methode eine Art Schwindelei und ihr Resultat etwas recht Appartes und Ungeheuerliches sein müsse (cf. Frohschammer hierüber Athen I. 22). Was dabei für die Unsterblichkeit herauskommt, läßt sich denken.

Aus allem zuletzt Angeführten erhellt nun, daß der Glaube an und die Ueberzeugung von der Unsterblichkeit sehr durch die philosophische oder wissenschaftliche Richtung des Einzelnen, welche ihrerseits wiederum von der philosophischen Zeitrichtung ꝛc. abhängen kann, bedingt ist.

Cap. II.

§. 1. Ursprung und Wesen des Menschengeschlechtes.

Bekanntlich werden die doktrinären, christlichen Bestimmungen von der unmittelbaren Erschaffung des ersten Menschenpaares durch Gott von der modernen Naturwissenschaft mehr oder minder in Frage gestellt oder auch, was viel bequemer ist, geradezu geläugnet; freilich nicht, wie Frohschammer[2]) zugesteht, mit denselben entscheidenden Gründen, wie dieß bei andern Fragen der Fall ist; denn weder können diese Lehren von der Naturforschung durch-

[1]) Eine eingehendere Behandlung der pantheistischen Auffassung der Unsterblichkeitsidee s. unt. „Pantheismus". — [2]) Christenth. und moderne Naturwissensch. p. 126.

gängig mit Evidenz widerlegt, noch auch andere dafür bis jetzt überzeugend begründet werden. Tief erschüttert aber sind immerhin auch diese theologischen Lehren von der Schöpfung und dem Urzustand des Menschen, bemerkt dieser Autor weiter, und es läßt sich kaum die Möglichkeit läugnen, daß durch weitere Forschung dieselben mehr und mehr auch als unhaltbar (?) sich erweisen. — Die Lehre von der unmittelbaren göttlichen Schöpfung des Menschen durch einen ganz besonderen Schöpfungsakt wird von der Naturwissenschaft fast durchgängig in Abrede gestellt, namentlich in Folge der Darwin'schen Transmutationslehre und der Fortbildungs- oder Vervollkommnungstheorie in Betreff der organischen Welt [1]). Zwar unmittelbar aus der Materie, aus den bloß materiellen Stoffen, oder einem zuerst sich von selbst bildenden Riesenei (nach Oken) läßt man den Menschen nicht mehr hervorgehen, sondern man betrachtet denselben als das Resultat eines großen Entwicklungsprozesses der Natur, hervorgegangen als die Blüthe und Krone derselben aus einem unermeßlichen Verlaufe fortdauernder Umbildung und Vervollkommnung der thierischen Organisation. Dieß ist indeß nicht geradezu so zu verstehen — wie allerdings einige weniger besonnene Naturforscher behaupteten und wie die Gegner anzunehmen lieben — als ob die Menschen von den Affen abstammten, aus diesen als den nächst verwandten organischen Gebilden hervorgegangen und sich dann weiter gebildet hätten, sondern man nimmt an [2]), daß die menschliche Natur schon von Anfang als solche angelegt war, wenn auch noch in sehr unvollkommener Form, und sich allmählig durch manche Metamorphosen hindurch entwickeln mußte bis zur eigentlich fertigen Menschennatur, mit welcher dann die Menschengeschichte, das historische Dasein der Menschheit begann. Damit wird dann allenfalls noch die Ansicht in Verbindung gebracht, daß die anderen Geschlechter der lebendigen Erdenwesen sich allmählig vom Grundstamm, der zur Menschheit strebte, abzweigten, und in ihrer eigenthümlichen Weise sich fortbildeten, degenerirten und sich vervollkommneten. Der Mensch erscheint also hier zwar als höchstes Lebenwesen der Erde, hoch alle andern überragend, aber doch in seiner natürlichen Wurzel mit ihnen verbunden und erst mittelst eigenthümlicher Metamorphosen aus dem Thierreich herausgearbeitet [3]).

„Findet die Lehre von der Entstehung der Arten der Thiere durch allmählige Umwandlung einmal eine ganz sichere Begründung, dann wird in der That allen Ernstes die Frage sich aufdrängen, ob nicht auch das Menschen-

---

[1]) Dagegen vergl. Strodl „Die Entstehung der Völker," Studie aus einer Philosophie d. Gesch. in 3 Vorles. Schaffhausen 1868. p. 55 ff. über die Krisis der Völkerentstehung. — Die Darwin'sche Theorie ist übrigens nicht neu, sondern bereits im J. 1748 von einem gewissen Demaillet zu Amsterdam aufgestellt worden. — [2]) z. B. K. Snell d. Schöpfung des Menschen. 1863. — [3]) Diese Hypothesen haben natürlich bloß Geltung, wenn sich die Darwin'sche Theorie von der Entstehung der Arten der Thiere bewährt; dieß ist aber thatsächlich nicht der Fall, die erwähnte Theorie ist selbst noch Hypothese. cf. J. Fichte „Seelenfortdauer"; Bischoff „über die Verschiedenheit der Schädelbildung des Gorilla, Chimpansé ꝛc." u. d. W. von Agassiz.

geschlecht selbst solch einen Naturprozeß hinter sich habe und mit dem Thierreich aus Einer Wurzel stamme. Und es könnte, was wenigstens den Leib des Menschen betrifft, diese Behauptung kaum abgewiesen und mit entscheidenden Gründen widerlegt werden. Zeigt doch die sinnliche Menschennatur in'sbesondere mit der höheren Thierorganisation die größte Verwandtschaft und Aehnlichkeit in der äußeren Erscheinung, wie in der inneren Einrichtung, im Athmungs- und Blutgefäßsystem, im Ernährungssystem, Nervensystem ꝛc., ferner in der embryonalen Entwicklung, und endlich sogar in dem noch unentwickelten psychischen Leben bei Kindern, Wilden ꝛc. Und wenn nun auch immerhin der Unterschied zwischen dem leiblichen Menschen und den höchsten Thieren, den menschenähnlichsten Affen, Chimpanse, Gibbon, Orang-Utang und Gorilla sehr bedeutend ist, so doch nicht größer und bedeutender als es Unterschiede auch zwischen den Thieren selbst gibt, ja bei weitem nicht so bedeutend wie zwischen den verschiedenen Klassen des Thierreiches. Immerhin also „könnte" die leibliche Natur (!) des Menschen in ähnlicher Weise entstanden sein durch Vermittlung des Thierreiches, und so hätte dann die organische Natur durch ihre Entwicklung dem göttlichen Hauche des Menschengeistes gleichsam das Organ bereitet und die unmittelbare Herrichtung des Leibes aus Erde durch den Schöpfer selbst müßte da freilich fallen gelassen werden. Ja selbst die durch die organische Natur vermittelte Schöpfung der ganzen Menschennatur, der physischen wie psychischen konnte nicht als ganz unmöglich und unzulässig zurückgewiesen werden, wenn einmal die Möglichkeit psychischer Vervollkommnung und Umänderung in der Thierwelt nachgewiesen wäre — wobei ja immer noch diese als bloßes Vermittlungsgebiet, die Menschheit aber als Zweck des durch den großen Naturprozeß schaffenden und vollendenden göttlichen Schöpfungswillens oder Aktes betrachtet werden könnte. . . . Wie der einzelne Mensch mit ganz unscheinbarem Anfange, einem Keim oder einer primitiven Zelle beginnt, die sich von den Keimen der höheren Thiere kaum oder gar nicht unterscheiden läßt, um dann allmählig durch Metamorphosen und Differenzirung hindurch sich zur aktuellen Menschennatur zu gestalten und sich schließlich gar sehr von den Thieren zu unterscheiden, so auch hätte das ganze Menschengeschlecht mit unscheinbaren Anfängen begonnen, von der Thierwelt kaum zu unterscheiden und längere Zeit mit ihr gleiche Entwicklungsstadien hindurchgehend, um endlich zur vollen, von der Thierwelt sich sehr unterscheidenden Aktualität der Menschheit und ihrer Geschichte zu kommen. — Die Analogie (!) der Entwicklung der Natur im Großen und ebenso die Analogie der Menschengeschichte mit ihrem sehr allmähligen langsamen Prozesse, ja selbst die Analogie der geschichtlichen Entwicklung des Christenthums entspricht jener Annahme sogar . . . Wenn man dabei auf die Schwierigkeit hinwiese, meint der Verf. (p. 129), wie es dann zu erklären, wie mit der göttlichen Güte und Weisheit vereinbar sei, daß soviele Keime und unvollkommene Formen des Menschengeschlechtes entstehen und zu Grunde gehen mußten, ohne eigentliche Menschen zu werden, wie es sich da mit ihrem

Menschenwesen, mit der Unsterblichkeit der Seele ꝛc. verhalte, so könnte zwar das Schwere dieser Bedenken nicht geläugnet werden, aber es wäre dagegen doch bemerklich zu machen, daß Schwierigkeiten dieser Art auch bei der gewöhnlichen theologischen Ansicht vom Ursprung der Menschheit nicht vermieden werden. So erscheint es z. B. schwer vereinbar mit der göttlichen Schöpfung und Führung der Menschheit, daß nicht bloß unzählige unbefruchtete Saamen, sondern auch Tausende und Millionen von befruchteten Keimen und Embryo's wieder zu Grunde gehen, ehe sie zur Entwicklung und Vollendung kommen. Wie verhält es sich mit dem Wesen dieser doch auch lebendigen Menschenanfänge und wie mit der Unsterblichkeit der Seelen oder Lebensprinzipien derselben, die ja gerade der theologischen Lehre zufolge identisch mit dem später zum Bewußtsein kommenden denkenden und wollenden Geiste sind? .. Dieselbe ungelöste Schwierigkeit in Betreff des Wesens und Schicksals der Seelen oder Lebensprinzipien wiederholt sich bei den manichfaltigen Mißgeburten, Akephalen, den niedersten Cretinen ꝛc. Würde Jemand diese Schwierigkeiten dadurch lösen oder vielmehr beseitigen, daß er behauptete, die ursprünglichen, primitiven Menschenanfänge seien noch nicht zu ihrem vollständigen Wesen gekommen und alle wieder zu Grunde gegangen in dieser vorgeschichtlichen oder fast *vormenschlichen* Periode der Bildung des Menschengeschlechtes, so dürfte man selbst dieß nicht allzu verwerflich finden, wenigstens nicht allzu strenge verurtheilen, nicht für unmöglich, Gottes unwürdig und dergleichen erklären, da man es doch selbst noch vom christlichen Standpunkt aus theologisch mit der Idee Gottes, seiner Güte, Gerechtigkeit ꝛc. vereinbar findet, daß Tausende von Millionen Menschen und Menschenseelen, wenn auch nicht geradezu verdammt seien, doch außer dem eigentlichen Reiche Gottes in der Schöpfung bleiben, und zwar um einer Sünde und Schuld willen, die sie nicht selbst begangen und sich zugezogen, sondern die ersten Menschen, von denen sie nicht einmal irgend etwas wußten oder wissen. Uns scheint hier eine weit größere Schwierigkeit gegenüber der sonstigen Gotteslehre, der Lehre vom christlichen Gotte vorzuliegen, wenn so unzählige Menschen bloß um Nichts oder um Schlimmeres als Nichts geschaffen werden und unvergänglich da sein sollen, ohne je an's Ziel zu kommen, gleichsam nur als Folie für eine verhältnißmäßig geringe Zahl von Auserwählten — als wenn Millionen unausgebildeter Menschenkeime oder noch unfertiger Menschennaturen als bloße Mittelglieder der Entwicklung, als Organe zur Realisirung des göttlichen Schöpfungsgedankens wieder zu Grunde gehen, nachdem ihre Aufgabe erfüllt worden."

Da der Hr. Verf. alle diese Sätze selbst als Hypothesen bezeichnet [1]), so wollen wir sie auf sich beruhen lassen und nur bemerken, daß es nicht

[1]) cf. *Gleisberg* P. Krit. Darlegung der Urgesch. des Menschen nach Carl Vogt Vortr. 48. Dresden 1868. *Büchner* L. Sechs Vorlesungen über die Darwin'sche Theorie von d. Verwandlung der Arten ꝛc. 1868. *Wagner* M. Die Darwin'sche Theorie u. das Migrationsgesetz der Organismen. 1868.

Sache der menschlichen Vernunft und ihrer Kräfte sei, *Alles* zu begreifen, *alle* Schwierigkeiten zu lösen, *alle* „Mysterien" zu entschleiern; es gibt ein Ende des menschlichen Wissens, wie schon der größte Denker des Alterthums, Aristoteles anerkannte! — Wenn nun aber behauptet wird (p. 132): „*In Bezug auf körperliche Beschaffenheit läßt sich ein wesentlicher Unterschied zwischen thierischer und menschlicher Organisation und Natur keineswegs behaupten*, und könnte der Mensch nur als die höchste, vollendetste Stufe in der Reihe der lebendigen Geschöpfe betrachtet werden," so ist dieß schon einiger Untersuchung werth [1]). Bezüglich des Unterschiedes der *Thierseele und Menschenseele* muß unser Autor wohl zugestehen, daß da ein anderes Verhältniß stattfinde (ibid), daß zwar allen oder fast allen psychischen Kräften und Funktionen des Menschen auch bei den Thieren, den höheren wenigstens, ähnliche, analoge psychische Potenzen und Funktionen entsprechen [2]), daß sich aber allenthalben nur Anfänge, gleichsam Rudimente zeigen, es aber zu eigentlich höherer Thätigkeit, zu einem selbstständigen psychischen oder geistigen Leben, Wissen und Wollen wie es der Menschheit in ihrer geschichtlichen Entwicklung eigenthümlich ist, bei keinem Thiere auch nur in irgend einem bemerkenswerthen Grade komme. — Dem Hr. Verf. ist es auch nicht schwer, einige sogleich in die Augen fallende Unterschiede zwischen dem Seelenleben der Menschen und Thiere ꝛc. anzugeben, findet aber schon wieder große (!) Schwierigkeiten bei genauer Bestimmung der Grenzen, insofern, wie er hervorhebt (p. 162), bestimmt werden soll, ob ein stetiger Uebergang von den psychischen Fähigkeiten, die auch den Thieren zukommen, zu denen stattfinden kann, die nur dem Menschen eigen sind, *und ob also der Unterschied von Thier und Mensch nur ein gradueller, oder ein qualitativer, wesentlicher ist*; ob die größere, psychische Befähigung des Menschen nur von der complicirteren, reicheren Organisation des Leibes verursacht werde oder vielmehr umgekehrt diese durch jene bedingt sei.

In Wahrheit bietet das menschliche Leben, die menschliche Geschichte Thatsachen, die wenigstens darüber vollkommene Gewißheit gewähren, daß zwischen dem psychischen Leben und Wirken des Menschen und der Thiere faktisch ein ganz entschiedener Unterschied, ja eine thatsächlich, soweit immer unsere Erfahrung reicht, unübersteigliche Kluft bestehe. Solche zunächst in die Augen fallende Thatsachen sind vor Allem, daß die Menschen eine *Sprache* haben, daß die Menschheit ein *geschichtliches Bewußtsein*

[1]) siehe unten „Geist und Körper". — [2]) *Flemming* v. d. Thierseele II. p. 161 sagt: Wir halten das Eine fest, daß weder die Qualität der Empfindungszustände, noch auch die des Bewußtseins die Thierseele von der menschlichen unterscheidet, sondern nur die Summe des ersteren und die Intensität oder Klarheit des letzteren, so daß die Verschiedenheit beider im Verhältnisse der verschiedenen Thiergattungen zu einander leicht ebenso groß sein mag, als wenn man das vollkommenste Thier im Verhältniß zum Menschen betrachtet.

hat, daß jeder einzelne Mensch sich eine höhere, innere, geistige oder ethische Aufgabe stellen kann, daß die Menschen außer dem Bewußtsein eines moralischen Gesetzes ein Rechtsgefühl, eine Rechtsidee und eine darauf gegründete Rechtsgemeinschaft und Staatsordnung besitzen. Eine weitere, das Menschengeschlecht auszeichnende Thatsache ist die Gottesidee, der religiöse Glaube und Cultus, endlich die Kunst und Wissenschaft, lauter Dinge, die sich bei den Thieren nicht finden, wie der gelehrte Verfasser (p. 163 ff.) nachweist im Einzelnen.

Ob aber das Substrat von den psychischen Fähigkeiten der Menschen und Thiere, ob das Seelenwesen beider ganz oder wesentlich verschieden sei in dem Sinne, daß die menschliche Seele substantiell oder eine Substanz also ein in sich selbst Bestehendes sei, die thierische aber nicht, sondern nur als Energie oder Form, also etwas Accidentelles, in seinem Dasein von einem Anderen Bedingtes betrachtet werden müsse, das ist noch unentschieden (p. 180). Aber dieß, meint der Verf., dürfen wir wohl nach Analogie der ganzen übrigen Natur annehmen, daß Thier- und Menschenseelen jedenfalls formell bis zu einem gewissen Grade ähnlich sind — wie auch ihre Kundgebungen so erscheinen; jedoch so, daß die Menschenseelen die höhere Kraft in sich tragen, über die sinnliche Natur sich zu erheben, sich von ihr zu befreien und im höheren Leben durch Selbstbewußtsein und freie Willenskraft das dunkle Wesen des materiellen Seins im gewöhnlichen Sinne von sich zu thun; daher hier das Materielle vielmehr als Accidenz im Seelischen oder Geistigen erscheint, während das Umgekehrte bei den Thieren der Fall ist (p. 182), die Thierseelen gehören jedenfalls noch zur Erde selbst, sind irdische Seelen ... haben sicher über die Erde hinaus keine Bestimmung. Bei der Menschenseele haben wir Gründe, dieses anzunehmen [1]).

Wenn wir nach diesen Erörterungen auf den Ursprung des Menschengeschlechtes zurückkommen, so können wir nicht umhin zuzugestehen, daß die höheren Fähigkeiten der Menschenseelen, bemerkt der Verf., auf einen eigenthümlichen, von der Thierwelt verschiedenen Ursprung derselben hindeuten, resp. eine unmittelbare göttliche Schöpfung zu erfordern scheinen [2]). — Uns ist diese unmittelbare Schöpfung der ersten Menschen — gegenüber den angeführten Hypothesen eine unumstößliche Offenbarungsthatsache. Zudem hat es seine Richtigkeit mit der Bemerkung von Beratz [3]): Nur durch

[1]) Auf die Frage, wie die Thierseelen als accidentelles, und die Menschenseelen als substantielles Sein bestehen, cf. l. c. p. 183 ff. — [2]) Später stellt auch dieß der Verf. in Frage und läßt nur die Setzung eines „Keimes zur Menschwerdung in der Natur zu" (ex hypothesi?!) und findet (p. 187 Anmerkung) sogar in der Bibel einen Parallelismus zwischen der Schöpfung der Erde und des Menschen, sowie etwas Auffallendes darinnen, daß die Landthiere und der Mensch an Einem Tage geschaffen worden. Die „fix und fertig geschaffenen ersten Menschen" sind ihm natürlich auch „unbegreiflich". — [3]) Der Mensch nach Leib, Seele und Geist. Anthropologie I. p. 379.

den Glauben kann die Schöpfung erkannt werden, weil sie, durch das Wort Gottes geschaffen als sichtbares Abbild dieses ihr unsichtbares Urbild, durch das Alles geworden ist (Hebr. 11, 3) bezeugt; also weil die Urbilder der Schöpfung im ewigen Worte Gottes gründen, durch das Alles geworden ist (Joh. 1, 10), und nur dem Glauben das Wort Gottes zum Quell des Lichtes und der Erkenntniß wird, darum kann auch nur im Glauben an das Licht vom Lichte: in dem sich Beleuchtenlassen vom Worte, durch das Alles gemacht ist (Joh. 1, 3), die Schöpfung erkannt werden. Und da nur mit und in der Kirche, welche die Säule und Grundfeste der Wahrheit in dieser Sichtbarkeit ist, der Glaube des Menschen in alle Wahrheit eingeführt zu werden vermag, so ist vor Allem der kirchliche Glaube der Schlüssel zum Verständniß der in Gott begründeten Tiefen der Natur."

§. 2. Der Materialismus.

Jeder Irrthum birgt eine Wahrheit in sich und hat so gewissermaßen einige Berechtigung; so verhält es sich mit dem Materialismus gegenüber dem Dualismus. Die materialistischen Ansichten beruhen insgesammt und werden auch in ihren einzelnen Hypothesen getragen von dem mächtigen Gefühle der Einheit des Menschen in sich selbst, bemerkt H. J. Fichte[1]). Der Materialismus ist wesentlich monistisch; aber eben dieser mit dem oberflächlichen Anscheine der Erfahrung sich begnügende Monismus ist das Täuschende, Gründlichkeit und Unbefangenheit nur Vorspiegelnde der materialistischen Ansicht. Sie geht an den wahren Schwierigkeiten und tieferen Problemen noch weit achtloser vorüber als der Spiritualismus. Gerade indeß wegen ihrer handgreiflichen Klarheit und scheinbar besonnenen Nüchternheit besticht sie die kalten, aber mit halbem Denken oder ungefähren Vorstellungen sich begnügenden Forscher, und selbst die Physiologie als „exakte Naturwissenschaft" beruhigt sich nur allzu leicht mit derselben, indem sie hier wenigstens vor Illusionen sicher zu sein glaubt, während sich freilich das Gegentheil ergibt und der Materialismus sich als ein verworrenes Gemenge abentheuerlicher Hypothesen verräth. So ist es jedoch gekommen, daß fast zu allen Zeiten und jetzt vielleicht mehr als je die materialistische Vorstellungsweise jenen imponirenden Eindruck auf Naturforscher, Aerzte und besonders Weltmänner sich erringen konnte, der ihr sogar bei denen, welche sie wegen ihrer letzten Consequenzen verwerfen und die nur mit innerem Widerstreben sich ihr gefangen geben, wenigstens den Anspruch auf wissenschaftliche Berechtigung erwirbt[2]). Prinzipiell jedoch beurtheilt hat der Materialismus keinen andern Werth als nur den polemischen oder negativen, jeder Dualistischen Lehre gegenüber

[1]) Anthropologie p. 55 ff. — [2]) Diesen Einfluß auf das prakt. Leben verkündete Littré jüngst mit den pompösen Worten: Die positive Philosophie d. h. der Materialismus habe den Autoritätsglauben der Bibel ꝛc. endgiltig beseitigt.

auf die innere Einheit der menschlichen Natur hinzuweisen. Sein ungeheurer Irrthum aber ist, den Grund dieser Einheit an einer ganz falschen Stelle zu suchen: er soll im Leibe liegen, während er in Wahrheit nur in der Substanz der Seele zu finden ist, wie wir später sehen werden.

Dieser materialistische Irrthum in der Anthropologie hat aber bekanntlich einen noch größeren zur Voraussetzung. Böhner[1]) bezeichnet ihn mit den Worten: Die materialistische Hypothese setzt ganz willkürlich die ursprüngliche Vielheit und Getrenntheit der Stoffatome voraus, erhebt ganz einseitig den atomistischen Chemismus der Materie auf den Thron des Weltalls und erklärt die ganze Welt mit ihrem unendlich reichen Geistesleben als einen „unendlich complicirten" Krystallisationsprozeß, als ob der Weltorganismus ohne Geist und Verstand durch eine theils zufällige, theils nothwendige Zusammenwürfelung der Atome sich einzig nach dem Faktor der chemischen Gesetze gestaltet habe.

Der Materialismus, sofern er sich im praktischen Leben breit macht, ist zwar bekämpft, aber nicht überwunden worden, denn er hat seine perennirenden Stützen an der Leidenschaftlichkeit und den thierischen Elementen der Menschheit[2]); sofern sich aber der Materialismus in der Theorie und Wissenschaft geltend macht, ist er glänzend widerlegt und aus den heiligen Hallen der Wissenschaft hinausgestoßen worden[3]). Geiße (p. 28) gibt

---

[1]) Naturforschung und Culturleben in ihren neuesten Ergebnissen zur Beleuchtung der großen Fragen der Gegenwart über Christenthum und Materialismus. Hannover 1859 p. 259. — [2]) Ueber die traurigen Folgen des prakt. Materialismus für das sociale Leben s. Böhner p. 136 ff. — [3]) Von entgegengesetzten Standpunkten aus widerlegten ihn z. B. Hegel (s. Werke VII. 2. 54; cf. XIV. 500; XV. 518) und Herbart (s. Werke I. 236). Unter Anderem bemerkt Herbart (XII. 121 cf. VI. 397. 402. 406. 412. 416): „Das Selbstbewußtsein hebe den Materialismus unmittelbar auf. Das System des Mat's (die Atomistik) häufe nur immer Masse zu Masse; die Welt sei aber keine Sandwüste, in der durch den Wind Sandhaufen sich häuften ohne alle Cohärenz." Es wäre nicht schwer, die schlagendsten Widerlegungen des Materialismus aus den Schriften eines Leibnitz, Kant, Fichte, Schleiermacher, Steffens, Krause, E. Reinhold, H. J. Fichte ꝛc. anzuführen, die geistvollen Gründe dieser Philosophen gegen den Materialismus sind aber von Feuerbach, C. Vogt, Moleschott, Hagen und Genossen kaum an der Oberfläche berührt, geschweige von ihnen widerlegt worden und können auch nicht widerlegt werden. Unter allen Systemen, bemerkt Hoffmann (in sr. Einl. zum IV. Bd. v. Baaders W. XV), ist das des Materialismus das sinnloseste und bei allem „esprit" ihrer Urheber die Geistlosigkeit selbst! — Feuerbach sagt Hoffmann weiter, hat durch sein Herabsinken zum Sensualismus und Mat's seine ausgezeichnete Begabung entadelt. Tiefer kann ein deutscher Philosoph nicht sinken, als Feuerbach gesunken ist in seiner Abhandlung: die Naturwissenschaft u. Revolution, in d. Blättern für literar. Unterhalt. (1850. Nr. 268—271), in welchen er die Nahrung für das Band und die Identität von Geist und Natur erklärt u. behauptet, wo kein Fett, da sei kein Fleisch, und wo diese nicht, kein Hirn und kein Geist. Ohne Phosphor im Hirn sei kein Gedanke, der Phosphor denke in uns und darum sehe es noch so dunkel in der Welt aus, weil unsere größten Denker keinen Phosphor im Kopfe gehabt hätten. — Mit ausnehmendem Leichtsinn und ausgesuchter Frivolität sekundirt dem

dem Mat's das traurige Zeugniß: Er hat in seiner absoluten Consequenz nie die höchste Stufe seiner Ausbildung erlangen und dadurch die Wahrheit seines Prinzips erweisen können... Er zerfällt in sich selbst, indem er gedrängt durch die manichfachsten geistigen Erscheinungen diese aus der Materie ableiten will und dann doch ihnen eine, wenn auch nicht offen bekannte, doch aus seinen Deduktionen hervorleuchtende Coordination mit der Materie einräumen muß. Die consequente Durchführung des Materialismus kann kein anderes Resultat haben als dieses, daß keine Consequenz in ihm ist; abgesehen davon, daß, wie Böhner (p. 259) hervorhebt, der Materialist nie auf das „wie" antwortet, Alles ist bei ihm dennoch so!

Nach diesen allgemeinen Bemerkungen wollen wir mit Hoffmann [1]) dem Materialismus einige Fragen und Punkte entgegenhalten, die er weder zu beantworten, noch zu überwinden weiß und wodurch die Unzulässigkeit und Unwahrheit seines Grundprinzips klar dargelegt erscheinen muß. Daß mit dem Falle des Grundprinzips auch alle Consequenzen, die von demselben auf anthropologische Gegenstände gemacht werden, wofür eigentlich unsere Abhandlung sich zunächst interessirt, fallen müssen, erhellt wohl von selbst.

Es wird Jedermann zugeben, daß der strenge Materialismus absolute Atomistik ist; oder sollte ein monistischer Materialismus denkbar sein, d. h. ein System, welchem die Behauptung zu Grunde läge, es gebe nur Eine Substanz und diese Eine Substanz sei die Materie, welche sich in den Erscheinungen des Natürlichen und Geistigen unendlich differenzire, aber in allen die Eine, unendliche und unveränderliche Materie sei. — Die Annahme einer absoluten, alleinigen, alle Dinge selbst seienden Materie ist aber widersinnig, denn um alle Materie und alle Formationen und Wirkungsweisen der Materie zu sein, müßte sie keine endliche, keine bestimmte Materie, sondern eine unendliche und unbestimmte allgemeine Materie sein;

Mat's Feuerbachs der espritreiche C. Vogt vorzügl. in s. Schr. „Bilder aus dem Thierleben" Frankf. 1852 — „Untergegangene Schöpfungen" und „Thierseelen von naturwissenschaftlicher Seite her". Was soll man von dem wissenschaftlichen Ernst und der Geistestiefe eines Menschen halten, der, wie es Vogt thut, sagen kann, Gottes Dasein anzunehmen, sei Unsinn, die Zurechnungsfähigkeit des Menschen zu behaupten, sei Unsinn, die Fortdauer der menschlichen Seelen zu glauben, sei Unsinn! — Der denkfaule „gebildete Pöbel" betet dieß nach und weiß nicht warum. — Doch Feuerbachs Sensualismus wurde jüngst mit Meisterhand von J. H. Fichte (Zeitschr. für Philos. v. Fichte Ulrici XXII. 1. p. 167 ff.) in sr. Hohlheit dargelegt, aber wahrhaft wissenschaftlich vernichtet hat diesen sich aufspreizenden, eitlen Materialismus der Philosoph C. Phil. Fischer in sr. Schr. „Die Unwahrheit des Sensualismus und Mat's mit bes. Rücksicht auf die Schriften von Feuerbach, Vogt und Moleschott. Erlangen 1853. — Selbst ein Schopenhauer äußert sich, daß aller Naturalismus nicht über die Schale der Natur hinauskommt und in den Kern der Natur nicht eindringt (Die Welt als Wille II. 179). Vollends widersinnig erscheint auch ihm der Materialismus (l. c. I. 43. 307. II. 173. ꝛc. cf. Parerga II. 89. 127).

[1]) Einl. z. IV. Bd. v. Baaders W. III ff.

allein eine allgemeine Materie ist keine Materie mehr. Ein System, welches wahrhaft monistisch ist, kann nicht materialistisch sein, obgleich freilich in trüben Köpfen sich die heterogensten Dinge wild unter einander mischen können. Auch eine sog. natura naturans oder der vom Materialismus zu unterscheidende Naturalismus ist, wie wir später sehen werden, unzulässig. — Nach dem strengen Materialismus nun oder der absoluten Atomistik gibt es kein einziges, allbegründendes, alleinfassendes und allbeherrschendes Wesen, wäre es auch bloß Naturwesen, sondern die Atome sind schlechtweg und, wiefern sie weder durch ein höheres Wesen (dergleichen es gar nicht gibt), noch gegenseitig durch einander (was absurd wäre) sind, absolut. Es gibt also hier einen Ueberfluß von angeblich absoluten Wesen und eben darum keine wahre Absolutheit, da die Absolutheit Einzigkeit des Wesens und des Daseins einschließt und nicht einmal zweien verschiedenen Wesen, geschweige einer unermeßlichen Anzahl von Wesen zukommen kann. Der Materialist würde hier vermuthlich einwenden, Niemand als der Atomistiker wisse besser, daß Atome nur begrenzte Wesen sein können, begrenzt in Rücksicht der Quantität wie der Qualität. Der Atomistiker schreibe den Atomen nur Absolutheit der Existenz zu, wenn man das schlechthin, unbedingt und unaufheblich Existiren Absolutheit der Existenz nennen wolle. Seien Atome, so seien sie nothwendig weder erschaffen, noch vernichtbar, folglich ewig, folglich schlechthin, folglich absolut. *Aber* möchte uns der Atomistiker doch begreiflich machen, wie Wesen, welche in Allem dem, *was* sie sind, so sehr begrenzt sind, doch darin, *daß* sie sind, unbegrenzt und unbedingt sein sollen. Möchte er uns doch zeigen, daß es nicht absurd ist, die Absolutheit der Qualität von der Absolutheit der Existenz trennen zu wollen. Die Atomistik hat darüber noch kein einziges verständliches und verständiges Wort beigebracht, wie sich denn die Veränderlichkeit der Kraftäußerungen der Atome mit der vorausgesetzten Unveränderlichkeit ihrer Substanz vertrage. Solange hier kein Aufschluß gegeben wird, ist *absolute Atomistik ein Phantom!*

Sehr gut bemerkt *Friedr. Arnold* in seiner Schrift „über Verhältniß der Kraft und Materie in thierischen Organismen" p. 5: Die Annahme, daß alles Existirende bloße Materie, daß die Materie das Erste und Ursprüngliche, daß das Geistige ein bloßes Produkt des Körperlichen sei, ist eben so willkürlich als die Annahme einer absoluten Kraft als eines selbstständigen Dinges, denn hier wird für den Begriff der Materie zum Theil der Begriff von Kraft gesetzt und dort für den Begriff der Causalität zum Theil der Begriff der Substantialität genommen. Der Materialismus, dem nur die Materie das Wesentliche und Ewige ist, geht von eben so willkürlichen Voraussetzungen aus, wie der Spiritualismus, der nur in der Kraft das Ursprüngliche und Unvergängliche sieht. Zwischen beiden Annahmen waltet eigentlich nur der Unterschied, meint der Verfasser, daß man eine Kraft nur an ihren Wirkungen erkennen, eine Materie aber unmittelbar sinnlich wahrnehmen kann.

Gegenüber der Atomistik gibt Arnold (Verhältniß der Kraft p. 6) die

richtige Definition von Materie (Stoff) und Kraft; er sagt: Das Wort *Materie* als gleichbedeutend mit *Stoff* und im Gegensatz zu Kraft bezeichnet etwas Raumerfüllendes und schließt somit den Begriff der Substantialität ein[1]). Das Wort *Kraft* ist in der Naturwissenschaft in doppeltem Sinne genommen. Man versteht darunter 1) das Maß oder die Fähigkeit der Wirkungen zu einer bestimmten Größe und 2) die Ursache oder das bedingende Prinzip bestimmter Erscheinungen und Wirkungen einer Materie; in letzterem Sinne schließt es den Begriff der Causalität ein. — Die Materie als Gegenstand sinnlicher Erkenntniß ist etwas Raumerfüllendes und muß als solches mit gewissen Eigenschaften, wie Anziehung und Abstoßung, Ausdehnung, Schwere ꝛc. versehen sein, denn ohne diese Eigenschaften ist eine Materie nicht denkbar, ohne sie sind wir nicht im Stande, das Dasein einer Materie zu erkennen. Es ist somit die Materie keine bloß existirende, — keine absolut ruhige, todte, starre Masse, sondern ein mit thätigen Eigenschaften begabter Stoff. Es gibt also keine Erfüllung eines Raumes, *keine Materie ohne wirksame Eigenschaften*. Es kann daher nur wirkende, aber keine todte Materie in der Natur vorhanden sein. Wir müssen somit die Materie als das mit Kraft im Raum zu wirken Versehene anerkennen. *Materie* und *Kraft* sind mithin *untrennbar*, es gibt keine Materie ohne Kraft, aber ebensowenig eine Kraft ohne Materie.

Wenn ich dieß einerseits anerkenne, sagt der Verfasser weiter (p. 11), daß die Materie und die Kraft der Zeit nach zugleich miteinander sind, so kann ich andererseits auch nicht verkennen, *daß durch eine Materie besondere Wirkungsarten einer Kraft sich sinnlich offenbaren bevor die diesen entsprechenden Werkzeuge aus der Materie sich gesondert haben*, oder mit andern Worten, daß die Differenzirung der Kraft der Zeit nach früher ist als die Differenzirung der Materie. Der gelehrte Forscher weist dieß nun an unumstößlichen Thatsachen, wie sie in der Natur hervortreten, einzeln nach und wir können nicht umhin, ihm in seiner interessanten Untersuchung etwas weiter zu folgen, umsomehr als aus derselben *die Existenz der Seele im Gegensatz zum Leibe* gegenüber der materialistischen Auffassung als möglich und denkbar, ja als nothwendig (zu denken) nachweisen läßt, insofern aus dieser Untersuchung die Existenz der Thierseele, die ja ein Analogon und „gewissermaßen" eine Vorstufe zur Menschenseele ist, evident hervorgeht. Arnold sagt (l. c.): Willkürliche Bewegung und sinnliche Empfindung bilden für alle Thiere einen

[1]) *Gumposch* p. 28 bemerkt: Eine Materie als todter Stoff ohne Sein ist an sich nicht möglich und man wird auch in der Natur vergeblich nach einem solchen Stoff sich umsehen, der seelen- und formlos wäre. Der Kieselstein wächst, der Krystall in zusagende Flüssigkeit gebracht, entwickelt sich weiter *nach seinen inneren Gesetzen*. Und die Erden, scheinbar die rohesten und formlosesten Stoffe verbinden sich auch nach Gesetzen zu Erdkies, Erdthon, Erdkalk ꝛc. Dagegen kann man aber beziehungsweise von Materie reden. Die gekochte Pflanze, das geschlachtete Fleisch sind z. B. beziehungsweise bloße Materie für die Menschen.

gemeinsamen Charakter. Die Art und Weise, in der sich selbst die niedersten thierischen Geschöpfe, die Protozoën bewegen, zeugt nicht bloß für eine Willkürlichkeit der Bewegung, sondern auch für eine sinnliche Empfindung; denn abgesehen davon, daß eine Willkürlichkeit der Bewegung ohne sinnliche Empfindung nicht statthaft ist, sind die Bewegungen dieser Thiere der Art, daß sie eine Wahrnehmung der Umgebung entschieden anzeigen, indem sie selbst mit einer gewissen Auswahl Nahrung zu sich nehmen, ja selbst eine Empfindung für Licht und Dunkel erkennen lassen. *Wo wir aber sinnliche Empfindungen und Willensäußerungen beobachten, müssen wir auch eine Seele anerkennen*, wenn auch nur eine Seele auf der niedersten Stufe der Entwicklung. — Das System nun im thierischen Organismus, welches die sinnlichen Warnehmungen und die willkürlichen Bewegungen sowie die Seelenäußerungen überhaupt vermittelt, ist das Nervensystem mit den Sinnes- und Bewegungswerkzeugen. Ein Nervensystem müßte somit in jedem Thiere sich vorfinden, im Falle die eigenthümlichen Wirkungsarten der Kraft durch die besonderen Formen der Materie, also hier die psychischen Wirkungen durch die Existenz einer gesonderten Nervenmasse erst bedingt sind. Die Protozoën (Infusorien und Rhizopoden) sowie die Hydroiden zeigen Empfindung und willkürliche Bewegung und besitzen in ihrer Leibesmasse kein gesondertes Nervensystem. Sie haben Empfänglichkeit für verschiedene Sinneseindrücke ohne eigene Sinnesorgane, sie vollführen Bewegungen ohne gesonderte contraktile Fasern. Die äußere und innere Vermittlung der Empfindungen und Bewegungen kann bei diesen Thieren nur durch die Leibesmasse überhaupt, die aller histologisch gesonderten Gewebe, namentlich der Nerven und der Muskeln entbehrt, bewirkt werden. Der ganze Körper dieser Thiere besteht aus einer Summe gleichartiger Theile und jeder Theil ist mit verschiedenen Eigenschaften d. h. mit leiblichen und psychischen Wirkungen und Kräften versehen, ohne daß sich durch unsere Sinne eine materielle und formelle Differenz nachweisen läßt. Daher begreiflich, daß solche niedere Thiere theilbar sind und daß jeder Theil und selbst jedes Stückchen eines Theiles somatische und psychische Eigenschaften besitzt und in dieser doppelten Hinsicht als Individuum leben und sich entwickeln kann. Diese in so hohem Grade interessante Thatsache, daß es Thiere mit sinnlichen Empfindungen und Willensäußerungen ohne ein Nervensystem also ohne ein räumlich gesondertes Seelenorgan gibt, kann durch die Voraussetzung, es seien die Nervenelemente in der Leibesmasse vorhanden, aber mit unseren Hilfsmitteln nicht nachweisbar, nicht erschüttert werden; denn wir müssen, da alle neueren objektiven Forscher eine gesonderte Nervenmasse in diesen Thieren nicht nachzuweisen vermögen, vom objektiven Standpunkt jeden auf Vermuthungen sich stützenden Einwand entschieden zurückweisen. Dazu kommt nun noch, daß die embryologischen Forschungen an höheren mit Nerven und Muskeln versehenen Thieren ganz dasselbe Ergebniß liefern. So z. B. zeigen die Larven von Fröschen Empfindungen und Bewegungen bereits zu einer Zeit, in der die späteren histologischen Formtheile der Nerven

und Muskeln noch nicht gebildet sind, sondern die ganze Masse des Thieres aus ziemlich gleichartigen Theilen besteht. Desgleichen pulsirt das Herz des Hühnchens im Ei schon zu einer Zeit, in der man weder Nerven- noch Muskelfasern in diesem Organe nachzuweisen vermag.

Der nächste Schluß, den ich aus diesem auf Beobachtungen sich stützenden Satze zu ziehen mich für berechtigt halte, ist der, daß die Wirkungsarten der Kraft nicht erst durch die besonderen Formen der Materie gegeben sind, sondern daß vielmehr die Kraftwirkungen die andere Lagerung und Mischung der Moleküle erst setzen müssen, um sich durch sie in vollkommener Weise offenbaren zu können, daß somit der Grund der eigenthümlichen Wirkungen der Organismen nicht in den Formen der organischen Materie, sondern in den Wirkungsarten des bedingenden Prinzips dieser gesucht werden muß. — Arnold weist ferner (p. 13 ff.) nach, daß die Organismen keine bloßen Aggregate von mechanischen und chemischen Prozessen und blind wirkenden Kräften sind; wir brechen hier ab und weisen bloß darauf hin, daß somit eine Identificirung von Geist und Körper nach dem Vorausgegebenen nicht gerechtfertigt ist, wenn eine solche nicht einmal für Kraft und Stoff im Allgemeinen existirt; später müssen wir noch einmal auf diesen Punkt zurückkommen.

§. 3. Der Naturalismus.

Wir fassen ferner den naturalistischen Standpunkt, der vom materialistischen wohl zu unterscheiden ist, in's Auge und müssen uns der Wichtigkeit der Sache halber über den Naturalismus etwas weiter verbreiten. Wenn es sich auch nach Obigem widerspricht, könnte man meinen, eine absolute unendliche allgemeine Materie anzunehmen, so enthält es doch keinen Widerspruch, eine absolute, unendliche, allhervorbringende und allbegründende Natur anzunehmen als unendliche natura naturans im Unterschiede der natura naturata als des Inbegriffs der Gestaltungen der natura naturans. Alles wird von diesem Standpunkt aus gesagt, ist Natur und Naturwirkung. Die natura naturans ist selber nicht Materie, aber sie ist Materie bildend. Ihrem Wesen nach ist sie übermateriell, aber ihre aus ihrem Wesen erfolgenden unendlichen Offenbarungen, Erscheinungen oder Hervorbringungen sind obgleich in unendlich unterschiedenen Stufen, Graden und Weisen nothwendig materiell, darum aber nicht todte, kraftlose, sondern kraftdurchdrungene Erscheinungen. Kraft und Materie sind durchaus nicht dualistisch zu fassen, sondern sie sind im Wesen eins und nur beziehungsweise verschieden. Materie ist die Erscheinung der Kraft, die Kraft ist das Wesen der Materie, es gibt keine materielose Kraft und keine kraftlose Materie. Die Kräfte der Materie, die als ruhend gedachte Vermögen genannt werden können, sind unendlich manichfaltig, unermeßlich und staunenswürdig.

Ein Blick in die Unermeßlichkeit des Weltalls belehrt uns von der

unüberseh̃baren Manichfaltigkeit der Gestaltungen der Materie und der Wirkungen ihrer Kräfte. Je weniger sich den Fortschritten der Astronomen die Annahme bestätigt hat, daß die übrige Gestirnwelt nichts als eine in's Endlose fortgehende Wiederholung unseres Sonnensystems sei, je mehr sich vielmehr ihnen die überraschendste Manichfaltigkeit in der Gruppirung und Gestaltung der Gestirnwelt aufgeschlossen hat, um so leuchtender tritt die Wahrheit der Behauptung hervor, daß die Vermögen und Kräfte der Materie in's Unermeßliche gehen. Welche überschwenglich staunenswürdige Manichfaltigkeit der Kräfte der Materie würde sich uns erst enthüllen, wenn uns ein Blick in die besonderen Formationen der unzähligen Gestirne vergönnt wäre[1])! ... Unläugbar kommt der Materie (der natura naturata) das Vermögen zu, sich unter bestimmten Bedingungen zu Krystallen zu formiren, unter anderen sich zu Organismen zu gestalten, als Pflanze ein wachsthümliches Leben zu vollziehen und als Thier sich frei im Raume zu bewegen, sich und Anderes zu empfinden, vorzustellen, Erinnerung zu haben, Erfahrungen zu machen, Erfahrungsvorstellungen zu combiniren, sich so oder anders zu entschließen und seinen Vorstellungen und Entschließungen gemäß seine Glieder zu gebrauchen, sich zu bewegen und so oder anders zu agiren. Man muß doch wohl berechtigt sein, ein Naturwesen, welches sich und Anderes sich vorstellt, ein bewußtes Wesen zu nennen, und wenn auch nur ein einziges so bewußtes Wesen sich auffinden ließe, welches einer gewissen Entwicklung seines Bewußtseins, einer Vervollkommnung seiner Vorstellungen, einer Beziehung wenigstens mancher seiner Beobachtungen auf einander, einer Combination seiner Erfahrung sich fähig erwiesen hätte, so müßte man ihm unumgänglich in irgend einem Grade das Vermögen des Denkens zugestehen. Nun aber zeigen zum wenigsten die höchst organisirten Wirbelthierklassen sich, wenn auch in unterschiedenen Stufen und Graden, im Besitze des genannten Vermögens; es ist also unläugbar, daß Naturwesen das Vermögen des Vorstellens, Bewußtseins, Denkens besitzen, sowie des Wollens und Empfindens. Da aber ein Wirbelthier ein Naturwesen ist, so ist hiemit erwiesen, daß ein Naturwesen bewußt zu sein, zu denken, zu wollen und zu empfinden vermag. Da aber Kraft und Materie nicht bloß nicht zu trennen, sondern im Wesen eins und dasselbe sind, nur wie Inneres und Aeußeres, wie Wesen und Erscheinung verschieden, so kann, darf und muß gesagt werden, daß die Denkkraft, Willenskraft und Empfindungskraft eine Naturkraft ist, und die Behauptung, daß die Materie (natura naturata) Denkkraft habe oder in gewissen complicirten Zuständen denken könne, hat nichts Auffälliges mehr und enthält nicht im mindesten einen Widerspruch. — Was nun den Menschen betrifft, so charakterisirt ihn schon seine mate-

[1]) Wir erlauben uns hier schon zu bemerken, daß auf diesem Gebiete zahllose Hypothesen wuchern z. B. hielt man die sog. Nebelflecken für Aggregate von Sternen, die Spektralanalyse hat aber bekanntlich herausgestellt, daß es nur „Gaskörper" sind. Dazu kommen die Beobachtungen bei der Sonnenfinsterniß im August 1868.

rielle Leiblichkeit als Naturwesen. Wie kann ein Wesen, welches seine Entstehung einem Naturprozeß, der Zeugung, verdankt, welches aus der Bewußtlosigkeit sich allmählig zum Bewußtsein erhebt und, nachdem es bei nicht wesentlich beeinträchtigter Entwicklung den Höhepunkt seiner Ausbildung erreicht hat, allmählig bis zu seiner Auflösung wieder rückwärts geht und welches endlich Bewußtsein nur hat in der Einheit mit seiner Leiblichkeit, etwas Anderes als ein Naturwesen sein? Man werfe doch nur einen Blick auf die Aehnlichkeit der höheren Thierklassen mit dem Menschen, auf die zwischen jenen und diesem stattfindende Gleichheit der Gesetze und der Bedingungen in Rücksicht der Erzeugung, auf die Stadien des menschlichen Embryonallebens, auf die Mißbildungen und Mißgeburten, auf die Abhängigkeit der Aeußerungen des Bewußtseins von der Organisation des Gehirnnervensystems, auf die Bedingtheit der gesammten geistigen Entwicklung von den tellurischen und solaren wie kosmischen Einflüssen ꝛc., um den Menschen, obgleich er die Krone und der Gipfelpunkt der irdischen Geschöpfe ist, als ein Naturwesen zu erkennen. Wie der Mensch auf einer höheren Stufe der leiblichen Organisation steht, so ist auch sein Bewußtsein, seine Denk-, Willens- und Empfindungskraft vollkommener, weiter, freier und reicher als sie bei den Thieren angetroffen werden, aber dieser Unterschied ist kein Wesensunterschied, sondern ein Gradunterschied. Ist die Denkkraft des Thieres eine Naturkraft, so ist es auch die des Menschen und der Mensch ist so gut ein Naturwesen wie das Thier[1]). Wer sich mit dem Scheine zu begnügen gewohnt ist, bemerkt nun aber Hoffmann weiter, der kann diese Gründe des Naturalismus allenfalls schlagend und unwiderleglich zu finden meinen, nicht aber derjenige, welcher den Dingen tiefer auf den Grund zu sehen weiß.

Die Annahme einer absoluten, unendlichen, allhervorbringenden und allbegründenden Natur (natura naturans) ist aber 1) nicht die einzig mögliche, die Erscheinungen wirklich und vollständig erklärende, und enthält 2) einen ganzen Knäuel von Widersprüchen. Die natura naturans soll unveränderlich sein und erscheint doch in lauter veränderlichen endlichen Dingen, sie soll schlechthin immateriell sein und wirkt doch nichts als Materien wenn auch kraftdurchdrungene Materien, sie soll Wesen und Quell der Gesetzlichkeit und Vernünftigkeit aller Dinge sein, ohne Bewußtsein ihrer Vernünftigkeit zu haben, sie soll Wesen und Quell aller Wirksamkeit, aller Strebungen, alles Wollens ihrer Hervorbringungen sein, ohne selbst Wille zu sein und Willen zu haben, sie soll Wesen und Ursprung alles Denkens und Erkennens sein, ohne selbst zu denken und zu erkennen, Wesen und Ursprung aller Sittlichkeit und aller Gesetze der Sittlichkeit, ohne selbst etwas davon zu wissen und zu ahnen[2]). Es ist daher streng erweisbar und er-

[1]) Hoffmann Einleitung zum IV. Bd. der W. Baaders IV. folg. cf. Ursprung des Menschen, Frohschammer Christenth. und Naturwissensch. (s. oben). — [2]) Der Materialist bildet sich ein, bemerkt Baader richtig (Weltalter v. Hoffmann p. 236), daß

wiesen, daß die Annahme einer natura naturans als des absoluten Wesens ein widersinniger Gedanke ist und daß die Vorstellung einer bewußtlosen und in diesem Sinne vernunftlosen Vernunft um nichts besser ist als das hölzerne Eisen, der viereckige Cirkel oder das Messer, welchem Griff und Klinge fehlt (l. c.).

Wir halten fest, daß Gott absoluter Urgeist und das Universum Schöpfung des absoluten Geistes ist, eine Behauptung, die, wie Hoffmann bemerkt, keineswegs auf bloßem Glauben beruht, sondern auf streng wissenschaftlichen und unwiderleglichen Gründen. Ist aber dieses, so hat der materialistische wie der naturalistische Erklärungsversuch des menschlichen Geistes allen Sinn und alle Bedeutung verloren. Denn wenn die gesammte endliche Natur Schöpfung des Urgeistes ist, so kann sie in ihrem Wesen nicht absolut ungeistig sein; und müßte also der menschliche Geist auch unmittelbar aus ihr abgeleitet werden, so würde doch nicht das Geistige aus dem absolut Ungeistigen und mittelbar doch immer der menschliche Geist aus dem absoluten Geiste abgeleitet werden. Allein *der menschliche Geist entspringt überhaupt nicht aus der Natur, sondern tritt nur durch die Vermittlung der Natur in die Erscheinung und wenn ihm eine gewisse Verwandtschaft mit der Natur eignet, so ist Verwandtschaft nicht Identität* (!) und jene Verwandtschaft zieht den Geist nicht zum Ungeistigen herab, sondern erhebt nur die Natur in die Sphäre der Geistigkeit, ohne sie darum dem Geiste selbst gleichzustellen. Eben weil es keine absolut todte, starre, kraftlose Materie (also keine Atome) und keine absolut träge Masse gibt, eben weil Kraft und Materie (im weiteren Sinne) nicht dualistisch zu fassen sind, sondern als im Grunde eins und nur beziehungsweise verschieden, eben weil die Materie nur die Erscheinung der Kraft, die Kraft das Wesen der Materie ist, und weil es keine materielose (wesenlose) Natur-Kraft und keine kraftlose Materie gibt, eben darum erweist sie sich als Schöpfung des absoluten Urgeistes. Wie sollte es daher anders sein, als daß sich die Kräfte der Materie unermeßlich manichfaltig zeigen und zur Hervorbringung der wundervollsten Gestaltungen und Bildungen geeignet. Wenn die vollkommensten Hervorbringungen der Natur, welche wir kennen, die Thiere, eine Art von Bewußtsein und von Willen zeigen, so beweist dieß nur, daß Bewußtsein und Wille dem Wesen der Natur überhaupt nicht so unendlich fremd sein können, wie sich die gemeine Meinung vorstellt, und daß wir uns vielmehr gezwungen sehen, vermöge der inneren Einheit aller Naturwesen als Glieder des einen

---

die Materie, Himmel und Erde, auch dann bestünde, wenn kein Leben wäre; allein wenn gleich wie der Wissende abstrakt vom Gewußten so die Seele abstrakt vom Beseelten nichts ist, so erzeugt doch nicht das Selbstlose das Selbstische, das Todte das Lebende, die nichtintelligente Natur den Geist oder gar die Materie den Geist, sondern die gesammte nichtintelligente Natur, die gesammte materielle Welt, Himmel und Erde verschwänden in Nichts, wenn man den Geist und das Leben in ihnen erlöschen machen könnte. Mens agitat molem.

großen Natursystems auch allen übrigen Naturwesen bis herab zu dem kleinsten Stäubchen Kräfte beizulegen, welche nur dem Grade nach vom Bewußtsein und Willen der Thiere verschieden genannt werden können.

Die materielle Leiblichkeit ferner charakterisirt den Menschen keineswegs als Naturwesen, am allerwenigsten als Naturwesen im Sinne des Materialismus oder Naturalismus. *Der menschliche Geist kann aus der Natur in keiner Weise erklärt werden.* Es soll noch, sagt Beneke[1]), das erste verständliche Wort darüber geredet werden, in welcher Art die Gedanken oder andere psychische Entwickelungen durch die leibliche Organisation gewirkt werden. Was man in dieser Beziehung von Gehirnfibern, welche in Schwingungen gerathen sollen, oder von einem Nervengeiste, der von den Enden der Nerven nach dem Gehirn hinfließe ꝛc. geredet hat, entbehrt aller Begründung durch Erfahrungen. Nicht nur dieses aber, sondern selbst wenn wir hievon ganz absehen und den Anhängern der materialistischen Ansicht völlig freie Hand lassen, zu dichten, was sie wollen, sind sie nicht einmal im Stande, irgendwie die Möglichkeit einer solchen Entstehungsweise des Psychischen zu erdenken. — Weiterhin hat Beneke nachgewiesen, daß die Grundnatur der menschlichen Seele durchgängige Geistigkeit und durchgängige Selbstthätigkeit sei, denn alles Räumliche oder sonstige Materielle wird uns gegeben durch die Auffassungen der äußeren Sinne. *Die menschliche Seele aber läßt sich unmittelbar weder sehen, noch hören, noch tasten, noch sonst in Empfindungen der äußeren Sinne auffassen; wir fassen sie auf lediglich durch das Selbstbewußtsein!* Dieses zeigt uns von räumlicher Ausdehnung, von räumlichen Stellungen, von räumlichen Veränderungen, von materiellen Mischungen, Aggregatzuständen, Zusammen- und Gegenwirkungen ꝛc. nicht das Mindeste.

Die Seele ist aber auch nicht, wie einige Psychologen wollen, nur theilweise geistig. Eine Grenzscheidung zwischen Verstand, Vernunft als geistigen gegenüber der Empfindung, Einbildungskraft, Begierden als sinnlichen Thätigkeiten ist unstatthaft, vielmehr ist mit Beneke festzuhalten, daß Geistiges und Sinnliches denselben Ursprung hat. Die Seele ist also durch und durch geistiger Natur; auch ihre sinnlichen Kräfte und Entwicklungen sind geistiger Art und es ist gewiß, daß kein Thier jemals eine solche Sinnenempfindung wie ein Mensch zu bilden im Stande ist. Ist aber schon die Sinnenempfindung des Thieres nur ein Analogon der menschlichen, so sind nur um so gewisser die Aeußerungen eines gewissen Verstandes, Willens und Gemüthes der Thiere nur Analoga der menschlichen und es kann Verstand, Wille und Gemüth den Thieren in der eigentlichen und strengeren

---

[1]) System der Metaphysik und Religionsphilos. aus d. natürlichen Grundverhältnissen des menschl. Geistes abgeleitet. Berlin 1840. p. 402. cf. dessen Werke: „Das Verhältniß v. Seele und Leib" Göttingen 1826. p. 126. 239. und „Die neue Psychologie" 1845. p. 3.

Bedeutung dieser Ausdrücke nicht beigelegt werden. Nur ist nicht zu verkennen, daß auch nicht einmal diese Analoga möglich wären, wenn Geist und Natur, Mensch und Thier, Seele und Leib ihrem Grundwesen nach absolut entgegengesetzt wären und nicht vielmehr unter sich verwandt. Diese Verwandtschaft wird schon durch die Erfahrung bewiesen, daß es keine Gattung von leiblichen Entwicklungen gibt, welche nicht unter gewissen Umständen Bewußtsein ausbildeten [1]). ... Was ferner die Behauptung des Naturalismus betrifft, daß die menschliche Seele ihre Entstehung einem Naturprozeß, der Zeugung zu verdanken habe, so ist sie eine ganz oberflächliche, da die menschliche Zeugung jedenfalls kein bloßer Naturprozeß ist, sondern zugleich ein psychischer.

Die allmählige Erhebung der menschlichen Seele aus Bewußtlosigkeit zum Bewußtsein benimmt dem Charakter ihrer Geistigkeit nichts, da ein bedingtes Wesen nicht von Ewigkeit fix und fertig sein kann und somit alle bedingten Wesen, also auch die geistigen, nothwendig einer Entwicklung unterliegen. Beneke hebt hervor (s. Hoffmanns Einl. XIII), daß diese Entwicklung aus Bewußtlosigkeit dennoch keine Entwicklung aus purer Passivität, noch weniger aus Materialität ist; denn die Urvermögen der Seele sind auch schon von allen Eindrücken oder grundwesentlich mit einem Aufstreben, einer Spannung behaftet; und aller Aktivität also, welche die Außendinge gegen uns ausüben, geht eine Aktivität von Seite unserer Seele voran [2]). Die Seele also ist durch und durch selbstthätig. Gleich gehaltlos sind die Behauptungen des Naturalismus von dem allmähligen Rückgang der entwickelten Seele und deren endlicher Auflösung; denn der angebliche Rückgang der menschlichen Seele mit dem fortschreitenden Alter ist nur ein äußerer, der das höhere Wesen der Seele nicht betrifft und den wesentlichen inneren Fortschritt der Seele nicht zu hemmen vermag [3]) und die vermeintliche endliche Auflösung der menschlichen Seele ist eine naturalistische Fabel, welche für denjenigen allen Sinn und alle Bedeutung verloren hat, der die Immaterialität und Selbstständigkeit

---

[1]) cf. Beneke pragmat. Psychologie I. 21. Lehrb. der Psychol. als Naturwissensch. 2te Aufl. p. 34. System der Metaphysik p. 102 ff. 192 ꝛc. — [2]) pragm. Psychol. p. 33. — [3]) siehe weiter unten: Tod, Schlaf ꝛc. In dieser Bez. bemerkt u. A. Göschel (Bew. f. d. Unstk. p. 30): Die empirische Wahrnehmung, daß die Seele im Leibe und mit dem Leibe abnimmt, bis sie endlich wie ein Licht erlischt — woraus auch La Mettrie nebst allen Materialisten auf die Sterblichkeit der Seele schließt, — diese Erfahrung, welche gelegentlich auch den hochfahrendsten Spiritualismus niederschlägt, kann nur die Theilnahme der Seele an diesem Leibe während ihrer Verbindung mit ihm beweisen d. h. die Seele nimmt nur äußerlich ab, aber sie selbst ist nicht äußerlich; sie erlischt nicht selbst, sondern diese Aeußerung erlischt, nachdem sie ihren Dienst verrichtet hat. Der Körper ist das Organ der Seele, aber auch die zeitige Schranke, darum hemmt er sie auch, indem er ihr dient. Wenn der Diener schwach wird, so leidet auch die Herrschaft darunter; mit der Auflösung des Körpers wird aber die Seele wieder frei, nun regt sie sich wieder, die Schwingen wieder zu heben und zu regen. cf. Plato's Phaedon.

der menschlichen Seele begriffen hat und tiefer in die ethische Natur des Menschen eingedrungen ist.

Die Folgerungen des Naturalismus aus der Aehnlichkeit der höheren Thierklassen mit dem Menschen und was damit zusammenhängt, erledigen sich aus der Einsicht in die Einheit und Zusammenstimmung des irdischen Schöpfungssystems. Daß der Mensch, auch nur leiblich betrachtet, nicht in eine Reihe mit den Thieren zu stellen sei, hat besonders Krause nachgewiesen und haben nach ihm mehrere hervorragende Naturforscher wie Carus, Ehrenberg, R. Wagner, Kaupp weiter ausgeführt[1]). Um wie viel weniger kann die menschliche Seele als ein Naturprodukt oder als eine Thätigkeits- und Erscheinungsform natürlicher Kräfte betrachtet werden! —

So schließen wir mit den Worten Baader's: Man schreibt soviel vom hellen Naturlichte, von einer Offenbarung Gottes in und durch Natur, aber ja nur in der Elementarnatur, in der Natur des Ungeziefers und Thiergeschmeißes auf Erden, aber bei Leibe nicht in und durch die Menschennatur, welche doch Krone und sichtbarer Zweck der gesammten materiellen Schöpfung ist ... Man deklamirt über die Schönheit, Zierlichkeit, Angemessenheit, das Plan- und Sinnreiche der materiellen Welt, dieses Schaugerüstes und Schauplatzes des großen Drama's der Menschengeschichte; aber im Spiele des Drama's selbst will man gar keine Leitung, Führung desselben Einen großen Geistes der Natur, keine Theokratie anerkennen. Natur! Ist sie etwas Anderes als Magd des Herrn, Gewand, Rückseite der Gottheit, wie sie Moses gezeigt ward? Wie? Ueber dieses Gewand, Mittel, Werkzeug, Organ der Gottheit sollte diese Gottheit keine weitere Macht und Willkühr haben, dergleichen doch der Töpfer hat, welcher sein einmal mit Plan und Absicht aus Lehm gebildetes Geschöpf, den Topf, nach Belieben und Gutbefinden ändern kann? Ist es doch derselbe Eine Gott, der Beides, die Erscheinungen und die Geisterwelt, in seiner Hand lenkt, wie Ströme des Wassers, und ohne Zweifel doch zu einem und demselben Zweck. Und wer wird dem Geiste Gottes Gesetze vorschreiben, hier oder dort zu wehen? jetzt als seines Boten und Wirkers in der Erscheinungswelt sich eines den Dünsten des Meeres entsprungenen Sturmwindes, jetzt sich des erleuchteten Geistes eines Propheten zu bedienen[2])?

§. 4. Der Pantheismus.

Wie durch den Materialismus, so erfährt auch durch den Pantheismus überhaupt die Unsterblichkeitsidee eine systematische Leugnung. Deßhalb müssen wir dieses System in genauere Untersuchung ziehen. Pantheismus

[1]) Krause Vorlesungen über die psychische Anthropologie p. 289 ff. cf. dagegen Frohschammer Christenth. u. Naturwissensch. Urspr. des Menschengeschl. — Man vergl. außerdem (unten) „menschl. und thierischer Organismus". — [2]) cf. Hoffmann Weltalter p. 69.

bezeichnet diejenige Anschauungsweise, nach welcher das Pan(πᾶν)=Ganze der Dinge die Gottheit ist oder besser, nach welcher die Einheit der weltlichen Existenzen und zwar aller weltlichen Existenzen mit der Gottheit identificirt wird. Der Pantheismus ist geschichtlich in einer Vielheit von Formen aufgetreten, die aber keine coordinirten Einseitigkeiten, sondern wesentlich solche Bestimmtheiten ausdrücken, welche in einem Stufen= und Rangverhältniß, mithin in einer logischen Aufeinanderfolge zu einander stehen und so finden wir: 1) einen mechanischen oder materialistischen Pantheismus, nach welchem die Einheit aller weltlichen Existenzen als eine rein mechanische betrachtet und das Dasein der geistigen Existenzen gänzlich geläugnet wird; von diesem haben wir im Vorhergehenden bereits gehandelt. 2) Den unitarischen Pantheismus, welcher die Vielheit der Existenzen negirt, von derselben gänzlich abstrahirt, und die darüber als erhabene Einheit gedachte Gottheit für einzig wesenvoll, die Welt für wesenlos bezeichnet. 3) Den dynamischen Pantheismus, nach welchem die weltliche Vielheit nicht als eine reale, sondern nur als real=mögliche, dynamische begriffen, und als göttliche Einheit gesetzt wird. 4) Der psychische Pantheismus, welcher eine seelische Einheit annimmt, in welchem Falle die Totalität der weltlichen Existenz der große und allgemeine Organismus ist, dessen seelisches Lebensprinzip (Weltseele) sie bildet. 5) Den ethischen Pantheismus, nach welchem das Dasein einer natürlichen Außenwelt gänzlich geläugnet und gelehrt wird, daß die Gottheit mit der Einheit der Ich oder Geister zusammenfalle, die Einheit wesentlich nur durch eine sittliche Idee zu Stande komme; endlich 6) den logischen Pantheismus, welcher die Einheit der weltlichen Existenzen so bestimmt, daß sie die Bedeutung des allgemeinen Wesens der weltlichen Existenzen der natürlichen wie der geistigen hat, und als allgemeine Weltvernunft dargestellt wird [1]).

---

[1]) cf. Weißenborn, Vorles. über Pantheismus p. 9 ff. — Nach Hoffmann (Panth's u. Theism. p. 15 ff.) zerfällt der Pantheismus in zwei Hauptformen: Pantheismus der Unpersönlichkeit des Absoluten und Pantheismus der Persönlichkeit des Absoluten. Beiden gemeinschaftlich ist der Grundgedanke der Wesenseinheit des Absoluten und der Welt. Diese Wesenseinheit halten beide für eine durchaus unwiderlegliche Vernunftwahrheit. Die erstgenannte Form des Pantheismus zerfällt in mehrere Unterformen, die zunächst auf drei zurückgeführt werden können: Je nachdem das Reale über das Ideale, oder das Ideale über das Reale das Uebergewicht erhält, oder endlich das Reale und das Ideale als die beiden gleichwichtigen Momente oder Seiten des indifferent Absoluten aufgefaßt werden, wird die erstgenannte Form des Pantheismus entweder als realistischer (naturalistischer) oder als idealistischer oder als indifferentistischer Pantheismus auftreten. Der Unterschied dieser Formen ist nur relativ, in der Wurzel sind sie eins, sofern sie alle drei ein von der Welt grundverschiedenes göttliches Wesen läugnen, und das Absolute sich in der gesammten Weltwirklichkeit darstellen lassen. Das Absolute ist ihnen nothwendig, es existirt und verwirklicht sich, aber nur in der Gesammtweltwirklichkeit. Da das Absolute außer der Welt keine Wirklichkeit hat, so ist die Welt so ewig, wie das Absolute, ja die Welt ist selber das Absolute, nur nicht als Summe der einzelnen Weltwesen, sondern

Hier soll nicht Gegenstand der Untersuchung sein, wie dieser oder jener Pantheist die Unsterblichkeit der Seele mit dem Prinzip seines Systems zu vereinigen und diese Vereinigung zu rechtfertigen sucht [1]), sowenig wir uns auf die gleiche spezielle Untersuchung bei den andern Systemen in ausgedehnterem Maße einlassen, sondern der Geist des Systems selbst angeschaut und die Frage beantwortet werden, ob die Annahme der Unsterblichkeit der Seele in jenem Geiste liege.

Das Prinzip des eigentlichen Pantheismus ist die Idee der Einheit des Geistes und der Materie in dem Absoluten. Das Absolute manifestirt sich in dem erscheinenden Geiste (Gedanken, Idealität) und der erscheinenden Materie (Ausdehnung, Realität). So ist die Welt der unmittelbare Ausfluß des Absoluten (des göttlichen Wesens) und wird im Absoluten, in welchem Geist und Materie von Ewigkeit her Eins sind gehalten und getragen. Das Absolute muß sich aber nun der Gedankenweise dieses Systems nach auch durchgehend gemäß dem Bewußtsein darstellen und daher den Weg seiner Entwicklung in dem reflektirenden Geiste gehen. (Geiße p. 30). Wie daher der Pantheismus in dieser Gestalt von unendlichem Verstande und unendlichem Willen in dem Absoluten reden könne, ist nicht zu begreifen [2]). Denn Verstand und Wille sind ja nur Ausflüsse der Einen Manifestation des Absoluten, des Geistes (der Idealität im Absoluten), können also dem Absoluten selbst unmittelbar, denn das ist eben das Wesentliche des Absoluten nicht beigelegt werden. Die Vorsehung wird also zur starren ewigen Nothwendigkeit ohne Weisheit und Liebe. Der Mensch ist die höchste Spitze der Manifestation des Absoluten, denn der endliche Geist und der endliche Körper erscheinen im Menschen in der engsten

---

als durch alle hindurch ewig sich verwirklichende Einheit. Während die absolute Einheit in sich ewig unwandelbar verharrt, tritt sie zugleich in die unendliche Mannichfaltigkeit der Einzelwesen heraus, gewinnt in der Bewegung und Veränderung derselben ihr eigenes Leben und erhält dieses Leben in alle Ewigkeit nur dadurch, daß sie in's Unendliche hin alles Einzelne setzt, hervorbringt und gebiert, und dasselbe in den verschiedenen Stufen des gewordenen Daseins auf verschiedene Weise wieder vernichtet, zurücknimmt und verschlingt, um wieder Neues zu setzen und es wieder zu vernichten und so in alle Ewigkeit in fortgeführtem Setzen und Aufheben sich als das Eine und Alles zu erhalten und zu bethätigen. Das Absolute ist nach dieser Ansicht das ewig gebärende und ewig verschlingende (wiederkäuende) Ungeheuer, das, wie Göthe in Werther sagt, den Schauplatz des unendlichen Lebens in den Abgrund des ewig offenen Grabes verwandelt. — Mit dieser Ansicht, fährt der Verf. fort, verträgt sich weder die Annahme vom Weltzweck, noch von einer Freiheit und Verantwortlichkeit der geistigen Wesen, und es läßt sich aus ihr weder eine Sitten- noch Rechtslehre ableiten, wiewohl es an Versuchen nie fehlen kann 2c.

[1]) Dieß dürfte im historischen Theil unserer Abhandlung geschehen bei den betreffenden Systemen. cf. „Spinoza". — [2]) Ein Widerspruch ist es auch, wenn Einige (z. B. Michelet cf. Frohschammer Athen I. 590) dem Menschen die Unsterblichkeit abstreiten, und ihm doch ein absolutes Wissen zuschreiben; ebenso ist es ein Widerspruch, einem endlichen Wesen absolutes Wissen zuzuschreiben (cf. Athen I. 604 ff.).

Verschmelzung, in Einheit und in der möglichst gegenseitigen Durchdringung. Wer kann nach diesem Systeme von einer Unsterblichkeit der Seele consequenter Weise reden? Ist nicht alle Manifestation des Absoluten in Idealität und Realität von Ewigkeit und in ihrer Ewigkeit in das Absolute aufgenommen? Muß sie nicht, nachdem ihre endliche Erscheinung geendet ist, in das Absolute selbst als den unendlichen Urquell, welcher ewig aufnimmt und ewig ausfließt, wieder zurückkehren? Wenn der Pantheismus in dieser Gestalt dennoch die Unsterblichkeit der Seele behaupten will, so scheint diese Behauptung nur mehr aus dem ungebührlichen und in immer weiterer Entfernung von dem Uranfange (dem Prinzip) fortschreitenden Betrachten, welches endlich gar den Anfang aus dem Gesichtskreis verliert, hervorzugehen.

In der subjectiv-idealistischen Vorstellungsweise endlich sind das Ich und Gott gar nicht verschieden. Das Ich setzt das Nicht-Ich d. h. schafft die Welt, welche nur Reflex des Ich in der Negativität ist und außer dem Ich keine Realität hat ꝛc. (p. 32). Was nun die Lehre von der Unsterblichkeit der Seele nach diesem Systeme betrifft, so erscheint das Ich nothwendig als unsterblich, wie schon in dem Begriffe des Ich sowie es der Idealismus auffaßt, zu liegen scheint; denn außer dem Ich ist ja — Nicht-Ich. Das Ich ist die Positivität, die Fülle, das Eine und das Alles, welches die Welt in sich trägt [1]).

„So groß auch die Gegensätze zwischen dem Pantheismus, der den Menschen zum Gottsein erhebt, und dem Materialismus, der ihn auf die Stufe des Thieres erniedrigt, zu sein scheinen, so ist doch von einem zum andern nur ein einziger Schritt;" es zeigt sich, bemerkt Schultz [2]), daß die rechte Anerkennung der Menschenwürde einzig und allein durch die Anerkennung des wahren persönlichen Gottes gesichert ist und daß sie gerade dann am meisten in Gefahr geräth, wenn man den Menschen aus der Unterordnung unter Gott herausreißt. Augustin findet den Materialismus noch als einen erträglichen Irrthum gegenüber dem Pantheismus, den er eine staunenswerthe Verblendung, eine gräßliche Anmaßung, eine Quelle von Gotteslästerungen ꝛc. nennt [3]). In seiner Widerlegung sagt er: Es ist eine schlechthinige Forderung der Vernunft, daß Gott unveränderlich sei [4]), somit muß dasjenige, was so von ihm ist, daß es seine Natur und somit er selbst

[1]) Von einer absoluten Nothwendigkeit der Unsterblichkeit kann nie die Rede sein. Geiße bemerkt hier (p. 34): Wie indessen das von dem endlichen Ich, welches noch gegen das Nicht-Ich zu kämpfen hat, gesagt werden könne, wiewohl das Nicht-Ich nur der Reflex des Ich ist, das gehört unter die Widersprüche, die ich in diesem Systeme finde. — Ueber die Geistlosigkeit des Pantheismus spricht Böhner (p. 241) vom praktischen Standpunkt aus. — [2]) Schöpfungsgeschichte nach Naturwissenschaft und Bibel. Gotha 1865. p. 146. — [3]) de an. et ej. orig. II. 3; de gen. ad litt. VII. 2 confess. IV. 15. n. 26 VIII. 10. — [4]) Docet enim ratio.. Deum esse incorruptibilem, incommutabilem, inviolabilem, in quem nulla indigentia, nulla imbecillitas, nulla miseria cadere possit. de mor. Man. II. 11. n. 29. Weitere Deduktion Man. II. 1.

ist, nothwendig gleichfalls unveränderlich sein[1]). Nun aber ist die Seele nicht unveränderlich und daß sie das nicht ist, erhellt bis zur Evidenz daraus, daß sie jetzt zum Schlimmeren abfallen, jetzt zum Bessern fortschreiten kann, jetzt in ihr etwas seinen Anfang nehmen kann, was vorher nicht da war oder jetzt etwa aufhören kann, was da war, was also unmöglich wäre, wenn sie unveränderlich wäre[2]), also ist sie auch nicht gleicher Natur mit Gott oder ein Theil von Gott[3]).

Die eigentliche pantheistische Auffassung der Unsterblichkeitsidee widerlegt P. H. Schmidt[4]): „Dem Pantheismus ist Unsterblichkeit nur die Wahrheit, daß ohne Aufhören nur Individuen sein werden, indem die Gattung sich in immer neuen Individuen erneuert. Doch wie? Darf so zwischen Gattung und Individuen unterschieden werden, wie es hier der Fall ist? Sind Gattung und Individuen nicht Eins in der jedesmaligen Generation? wie kann aber gesagt werden, daß die Generation sich erneuert? Von ihr abgesehen ist Gattung ein todter und leerer Begriff und auf sie gesehen ist die Gattung selbst im Sinne jenes Systems nicht unsterblich. Ewige Unsterblichkeit wäre nur ein subjektloses Prädikat, während es sich um eine Unsterblichkeit handelt, welche ihr eigenes Subjekt verewigt. Daß es vor allen Dingen auf den Begriff der Persönlichkeit ankommt, ist leicht einzusehen; in ihm kann auch erst der Begriff der Gattung und des Individuums verstanden werden.

Ist die Gattung nicht in den Individuen unsterblich, dann ist sie sterblich wie sie; denn wie die Generationen einander folgen, so ist in der jedesmaligen Generation die Gattung jedesmal eine andere und ihre Unsterblichkeit bestände eben nur in der Aufeinanderfolge der Geschlechter, sie wäre nur insofern Unsterblichkeit, als überall in der Natur keine absolute Vernichtung stattfindet. Wir aber halten fest (Schmidt 145) an einer persönlichen bewußten Fortdauer, die Unsterblichkeit im vollen Sinne ist... In einem wahren Selbstbewußtsein ist das Gattungsbewußtsein, Weltbewußtsein, und das individuelle Bewußtsein, Gottes Bewußtsein, das eine in dem andern. Es ist aber nicht ein dunkles bloßes Lebens- oder Daseinsgefühl, es ist dasjenige, welches als Freiheit die völlige Harmonie zwischen Geist und Natur offenbart. Im Hervorbringen dieser

[1]) de an. et ej. orig. I. 4 und c. 19; de lib. arb. I. 2. — [2]) Quod si esset, nec deficeret in deterius, nec proficeret in melius, nec aliquid in semet ipso vel inciperet habere, quod non habebat, vel desineret habere, quod habebat, quantum ad ejus ipsius affectiones pertinet. ep. 166 (28) ad Hieron. u. 3. cf. contr. Secundin. Man. c. 8. — Eine Beweisführung, die gegen den jetzigen idealen Pantheismus, der das „Ich" an sich, das absolute Selbstbewußtsein-Wesen der Seele (die von Aug. angeführte Erscheinung als Accidenz ansieht) nicht stichhaltig sein dürfte. — [3]) Non est pars Dei anima, si enim hoc esset, omnino incommutabilis atque incorruptibilis esset. ep. 166 (28) ad Hieron. — [4]) Kriterium des Selbstbewußtseins. 1842. p. 136 ff.

Harmonie besteht die ausschließliche Thätigkeit der Freiheit, deren Produkt die Unsterblichkeit ist.

Hätten wir ferner nur ein individuelles Bewußtsein, ein nicht erkanntes, sich seines Verhältnisses zur Welt nicht bewußtes Daseinsgefühl, wie es z. B. die Thiere wohl haben mögen, dann würden wir auch kein Bewußtsein von einer Unsterblichkeit haben, dieselbe nicht ahnen noch hoffen. In diesem Sinne gehört die Unsterblichkeit dem Gattungsbewußtsein in uns. Wäre dieß nun ohne alle Substanz, ohne alles Subjekt im Menschen, dann würde es keine Unsterblichkeit geben. Das Subjekt des Gattungsbewußtseins ist aber das Selbstbewußtsein, wie das Individuum das Subjekt der Gattung ist. Das Selbstbewußtsein ist die Bestätigung des Gattungsbewußtseins und des individuellen Bewußtseins zu gleichen Malen und im Individuum findet die Gattung, das Subjekt ihres eigenthümlichen Wesens, wodurch das Individuum als lebendige Persönlichkeit in der Gattung wiederum sein eigenthümliches Wesen findet; die Einheit beider ist die Persönlichkeit, die wir daher als das Subjekt im Sinne haben müssen, wenn von Unsterblichkeit geredet wird.

Wir wollen nun auch noch die Unhaltbarkeit des Pantheismus an seinem Systeme selbst einigermaßen nachweisen, und hiebei Fr. Hoffmann folgen, welcher (Theismus und Pantheismus p. 15 ff.) bemerkt: „Gegen diese Lehre, die schon deßhalb falsch ist, weil sie dem sittlichen Gefühle des Menschen widerstreitet, können eine ganze Schaar von Gründen aufgebracht werden. Wenn das Bewußtsein der geistigen Wesen das Ergebniß blindwirkender Kräfte wäre, und wenn jedes Bewußtsein durch die Gesammtheit der Weltwirkungen auf das jedesmal nothwendig bestimmt würde, so könnte es keinen Unterschied von wahren und falschen Vorstellungen geben, also auch keinen Unterschied von wahrer und falscher Philosophie... Sehen wir ferner auf das Verhältniß des Absoluten zum Bedingten in dieser Lehre, so hat das Absolute außer dem Bedingten, und das Bedingte außer dem Absoluten keine Wirklichkeit. Die Wirklichkeit des Absoluten ist eben die Gesammtheit des Bedingten, die Wirklichkeit des gesammten Bedingten ist eben das Absolute. So verschwindet jedes im Andern, d. h. jedes verschwindet in dem, welches ohne es gar nicht wäre. In diesem sich widersprechenden Cirkel dreht sich die ganze Lehre.

Die idealistische Form dieses Pantheismus nähert sich wohl scheinbar einer tieferen Auffassung, indem sie formell die Persönlichkeit des Absoluten ausspricht, allein sie versteht unter der Persönlichkeit des Absoluten nur den abstrakten Begriff einer Allpersönlichkeit, die das Absolute als das Wesen des Persönlichen in allen bedingten Persönlichkeiten sein soll. Hiernach würde die Persönlichkeit des Absoluten nur in der Gesammtheit der endlich geistigen Wesen ihre Wirklichkeit haben. Das Absolute an und für sich entbehrte aber der Persönlichkeit und also des Bewußtseins und des Willens. Das Persönliche des Absoluten schrumpfte zum bloßen Gattungsbegriff der persönlichen Wesen zusammen und wäre somit nicht selber persönlich und

alles Persönliche wie Nichtpersönliche wäre nach wie vor Wirkung eines bewußtlos- und willenlosthätigen Allgemeinen. Diese idealistische Form des Pantheismus schreitet sogar zur Anerkennung der sittlichen Freiheit und Verantwortlichkeit der geistigen Wesen fort und verknüpft diese Lehre in einigen Vertretern mit der entschiedenen Behauptung der **individuellen Unvergänglichkeit der geistigen Wesen.** Allein sie kann diese wohlgemeinten Lehren nicht befriedigend aus ihrem Prinzip eines an sich und abgesehen von der Welt unpersönlichen Absoluten ableiten. Die Einsicht in der Unmöglichkeit dieser Ableitung hat mehrere Denker auf die **zweite** und höhere Form des Pantheismus — des Persönlichkeitspantheismus[1]) geführt. Auch diese Form des Pantheismus ist aus gleichen Gründen mit dem Theismus darin einverstanden, daß das Absolute an und für sich als Persönlichkeit, als selbstbewußt wollend wirkender Geist aufgefaßt werden müsse, mit andern Worten, daß das Absolute nicht absolut sein könnte, wenn es nicht an sich selber Persönlichkeit und Geist wäre, daß aus einem als selbst geistlos und bewußtlos angenommenen Absoluten die Welterscheinungen als bedingte Geisterwelt wie als bedingte Naturwelt, sich nicht ableiten lassen und daß das Weltall unter der Voraussetzung eines unpersönlichen Absoluten zu der Werther'schen Vorstellung des anfangs- und endlos sich selbst gebärenden und verschlingenden Ungeheuers herabsinke.

Zugleich aber halten sich die Vertreter dieser höheren Form des Pantheismus davon überzeugt, daß man der Vernunft nur gerecht werde, wenn man die Wesenseinheit des Absoluten und des Bedingten oder der Welt festhaltend, die Erkenntniß gewinne, daß das an und für sich selbst persönliche Absolute doch zugleich die Gesammtheit der Weltwesen und Welterscheinungen selbst sei, so daß die Einheit des Unendlichen und des Endlichen des göttlichen persönlichen Geistes und der endlichen Geister- und Naturwelt Gott genannt werden müsse, daß Gott somit das All sei, aber auch der Geist des Alls genannt werden könne, wenn man den nur relativen Unterschied somit nicht des Wesens, sondern nur der Form in das Auge fassen wolle.

Weil der absolute Geist nicht eine endliche oder unendliche Zeit hindurch unthätig und wirkungslos auch nicht bloß theilweise ewig wirkend gedacht werden könne, und weil nichts außer ihm selbst sein könne, auch nicht einmal durch ihn, ohne daß dasselbe, wenn es von ihm verschiedene Wesenheit wäre, zur Schranke für ihn würde und ihn selbst nur als endlich erscheinen ließe, darum müsse Gott selbst Alles in Allem sein und von Ewigkeit her im Weltall sich verwirklicht haben, sich verwirklichen und in der

[1]) Für Michelet (Frohschammer, Athen I. 590) ist es ein völlig unerträglicher Widersinn, anzunehmen, daß der absolute Gedanke an sich selbst bewußt ist. Denn Bewußtsein setze Endlichkeit, Zwiespalt zwischen Subjekt und Objekt voraus, und könne daher schlechterdings keinem nur unendlichen Wesen zukommen.

unendlichen Zahl hin in dieser Verwirklichung begriffen sein. Dieses Verhältniß des absoluten Geistes zur Welt schließe aber nicht aus, sondern, vermöge der Vernunft, der Güte, Liebe und Macht Gottes, vielmehr ein, daß die von ihm nicht sowohl geschaffenen als erzeugten geistigen Wesen in ihrer Sphäre frei, verantwortlich und als Glieder des Gottesreiches unsterblich seien, sowie die Gesammtheit der natürlichen Wesen von den allumfassenden Zwecken des göttlichen Geistes durchdrungen und umspannt seien. Nach dieser unstreitig im Ganzen großartig und erhabenen Lehre lebt ein einiger selbstbewußter und Alles mit seinem Bewußtsein und seiner Macht umspannender Gott und was besteht, besteht durch Gott, es besteht ein jenseitiges Leben, des diesseitigen Lebens Strafe, Lohn und höhere Stufe, es besteht eine heilige Weltordnung. Diese Lehre überflügelt unstreitig den gemeinen Pantheismus mit genialen Lichtgedanken und stimmt den Lehren des geläuterten Theismus in allen Hauptpunkten zu — nur die eine große Abweichung, die Quelle einer Reihe von Irrthümern, bleibt, Gott und Welt für eine und dieselbe Wesenheit zu halten. Allein diese Auffassung erweist sich als undurchführbar und muß zur Vollendung des Wahrheitskeimes in ihr über sich selbst zum wahren Theismus hinausgetrieben werden, sobald sie zum Bewußtsein der Widersprüche gelangt, die ihr noch anhaften. Wäre nämlich der selbstbewußte Gott zugleich die Welt selbst, wäre also die Welt immanentes Selbsterzeugniß des göttlichen Geistes, gewissermaßen also der ewige Leib des ewigen Geistes Gottes, so müßte die gesammte Welt und in ihr die Gesammtheit der Weltwesen ohne Ausnahme, ob geistiger oder physischer Art, durchaus vom göttlichen Geiste so völlig bestimmt sein, daß für die Möglichkeit freier Selbstbestimmung, eigenlebiger Thätigkeit und Bewegung schlechterdings kein Raum übrig bliebe. Fiele aber die Freiheit und Verantwortlichkeit, welche diese Lehre statuirt, so ist klar, was Alles in ihr zusammenstürzt.

Diese Lehre muß sich daher zu der Einsicht erheben, daß der göttliche Geist aufhören würde der unendliche Geist zu sein, wenn er auch nur in einer einzigen seiner Selbstbestimmungen sich verendlichte, daß die Welt in ihrem jetzigen Zustand nicht einmal aus Gott abgeleitet werden kann. Das Wie einer Weltschöpfung und das Wie der Ertheilung einer von ihm verschiedenen sekundären Wesenheit bleibt uns dabei allerdings Geheimniß. Allein, daß es dies bleiben müsse, begreift sich aus dem Wesen des unendlichen Geistes und dem Verhältnisse des geschaffenen Geistes zu ihm. Der Alles umfassende Geist Gottes kann nicht wieder von dem umfaßten endlichen Geiste umfaßt werden. Diese Schranke unserer Erkenntniß hebt die Sicherheit der entwickelten Erkenntnisse über Gott und Welt nicht auf, so wenig die in den verschiedenen Zweigen der Naturwissenschaft errungenen sicheren Erkenntnisse beeinträchtigt werden durch die Schranke unseres Er-

kennens in Betreff der Frage: Wie die Kräfte in den verschiedenen Naturprozessen eigentlich wirken ꝛc.

Von einem anderen Standpunkt aus kritisirt Hanne (p. 26) den Pantheismus, indem er sagt: Im Grunde bezeichnet der Pantheismus, da er nur ein einseitiges Extrem des wahren Gottesbegriffs, nämlich die einseitige Ausprägung des an sich wohl brrechtigten Begriffs der Immanenz Gottes in der Welt zur Darstellung bringt, überall, wo er sich geltend macht, nur eine geschichtlich fixirte, in sich erstarrte Uebergangstendenz, die consequent durchgeführt, entweder vom Theismus abwärts zum Naturalismus, Polytheismus und Fetischismus, und so endlich zum Materialismus und völligen Atheismus hinunter, oder aber aus dem Polytheismus und Naturalismus gleich dem umkehrenden verlornen Sohn zurück zum Theismus führen müßte [1]).

Wenn nun der Pantheismus in sich unhaltbar ist und in seinen Consequenzen arge Widersprüche involvirt, so ist umsomehr seine Antwort auf die Unsterblichkeitsfrage, soweit sie überhaupt vom Pantheismus versucht wurde [2]), eine ungenügende und unwahre, wie wir bereits gesehen haben, und Fr. Richter's [3]) Urtheil hat seine Richtigkeit, wenn er erklärt: „Die pantheistische Auffassung der Unsterblichkeit ist allerdings, weil sie keine persönliche Fortdauer lehrt, von allen egoistischen Motiven und sinnlichen, dem Begriffe ewiger Geistigkeit und Seligkeit unangemessenen Vorstellungen frei, allein es ist eine solche Unsterblichkeit soviel wie gar keine und ich stimme dafür, daß, wenn man nicht eine reellere, umfassendere und erhebendere Vorstellung vom Fortleben des Geistes zu geben im Stande sein sollte, es das Gerathenste sein dürfte, den Artikel von der Unsterblichkeit fortan gänzlich aus der Dogmatik zu cassiren, wie man es, freilich mit größerem Recht (?), mit den Dogmen vom Teufel, von den Engeln u. dergl. bereits im Protestantismus gethan hat."

---

[1]) Als ein gleichsam krystallisirtes Uebergangsstadium der ersten Art kann man z. B. den Pantheismus der griech. Philosophie in seiner Entwicklung von der jonischen Naturphilosophie bis zu Sokrates und dem Platonismus hinauf betrachten. — [2]) Pantheistische und Schelling-Hegel'sche Schriften über die Unsterblichkeitslehre schrieben: Lehmann, Richmann, Gnusen, Unius, Blasche, Richter, Weiße, Göschel, Fechner (Mises); gegen Hegel schrieben J. Fichte und Beckers. Nähere Literatur-Angaben finden sich bei Bretschneider dogm. p. 831. — [3]) Ueber persönliche Fortdauer Leipzig 1851. p. 86.

Zweiter Abschnitt.

Cap. I.

§. 1. Menschlicher und thierischer Organismus.

Der Materialismus und Naturalismus unserer Tage hat, wie wir bereits gesehen, die Behauptung durchzuführen gesucht, daß der menschliche Organismus in nichts Wesentlichem von dem der höheren Thiere verschieden sei, und daß daher der Mensch, wenn auch immerhin das relativ vollkommenste Thier, doch nur in die große Klasse der manichfaltigen Thiergeschlechter gehöre, welche die Erde bevölkern. Und in der That, wenn man zunächst die Struktur der inneren Theile, Gehirn, Lunge, Herz, Magen, Leber, Nieren, Eingeweide ꝛc. betrachtet, so zeigt sich eine so durchgängige Uebereinstimmung zwischen dem menschlichen Leibe und dem der höheren Thiere (namentlich des Schweins), daß wir werden zugeben müssen, in dieser Beziehung erscheint der menschliche Organismus nur als das nächst höhere Glied in der Stufenfolge der thierischen Organisation und schließt sich unmittelbar an die Klasse der Thiergeschlechter an. — Anders verhält es sich in Bezug auf die Gestalt und die dadurch bedingten Modifikationen der Organisation. In dieser Beziehung kommt nur Ein Thiergeschlecht, das der Affen, in Betracht: nur des Affen Gestalt hat soviel Aehnlichkeit mit der menschlichen, daß man die Frage hat aufwerfen können, ob der Mensch nicht bloß ein vollkommener Affe sei, und daß man den Ursprung des Menschen nur aus einer Weiterentwicklung des Affentypus herzuleiten gesucht hat. Wir können immerhin einräumen, sagt Ulrici[1]), daß im Allgemeinen auch hinsichtlich der äußeren Gestalt der menschliche Leib nur das nächst höhere Glied in der Stufenfolge der thierischen Organismen ist[2]), und glauben doch dadurch der Würde des

[1]) Gott und der Mensch. p. 66 ff. — [2]) Eine Abstammung ist jedoch nie zuzugeben! Die Annahme einer solchen hat Hurley „Zeugnisse für die Stellung des Menschen in der Natur" aus dem Englischen von J. V. Carus Braunschweig 1863 hinreichend widerlegt und 4 Affenarten behandelt, in denen sich die meiste Aehnlichkeit mit dem Menschen findet: Gibbon — Orang — Chimpanze — Gorilla. Bekanntlich gab Bontius (1658) eine durchaus fabelhafte und lächerliche Beschreibung und Abbildung eines Thieres, das er Orang-outang nennt. Der besonnene englische Anatom Tyson war berechtigt, von dieser Beschreibung des Bontius zu sagen: „Ich gestehe, ich traue der ganzen Darstellung nicht." Sie gibt, wie Carus auf Hopins Copie sich berufend bemerkt, nichts als eine sehr behaarte Frau von im Allgemeinen anständigen Ansehen, in ihren Proportionen und Füßen völlig menschlich. Hierüber schrieb auch Cowper eine gründliche Abhandlung „Orang-outang sive homo silvestris or the Anatomy of a Pygmie compared with that of a Mankey, an Ape and a Man

Menschen nichts zu vergeben. Aus diesem Zugeständniß folgt wenigstens keineswegs, daß der Mensch eben auch nur ein — wenn gleich vollkommeneres — Thier sei; denn die Natur liebt nun einmal keine Sprünge, ihr Thun und Wirken ist vielmehr überall ein vermittelndes, überleitendes, ein allmähliges Fortschreiten von Stufe zu Stufe, das keine leere Stelle duldet. Wie es zwischen den beiden großen Gebieten des Pflanzen- und Thierreichs Uebergangspunkte gibt, die sogenannten Lithophyten und Zoophyten (Schwämme-Polypen), die eben als Uebergangspunkte zwar mit dem vegetabilischen Organismus noch nahe Verwandtschaft haben, aber doch keine bloßen Pflanzen mehr sind, so könnte auch der Affe das Vermittlungsglied zwischen den übrigen Thiergeschlechtern und dem Menschengeschlechte darstellen, könnte der Mensch nach seiner leiblichen Seite hin insofern noch dem Thierreiche angehören, als er nur das nächst höhere Glied in der Reihe der Entwicklungsstadien des thierischen Organismus bildete. Und doch könnte er eben als das nächst höhere Glied zugleich nach der psychischen Seite hin soweit vom Wesen des Thieres differiren und über dasselbe hinausragen, daß er unmöglich bloß als ein vollkommeneres Thier betrachtet werden könnte.

Um dieses darzuthun, kommt es darauf an, diejenigen Punkte, in welchen der menschliche Organismus vom thierischen sich unterscheidet, in genauere und gründlichere Erwägung zu nehmen als gemeinhin geschieht. Der ausgezeichnete Physiologe Bischoff in München, bemerkt Ulrici, hat diese Differenzpunkte kürzlich in einer besonderen Abhandlung zusammengestellt. Einleitungsweise macht Bischoff darauf aufmerksam, daß es offenbar kein bloß quantitativer Unterschied psychischer Begabung sei, wenn sich zeige, daß keinem Thiere, sondern nur dem Menschen Selbstbewußtsein und damit „die Fähigkeit und Nothwendigkeit zukomme, über sich selbst, die ganze eigene Erscheinungsweise und deren Zusammenhang mit der übrigen Schöpfung nachzudenken"; denn kein Thier, kein Hund, Elephant, Oran-Outang, Chimpanze ꝛc. lassen jemals eine Spur von einem solchen Nachdenken merken. Diese Fähigkeit des Menschen „hängt nun unzweifelhaft mit der Entwicklung und Ausbildung seines **Gehirnes** zusammen, durch welches die Kraft, die den ganzen Körper schafft und baut, ihre psychischen Qualitäten offenbart[1])". Die frühere Behauptung, daß der

(herausgegeben v. d. Royal Society a. 1699). Aehnlich verhält es sich mit dem Affen Mandrill oder Boggoe, von dem William Smith (1744) Unglaubliches erzählt. Man ist darüber im Klaren, daß es einfach ein Chimpanze war. cf. Hurley l. c. p. 14.

[1]) Bekanntlich haben schon die Alten oft Gehirnthätigkeit ꝛc. und Seele identificirt. Gumposch (p. 24) macht uns aufmerksam darauf mit den Worten: Hat der Spiritualismus alte Autoritäten für sich, so fehlt es dem Materialismus auch nicht an solchen: Kleanthes schloß auf die Körperlichkeit der Seele aus den gleichen Anlagen und Neigungen bei Kindern und Eltern. Herophilos führte die Empfindung auf die Nerven zurück. Galenus suchte die Verbindung der Nerven, wie den Sitz der vernünftigen Seele im Gehirn. Der Pythagoräer Philolaus verlegte den Sitz des Geistes in das Gehirn, den des Gemüthes in's Herz. Hippokrates sagt, nur mittelst des

Mensch das absolut größte Gehirn besitze, läßt sich zwar nicht mehr halten, da der Elephant, der Walfisch, der Narval ꝛc. weit größere Gehirnmassen aufweisen. Auch die Annahme, daß der Mensch durch das relativ größte Gehirn (im Verhältniß zu seinem Körpergewicht) sich auszeichne, scheint dadurch widerlegt, daß viele kleine Vögel z. B. Blaumeisen, Schwarzmeisen, Zeisige ꝛc. ein relativ größeres Hirn haben — obwohl dieser Umstand noch nicht vollkommen festgestellt ist. Allein das Gehirn „ist ja nicht bloß Seelenorgan, sondern auch zugleich Centralorgan für die unbewußten und ohne Mitwirkung des Bewußtseins erfolgenden Nervenactionen, deren es eine große Zahl gibt. Wir sehen letztere auch noch im bewußtlosen Zustande, im Schlafe, in der Ohnmacht sich fortsetzen und auf die Organe des Stoffwechsels (der Verdauung, Respiration, Transspiration) und selbst der Bewegung sich geltend machen. Je mehr wir in der Reihe der Thiere herabsteigen, um so mehr verliert das Gehirn den Charakter als Seelenorgan, und steigt relativ als Centralorgan der unbewußten Nervenfunktionen. Es kann mithin möglicherweise bei einem Thiere, bei welchem Bewegungs-, Bildungs- und Ernährungsvorgänge sehr lebhaft erfolgen, relativ schwerer sein als bei dem Menschen, ohne daß daraus eine Folgerung für seine Bedeutung als Seelenorgan gezogen werden kann." Mit andern Worten: Die Vögel und die noch niedriger stehenden Thiergeschlechter können bei dieser ganzen Frage nicht in Betracht kommen, weil bei ihnen das Gehirn als Seelenorgan mehr und mehr zurücktritt und seine Bedeutung als Centralorgan gewisser Nervenfunktionen überwiegt. Nur das Gehirn der höheren Säugethiere kann mit dem menschlichen verglichen werden, und in dieser Beziehung steht fest, daß der Mensch das relativ größte Gehirn besitzt. Auch haben die neueren Untersuchungen ergeben, daß, wenn auch nicht ausnahmslos, doch im Allgemeinen mit der Größe des Gehirns eine größere geistige Begabung verknüpft zu sein pflegt, daß also die bloße äußere Masse

---

Gehirns sei der Mensch fähig, zu denken, sich zu freuen und zu betrüben; ihm verdankten wir den Verstand, das Gesicht, Gehör, die Scham, die Kenntniß des Guten und Bösen, des Angenehmen und Unangenehmen; in ihm nehmen Blöd- und Wahnsinn ihren Ursprung, je nachdem das Gehirn gesund oder krank, wärmer oder kälter, feuchter oder trockener sei. Wenn es feucht sei, müsse es erschüttert sein, was Unsicherheit des Gesichts und Gehörs nach sich zieht. So lange das Gehirn unversehrt sei, bleibe auch die Vernunft ungetrübt. Und in allen Theorien, erwähnt unser Verfasser weiter, über Benennung, Erschaffung, Zeugung, Erscheinung der Seelen spielen Luft und Duft eine bedeutende Rolle ... Das hebräische ruach und das griechische πνεῦμα, ψυχή, das römische halo, anhelo (wovon Seele), selbst der heilige Paulus, welcher von „Gewalten in der Luft" redet, sind Zeugnisse für die materialistische Auffassung, wie Gumposch versichert. „Bekanntlich sprechen auch Neuere von einer Samenluft bei der Zeugung, einem Nervengeist, Nervenäther (aura nervea) als der letzten leiblichen Bildung." Auch die alten Philosophen Anaximander, Anaxagoras (?) werden citirt. Endlich muß selbst die Lehre von der Auferstehung der Leiber für die Körperlichkeit der Seele sprechen. — Man vergleiche dagegen (unten) „Wesen und Ursprung der Seele." I. Theil 2. Abschnitt §. 3.

des Gehirns von Wichtigkeit für das psychische Leben sein, und somit einen beachtenswerthen Differenzpunkt zwischen Mensch und Thier bilden dürfte, wie neuestens H. Welker nachgewiesen hat [1]).

Bedeutender indeß ist der Unterschied, den die Bildung und Construktion des menschlichen Gehirns im Vergleich mit dem thierischen zeigt. „Jener doppelten Funktion des Gehirns nämlich entspricht, sagt Bischoff, wenigstens in vielen Beziehungen, eine doppelte Substanzmasse, die weiße und graue Gehirnsubstanz. Letztere tritt zwar auch im Inneren des Gehirns, vorzüglich aber an der Oberfläche desselben, besonders des sogenannten großen Gehirns und seiner beiden Hemisphären auf, und von diesen ist es mehr als wahrscheinlich, daß sie und zwar namentlich die an ihrer Oberfläche vorwiegende graue Substanz, wenn auch nicht der ausschließliche Sitz der Seele, doch als die materiellen Vermittler des Bewußtseins und der höheren Seelenfunktionen anzusehen sind, während die feinen Röhrchen der weißen Substanz nur die Leiter und Verbindungsglieder zwischen dem Hirn, dem Körper und den einzelnen Hirntheilen bilden. Nun findet sich aber bei keinem Thiere verhältnißmäßig (zu seinem Körpergewicht) und wahrscheinlich sogar absolut eine so bedeutende Entwicklung der Hemisphären und der grauen Substanz als beim Menschen, — namentlich gegenüber dem Rückenmark, das beim Menschen im Verhältniß zum Gehirn leichter ist als bei allen Thieren [2])." Hierin also zeigt sich ein Unterschied, der anscheinend zwar auch nur ein quantitativer ist, in Wahrheit aber zugleich eine qualitative Differenz involvirt. Denn die graue Hirnsubstanz ist wahrscheinlich auch hinsichtlich der Composition der Stoffe, aus denen sie besteht, von der weißen unterschieden, wenn auch die Physiologie bis jetzt die Differenz nicht hat nachweisen können. Jedenfalls sind ihre Funktionen andere, und mithin inhäriren oder entwickeln sich in ihr andere Kräfte, eben damit aber auch andere Qualitäten. Außerdem involvirt im Gebiete des Psychischen der quantitative Unterschied überall zugleich einen qualitativen: eine klarere Vorstellung oder Perception ist zugleich qualitativ oder materialiter eine andere als die dunkle, weil sie Momente, Bestimmtheiten, Züge und Beziehungen des Gegenstandes enthält, welche der dunklen fehlen, oder was dasselbe ist, wegen ihrer Verworrenheit und Unbestimmtheit nicht zum Bewußtsein kommen d. h. nicht vorgestellt werden.

Mit jener verschiedenen Composition des menschlichen Gehirns hängt eine andere Eigenthümlichkeit zusammen, welche mehr die äußere Form oder Gestaltungsweise betrifft. „Die vergleichende Anatomie lehrt, daß die Ausbildung der sogenannten Windungen des Gehirns, d. h. der die Oberfläche durchziehenden Furchen mit den zwischen ihnen befindlichen Substanzleisten, in bestimmter Beziehung steht zu der Entwicklung und Ausbildung der Thiere und ihrer Intelligenz. Das Gehirn der Vögel, der Nager, der Beutel-

[1]) cf. Ulrici l. c. p. 69 Anmerkung. — [2]) Es beträgt beim Menschen nur 1/10 von der Masse des Gehirns, bei den Säugethieren 1/4–1/5, bei den Vögeln 1/9.

thiere, der Zahnlosen, entbehrt sie noch ganz oder zeigt nur geringe Spuren derselben; erst in den höheren Ordnungen der Säugethiere treten sie entwickelter auf. *Kein Thier aber hat gleichzeitig so zahlreiche und so tief und manichfaltig angeordnete, asymetrische Windungen auf beiden Hemisphären als der Mensch.* Die Bedeutung derselben ist, daß sie auf eine Vergrößerung der Oberfläche des Gehirns abzielen. Jede Windung besteht wieder aus einer Lamelle oder einem Blatte weißer Substanz, das von einer grauen Rinde bedeckt ist. Die Windungen sind daher der Ausdruck der Massenbildung der grauen Substanz und ihrer Berührungsfläche mit der weißen, — d. h. mittelst ihrer wird nicht nur die Masse der grauen (psychischen) Substanz, sondern auch die Manichfaltigkeit der Communication derselben mit der weißen vermehrt, und folglich der psychische Standpunkt des Menschen erhöht[1])."

Auf einen anderen bedeutsamen Unterschied macht der Züricher Physiologe J. M. *Schiff* aufmerksam und legt auf ihn das Hauptgewicht. Das menschliche Gehirn zeigt nämlich in physiologischer Beziehung eine ganz andere „Thätigkeitsweise", welche „so bedeutend von der des thierischen abweicht, daß wir an einer verschiedenen Organisation beider kaum zweifeln dürfen; denn es ist eine Thatsache, daß beim Menschen vollkommene Hemiplegie, d. h. Lähmung der Extremitäten einer Körperhälfte und Einer Seite des Gesichts, bei Hirnkrankheiten ein sehr gewöhnliches Symptom ist, während Thiere vom Hirn aus nie (vom Rückenmark aus nicht dauernd) hemiplegisch werden können. Dieß deutet darauf hin, daß bei den Thieren die motorischen Centren (die Knotenpunkte der die Bewegung der Glieder bedingenden, sog. motorischen Nervenfasern) jeder Hirnhälfte sich nicht ausschließlich auf nur Eine Körperhälfte, sondern auf beide zugleich beziehen, beim Menschen dagegen jede Hirnhälfte den freien (durch den Willen bewegbaren) Körpermuskeln nur Einer Seite vorstehe. Und damit hängt offenbar der Umstand zusammen, daß bei Hirnkrankheiten des Menschen die Lähmung und die Anästhesie (Unempfindlichkeit) sich stets auf der der wahrnehmbar veränderten (kranken) Gehirnhälfte entgegengesetzten Körperseite befindet, daß also höchst wahrscheinlich eine vollkommene Kreuzung der Körpernerven bei ihrem Eintritt in's Gehirn stattfindet" (Lehrbuch der Physiologie I. p. 363). In der That dürfte sich jene Erscheinung der Hemiplegie, bemerkt *Ulrici* (p. 72) weiter, — die gewöhnliche Form, in welcher beim Menschen der sog. Schlagfluß auftritt, schwerlich anders als aus einer solchen „vollkommenen Kreuzung der Körpernerven" erklären lassen. Damit aber wäre **der ganze Bau, die innere Construktion des menschlichen Gehirns eine wesentlich abweichende und somit eine fundamentale Differenz desselben von allen thierischen Gehirnen** gegeben. Diese eigenthümliche Construktion gewährt dem Menschen

[1]) *Bischoff*, Ueber den Unterschied zwischen Thier und Mensch, in den „wissenschaftlichen Vorträgen gehalten zu München" Braunschweig 1858 p. 315. 318. cf. Ulrici p. 70 ff.

den großen Vortheil, daß mit einer Lähmung des Gehirns nicht nothwendig Alle willkürliche Bewegung, Alle Empfindung und Perception aufgehoben wird. Aber auch für die physiologische Erklärung des Bewußtseins und Selbstbewußtseins dürfte dieselbe von Bedeutung sein; denn es ist klar, daß an dem Punkte, wo die motorischen und sensiblen Körpernerven im Gehirn sich kreuzen, die Nervenfasern beider Hälften des Körpers sich gegenseitig berühren müssen: Der Kreuzungspunkt ist zugleich der Knotenpunkt eines Zusammentreffens der Nervenfasern und mithin auch der von ihnen nach dem Hirn geleiteten Reize (Sinnesaffektionen), durch welche die Empfindung und Perception bedingt ist. Und daß die physiologische Basis des Bewußtseins einen solchen Knotenpunkt fordert d. h. daß nur unter Voraussetzung eines solchen die Mitbedingtheit des Bewußtseins durch das Gehirn, sowie umgekehrt die Einwirkung desselben (des bewußten Willens) auf den Körper denkbar ist, liegt klar zu Tage, weil ja das Bewußtsein seinerseits als ein Centralpunkt aller Empfindungen, Gefühle, Perceptionen, Begehrungen ꝛc. so unabweisbar sich kundgibt, daß Bewußtsein und Einheit des Bewußtseins als gleichbedeutende Begriffe gelten dürfen. Damit wäre dann aber auch die alte Streitfrage entschieden, ob den (höheren) Thieren Bewußtsein in demselben Sinne, in welchem wir vom menschlichen Bewußtsein sprechen, beizumessen sei oder nicht. Fehlt allen thierischen Gehirnen jene Kreuzung, und damit der Knoten- und Einheitspunkt der peripherischen durch den Körper vertheilten Nerven, so fehlt ihnen die physiologische Grundlage des Bewußtseins, d. h. die Physiologie muß von ihrem Standpunkte aus den Thieren das Bewußtsein im engeren Sinne absprechen.

Der auffallende Umstand, daß die Physiologie diese verschiedene Construktion des menschlichen und des thierischen Gehirns bis jetzt nicht direkt nachweisen, sondern nur aus der verschiedenen physiologischen Thätigkeitsweise beider zu erschließen vermag, bestätigt die Bemerkung Bischoffs, daß unsere Kenntnisse der feineren Strukturverhältnisse und der chemischen Mischung des Gehirns noch sehr unvollkommen seien, — daß „soviel Wunderbares und Räthselhaftes auch das psychische Leben der Menschen und Thiere darbiete, die Bildung des Gehirns noch ebenso viele Wunder und Räthsel in sich schließe". — Welche Anmaßung diesem Bekenntniß der Wissenschaft gegenüber, bemerkt Ulrici (ibid.) mit Recht, wenn Leute wie Vogt, Moleschott u. A. es unternehmen, das ganze psychische und geistige Leben auf rein physiologische Funktionen des Gehirns zurückzuführen!

Obgleich auch der bekannte Camper'sche Gesichtswinkel hier in Erwägung zu ziehen wäre und der aufrechte Gang, die größere Vielseitigkeit und Ausbildungsfähigkeit der Bewegungen des ganzen Körpers, die Sinneswahrnehmungen ꝛc. als unterscheidende Merkmale in der menschlichen Organisation gegenüber derjenigen der Thiere anzuführen wären, so glauben wir doch bereits durch die gegebenen Erörterungen für unseren Zweck den hinreichenden Beleg geliefert zu haben, daß Mensch und Thier keineswegs

auf derselben Stufe stehen in der planmäßig fortschreitenden Entwicklungsscala vom Niederen zum Höheren, welche durch die ganze Schöpfung durchgeht, und daß somit unser Schicksal auch nach dem Tode mit dem der Thiere nach Obigem nicht zusammenfallen dürfte, weil wir Wesen anderer Art sind.

§. 2. Geist und Körper.

Es hat ausgezeichnete Physiologen gegeben, welche sich einbildeten, durch den Organismus würden Kräfte entwickelt, die der Materie von Natur aus nicht zustünden, und die Sensibilität sei eine Eigenschaft, welche von irgend einer unbekannten Combination unbekannter ätherischer Elemente abhinge. Aber solche Vorstellungen scheinen uns unphilosophisch und nichts weiter als die Annahme unbekannter Worte für unbekannte Dinge. Es ist unglaublich, daß irgend eine Theilung, Veredlung, Verfeinerung, Juxtaposition oder Anordnung von Theilchen der Materie ihr Sensibilität verleihen, oder daß die Intelligenz das Resultat von Combinationen sinnloser, rein materieller Atome sein könne. Ebenso leicht könnte man sich einbilden, daß sich die Planeten nach eigenem Willen und Entschluß um die Sonne bewegen, oder daß die Kanonenkugel raisonirt, während oder indem sie eine Parabel beschreibt. Die Materialisten citiren für sich einen Ausspruch Locke's „ob es nicht Gott möchte gefallen haben, der Materie die Kraft zu denken zu gewähren". O der große Denker! in diesem Zweifel liegt jedenfalls wenig von der gewöhnlichen Stärke seines Geistes; er hätte gerade so gut fragen können, ob es Gott nicht hätte gefallen können, ein Haus zum Bewohner von sich selbst zu machen. — Doch wir wollen eine wissenschaftliche Untersuchung über Geist und Körper anstellen und hiebei verschiedene Ansichten einer Kritik unterwerfen.

Bei der ersten Bildung und Zunahme von Theilen belebter Wesen erscheinen sie fast ganz wie krystallisirender Stoff, ausgerüstet mit der einfachsten Art von Leben, das kaum eine Spur von Empfindung zeigt. Die stufenweisen Operationen, durch welche sie neue Organe, und neue, diesen Organen entsprechende Kräfte gewinnen, bis sie zur vollen Reife gelangen, drängen dem Geiste den Gedanken auf, daß die Lebenskräfte eben in der Anordnung begründet seien, vermöge welcher Organe hervorgebracht werden. Ferner, ebenso wie eine graduelle Zunahme der Kraft im Verhältnisse der zunehmenden Vollendung der Organisation stattfindet, — ist auch eine allmählige Abnahme der Kraft mit dem Verfalle des Körpers verknüpft. Ebenso wie das Unvermögen des Kindes im Verhältniß steht, zu der Schwäche der kindlichen Organisation, so die Energie des Jünglings und die volle Kraft des Mannes zu der Stärke ihres dann entwickelten Leibes, und die Schwachheit und der Aberwitz des Greisenalters entsprechen der Abnahme in der Vollkommenheit der Organisation. Die geistigen Kräfte scheinen im hohen Alter zugleich mit den leiblichen zerstört zu werden bis die endliche Auflösung des Körpers eintritt, wo die Elemente der todten Natur zurück-

gegeben werden, von der sie ursprünglich genommen waren. Es gab also eine Periode, in welcher der größte Philosoph, Staatsmann oder Held, der jemals existirte, nichts weiter war als ein lebendes Atom, eine organisirte Form, lediglich mit dem Vermögen der Wahrnehmung ausgerüstet, und es kann nicht gedacht werden, daß die Combinationen, welche ein Newton vor der Geburt oder unmittelbar nach derselben bildete, den geringsten intellektuellen Charakter an sich getragen hätten. *Wenn wir annehmen müssen, daß ein besonderes Prinzip der Intelligenz nothwendig sei, so muß dasselbe durch die gesammte Natur hindurch vorhanden sein.* Der Elephant steht dem Menschen in intellektueller Kraft näher als die Auster dem Elephanten, und vom Polypen bis zum Philosophen kann eine ununterbrochene Kette von Empfindungsvermögen nachgewiesen werden. Nun ist aber im Polypen das empfindende Prinzip theilbar, aus einem Polypen oder einem Wurme können zwei oder drei gebildet werden, welche jeder für sich vollkommene Thiere mit Wahrnehmungsvermögen und Willenskraft werden, demnach hat *das empfindende Prinzip mit der Materie wenigstens die Eigenschaft der Theilbarkeit gemein.* Fügen wir zu diesen Schwierigkeiten noch die Abhängigkeit aller höheren Geisteskräfte von dem Zustande des Gehirns hinzu, erinnern wir uns daran, daß nicht nur die intellektuellen Kräfte, sondern selbst das Empfindungsvermögen durch den Druck von etwas Blut auf das kleine Gehirn aufgehoben werden, so nimmt das Dunkel über diesen Gegenstand immer mehr zu [1]). Denken wir ferner auch an die Aufhebung der Lebensthätigkeit in Fällen, wo keine Zeichen des Lebens z. B. bei einem Sturze in's Wasser vorhanden sind und die Belebung nur mit der Thätigkeit der Organe wieder zurückkehrt; gewiß, in allen diesen Verhältnissen erscheint alles dasjenige, was wir gewöhnlich zum Geiste gehörig betrachten, in der vollsten Abhängigkeit von der Anordnung und den Eigenschaften der Materie.

Die hier angeführten Gründe für die Materialität des Geistes haben nur scheinbar, nicht jedoch in Wirklichkeit, Gewicht: Sie beweisen, *daß zur Thätigkeit der Geisteskräfte eine gewisse Vollendung der leiblichen Maschine wesentlich nothwendig, aber nicht, daß die Maschine selber der Geist sei* [2]). Ohne Augen gibt es keine sichtlichen Wahrnehmungen, und ohne das Gehirn keine Erinnerung irgend

---

[1]) *Moritz* (Magazin für Seelenheilkunde 1830. I. 51) weist eine strenge Reciprocität zwischen gesundem Hirn und regelmäßiger Denkkraft und vice versa nach, gesteht aber darnach doch eine bloß theilweise Reciprocität zu, und daß etwas Höheres sich zeige trotz aller Unregelmäßigkeit des Gehirns; die Schwiertgkeit bestehe darin, die Grenzlinie in dieser Reciprocität zu ziehen. — [2]) cf. hier auch: das Selbstbewußtsein und der Materialismus in *Frohschammer's* Athen II. p. 233 ff. — Sehr treffend bemerkt *Baader* (Tgb. 166): Des Materialisten Raisonnement (von der Bewegung der Organe, welche jeden Aktus der seelischen Substanz begleitet, hergenommen) ist ungefähr folgendes: Jeden Körper begleitet sein Schatten, also ist der Schatten der Körper selbst, und dieser — Nichts!

eines Gedankens, der sich auf sichtbare Gegenstände überhaupt bezieht, doch kann man weder den Augennerven, noch das Gehirn als das herrschend-thätige Prinzip betrachten; — beide sind nur die Werkzeuge einer Kraft, welche nichts mit ihnen gemein hat. Was man vom Nervensystem annimmt, mag man ebenso von einem anderen Theile unseres Körpers sagen. Hemmen wir die Bewegung des Herzens, und Sensibilität und Leben hören auf; doch ist das Lebensprinzip nicht im Herzen, noch im Arterienblute, welches von jenem in alle Theile des Systems gesendet wird. — Das Wesen unseres Geistes selbst zu schauen ist uns nicht gegönnt, wir können daher weiter nichts thun, als eine Geschichte unserer eigenen Geister geben. Die äußere Welt oder Materie ist für uns in der That nichts als ein Haufen, eine Gruppe von Sensationen, und gehen wir zurück auf unser Selbstbewußtsein, so finden wir ein Prinzip, das wir als die Monade, als das Ich bezeichnen mögen, welches beständig gegenwärtig und innig mit einer besonderen Klasse von Sensationen verknüpft ist, die wir unseren eigenen Körper, unsere Organe nennen. Diese Organe sind mit anderen Sensationen in Verbindung, und bewegen sich mit ihnen gleichsam in verschiedenen Kreisen der Existenz, indem sie für eine gewisse Zeit eine Reihe von Sensationen verlassen, um zu anderen zurückzukehren, aber die Monade ist immer gegenwärtig; wir können weder einen Anfang noch ein Ende ihrer Operationen bestimmen. Wir verlieren bisweilen im Schlafe den Anfang und das Ende eines Traumes und erinnern uns an seine Mitte und ein Traum hat keinen Zusammenhang mit einem andern, aber wir sind uns einer unendlichen Manichfaltigkeit von Träumen bewußt. Die Analogie mit diesem Verhältniß sagt Davy [1]), heißt uns gebieterisch an eine Unendlichkeit früherer Existenzen glauben, welche mit einander in Verbindung gestanden haben müssen; und wir dürfen das menschliche Leben als den Typus eines unendlichen und unsterblichen Lebens betrachten. Die Successionen von Schlaf und Wachen mögen uns ein Vorbild der Veränderungen im Tode und in der Geburt sein, welchen die Natur des Menschenlebens unterworfen ist. Daß die dem Geiste zugehörenden Gedanken ursprünglich durch diejenigen Klassen von Sensationen gewonnen werden, welche wir Organe nennen, kann ebenso wenig geleugnet werden, als daß mathematische Wahrheiten von den Zeichen abhängen, welche sie ausdrücken, aber diese Zeichen sind nicht selbst die Wahrheiten, noch sind es die Organe des Geistes.

Die ganze Geschichte unseres Verstandes ist eine Geschichte von Veränderungen nach einem gewissen Gesetze, und wir behalten die Erinnerung lediglich an diejenigen Veränderungen, welche uns nützlich sein mögen. Der Säugling vergißt, was im Mutterleibe mit ihm vorging; die Erinnerungen des Kindes in den zwei ersten Jahren gehen ihm ebenfalls bald verloren, doch bleiben manche in diesem Alter angenommene Gewohnheiten durch das

[1]) Tröstende Betrachtungen auf Reisen, oder: Die letzten Tage eines Naturforschers. Deutsch von Martius. Nürnberg 1839. p. 200.

ganze Leben. Das empfindende Prinzip gewinnt Gedanken durch materielle Werkzeuge, und seine Empfindungen verändern sich sowie diese Werkzeuge sich verändern, und im hohen Alter schläft der Geist gleichsam ein, um zu einer neuen Existenz zu erwachen. Mit ihrer gegenwärtigen Organisation ist die Intelligenz des Menschen natürlich beschränkt und unvollkommen, aber dieß hängt von ihrer materiellen Maschine ab, und wir dürfen annehmen, daß sie in einer höher organisirten Form unendlich höhere Kräfte besitzen. Von hier aus können wir einen Blick werfen auf das Problem von der Unsterblichkeit des Leibes. Wäre der Mensch mit seiner gegenwärtigen leiblichen Hülle unsterblich, bemerkt Davy (l. c.), so würde sich diese Unsterblichkeit bloß auf die Maschine beziehen und rücksichtlich des geistigen Gewinnes würde er in der That alle zwei- oder dreihundert Jahre sterben, d. h. nur eine gewisse Summe von Gedanken könnte dann in seiner Erinnerung haften und das als unsterblich angenommene Wesen würde zu dem, was sich vor tausend Jahren zugetragen hat, in demselben Verhältnisse stehen, in welchem sich der Erwachsene dermalen zu dem befindet, was sich in seinem ersten Lebensjahre zutrug. Ein Versuch, die Art und Weise zu erörtern, in welcher die Organe mit den Empfindungen zusammenhängen, würde fruchtlos sein. Die Nerven und das Gehirn haben eine gewisse unmittelbare Beziehung auf diese Lebensfunktionen, wie sie aber wirksam sind, können wir unmöglich sagen. Die Schnelligkeit und Manichfaltigkeit der Phänomene der Wahrnehmung machen es äußerst wahrscheinlich, daß sich im Gehirn und in den Nerven eine Materie befinden müsse, welche bei weitem zarter und feiner als irgend Etwas ist, was durch Beobachtung und Experiment entdeckt worden, und daß der unmittelbare Zusammenhang zwischen dem empfindenden Prinzip und dem Körper durch eine Art ätherischen Stoffes hergestellt werde, der niemals in die Sinne fallen kann, und sich vielleicht zur Wärme, zum Licht und zur Elektrizität ebenso verhält, wie diese Formen oder Erscheinungsweisen der Materie sich zu den Gasarten verhalten [1]).

Gegen die Ansicht nun, um auf die Unsterblichkeit des Leibes zurückzukommen, daß unser Geist in einem neuen Leibe fortdauere, läßt sich Verschiedenes einwenden. Wenn wir Alles, was dem materiellen Leben angehört, von der Organisation des Leibes abhängig denken, so hat die Annahme,

---

[1]) Davy (p. 202) sagt: „Es ist nicht unwahrscheinlich, daß dem empfindenden Prinzip irgend eine sehr verfeinerte Maschinerie des Denkens selbst in einem anderen Zustande der Existenz anhänge; denn obschon die Organe der gröberen Empfindungen, die Nerven und das Gehirn, durch den Tod zerstört werden, könnte doch ein gewisses Etwas von ätherischer Natur weniger zerstörbar sein, und bisweilen bilde ich mir ein, daß manche jener Kräfte, die man instinktartig nennt, dem verfeinerten Gewande des Geistes angehören." Diese Auffassung ist im Allgemeinen zu billigen, durchaus aber nicht beizustimmen, wenn er meint: „Das Gewissen scheint in der That eine ungewisse unbestimmte Quelle zu haben, und dürfte in Beziehung zu einer früheren Existenz stehen."

daß der Geist nach dem Tode in einen neuen Leib gekleidet werde, seine Schwierigkeiten. In dem Systeme von Belohnungen und Strafen würde demgemäß dieser Körper glücklich oder unglücklich gemacht werden wegen Handlungen, die von einem andern und nun zerstörten Leibe begangen wurden. Eine besondere Organisation kann vielleicht zu ungeeignetem und unmoralischem Genusse antreiben, aber nach den Prinzipien ewiger Gerechtigkeit könnte es uns unwahrscheinlich vorkommen, daß der wieder erstandene Leib für Verbrechen gestraft werde, welche von einer nun aufgelösten und zerstörten Leibesbeschaffenheit abhängig waren. Doch der Mensch, dessen Gesichtskreis von den dichten Nebeln der Sinnlichkeit umgeben ist, soll nicht über die Beschlüsse ewiger Gerechtigkeit raisonniren und was die Ansicht betrifft, daß das empfindende Prinzip das Wesen der Seele ausmache, wie oben supponirt wurde, so wäre die Unzerstörbarkeit dieses Prinzips den Beschlüssen ewiger Gerechtigkeit nothwendig, weil natürlich das Bewußtsein des Guten und Bösen beständig diesem Prinzipe angehört und sich desgleichen Belohnungen und Strafen auf Akte dieses Bewußtseins, auf Gehorsam und Ungehorsam beziehen. Wenn ferner nur der Leib gestraft werden darf, der gesündigt hat, dann ist selbst in diesem Leben gerechte Strafe für Verbrechen fast unmöglich; denn die Stoffe, aus welchen der Mensch zusammengesetzt ist, verändern sich sehr schnell, und nach wenigen Jahren bleibt wahrscheinlich nicht Ein Atom von der ursprünglichen Bildung zurück; doch muß selbst der Materialist in alten Tagen für die Sünden seiner Jugend büßen und er beklagt sich nicht über Ungerechtigkeit gegen seinen abgelebten, gänzlich veränderten und im Lauf der Zeit erstarrten Körper, wenn er für die Unmäßigkeit des jugendlich-biegsamen Leibes Schmerzen erdulden muß.

Was endlich die abnormen Zustände im Verhältnisse zwischen Geist und Körper betrifft, so haben sich aus der deutschen Philosophie hervorgegangene Ansichten gelten zu machen gesucht, welche vom richtigen Standpunkt (der Empirie) abweichen und deßhalb heftige Bekämpfung finden mußten [1]). Mit Recht konnte eine Theorie nicht ohneweiters Beifall finden, welche uns erklärte, die Seele des Leibes sei nicht als das Ideelle, was in allen äußerlichen, von einander räumlich getrennten Punkten des Leibes als das einfache Eins existire, sich ebenso beständig verleibliche als aus dem Aeußerlichen in sich zurückgehe [2]). Träger des Prinzips des Magnetismus seien alle jene Stoffe, in welchen das individuelle Leben schon sich aufzulösen und den allgemeinen kosmischen Mächten sich zurückzugeben beginne, der Ausdünstungs- und der Wärmestoff als Excremente eines inneren Lebensprozesses (l. c. p. 173), der Somnambulismus sei in der That nur ein Zurücksinken aus dem wahrhaft menschlichen Leben, dem klaren Tagesleben in das Nachtleben der niederen thierischen Individuen

[1]) bes. v. Seite Fr. Baader's s. ges. Schr. IV. Bd. p. 303 ff. — [2]) Wirth, Theorie des Somnambulismus p. 176.

(p. 85), die Selbstverordnungen der Somnambulen beruhten auf praktischen Urtheilen, welche sie im Sinne des ärztlichen Systems ihres Magnetiseurs fällten (p. 105), dem Somnambulen könne Freiheit des Willens nicht zugeschrieben werden (p. 111), der Somnambulismus müsse offenbar unter den Gattungsbegriff des Wahnsinns gestellt werden (p. 138), und sei die Möglichkeit aller Formen des Wahnsinns (p. 141), das Verhältniß zwischen Magnetiseur und Somnambule sei ein Gattungsverhältniß feinerer Art (p. 163), die Ahnung könne man als einen impliciten, unbewußten und in die Phantasieform gekleideten Verstandesschluß definiren (p. 230), die Visionen der Somnambulen seien rein subjektive Phantasiebilder (p. 279), mit dem Schauen der Geister verhalte es sich nicht anders (p. 282, 304. 307), das sogenannte Besessensein sei nichts anderes als die höchste Spitze einer inneren Selbstentzweiung durch die Phantasie (p. 326. 333).

Obgleich nach den angeführten Sätzen alle Erscheinungen des Geistes rein physiologisch erklärt werden, was nicht richtig ist, wie spätere Erörterungen zeigen werden, so dürfen wir doch nicht unwissenschaftliche Vorurtheile annehmen, welche Manches für „geistig" halten, was es nicht ist. Die Menschen pflegen beim Körperlichen im Gegensatz zum Geistigen an das Sichtbare, Greifbare, Hörbare ꝛc. zu denken, bemerkt Gumposch (p. 22), und wo sie mit ihren Sinnen an der Grenze sind, da beginnt für sie das Unsichtbare und Geistige. Nun erweitern sich aber durch mancherlei Hilfsmittel die Grenzen des sinnlich Wahrnehmbaren immer mehr: Man hat die unsichtbare Luft in Gasarten zerlegt, man fand, daß das Tuch eines Magnetiseurs auf die Somnambule wirkt, daß in einem Faden längst eingetrocknete Theile von Pockensäften die Blattern, die Nervenatmosphäre das Nervenfieber mittheilen könne ꝛc. und daß das stärkste Mikroskop an kein Ende der kleinen Zellchen und Thierchen in organischen wie in unorganischen Körpern führe. Wer kann also sagen, daß die Seele vor ihrer weiter gehenden Entfaltung übersinnlich ist? meint unser Autor. Dagegen ist es um so gewisser, fährt er fort, daß rein körperliche und sinnliche Dinge die Seele bestimmen können, was schwerlich der Fall wäre, wenn sie aus dämonischem Feuer, wenn sie rein geistiger Natur wäre. Der Biß eines tollen Hundes bringt die Seele zum Rasen, Uebermaß von Speise und Trank erstickt gleichsam und führt in's Irrenhaus; mit dem Knaben wächst der Verstand, fixe Ideen finden sich bei Kindern und ganz alten Leuten nicht; der Blödsinn hört manchmal mit der Entwicklung der Mannbarkeit auf, wie durch Mangel an Nahrungsmitteln, die Manie durch Würmer, Verstopfungen, Uebermaß von Hitze und Kälte erzeugt werden kann. Die Einwirkung rein sinnlicher Dinge auf die Seelenkrankheiten z. B. der Jahreszeiten, des Mittag- und Abendessens (bei der Melancholie), der kalten Bäder, Brechmittel und Oele ist bekannt.

Wenn wir diese Erscheinungen auch durchaus nicht leugnen, so können wir doch nicht umhin, hinzuweisen, daß sie nicht zu Gunsten einer körperlichen Seele ausgebeutet werden können, da andere Thatsachen und psycho-

logische Phänomene sich vorfinden, welche bei aller Wechselwirkung zwischen Seele und Leib doch die Geistigkeit der ersteren constatiren. Wir wollen auf die Untersuchung derselben eingehen, soweit es der Zweck unserer Abhandlung erheischt.

§. 3. Wesen und Ursprung der Seele.

Im Kindesalter konnte der Mensch nur Gegenstände des äußeren Sinnes erkennen, aber gleich mit der ersten Morgendämmerung der Vernunft mußte sich schon nach dem Gesetze des Bewußtseins das vorstellende Ich von jeder vorgestellten Sache unterscheiden. Vorstellung in uns und Dinge außer uns lernte man bald trennen. Man bemerkte, daß das Ich in uns und der Körper zwei ganz verschiedene Dinge sein müßten, aber wie sollte man diesen Unterschied bestimmen? Man nahm ihn an, ohne zu wissen, warum, und vermöge der Natur unseres Erkenntnißvermögens konnte es nicht anders sein. Denn „das Subjekt der Prädikate des inneren Sinnes kann unmöglich durch Prädikate des äußeren Sinnes dargestellt werden" (Flügge I. 27). Nationen, deren Vernunft noch nicht durch Erfahrung und Nachdenken geschärft ist, stellen sich die Seele so vor, wie wir sie in unserer Kindheit uns dachten und wie mancher gebildete Mann sie sich wohl noch denken mag, dem abstraktes Denken eben nicht Hauptsache ist. Abstrakte Begriffe entwickeln sich immer aus sinnlichen Eindrücken, bei allen Menschen sind sinnliche Bilder und Eindrücke der erste Gegenstand des Nachdenkens, ja bei allen Menschen sind abstrakte und allgemeine Ideen zuerst nichts als Bilder der Imagination [1]).

Wenn wir von den Ur- und Naturvölkern [2]) zunächst abstrahiren und hier nur die Culturvölker späterer Zeit in's Auge fassen, so findet sich ein wissenschaftlich errungener Begriff von Seele zuerst bei den Griechen, vielmehr bei den griechischen Philosophen, von denen die römische Wissenschaft die fraglichen Begriffe hauptsächlich dann entlehnte. Aristoteles, der sich mit der Seelenlehre seiner Vorgänger nicht einverstanden erklärt, berichtet uns (de anima I. 5. 4. 3), daß Hippon den Samen, Kritias das Blut, Diogenes (wie auch Hesiod ἔργα καὶ ἡμέραι V. 121) die Luft, Heraklit die Ausdünstung (ἀναθυμίασις) als Seele bezeichneten. Leukippus habe die Seele aus kugelförmigen Atomen, Empedokles aus allen Elementen bestehend, Anaxagoras als Bewegendes, Xenokrates, Pythagoras (und Plato?)

---

[1]) Nach Fuhle „Kritik der Offenbarung" p. 130 wird der sinnliche Mensch vielleicht nie auf den Begriff einer Seele als eines reinen Geistes kommen und gibt man ihm auch denselben, so wird man ihm oft nichts als ein Wort geben, das für ihn ohne Bedeutung ist. Er kann auch die Fortdauer seines Ichs sich nicht anders denken, als unter der Gestalt der Fortdauer desselben mit allen seinen gegenwärtigen Bestimmungen. — [2]) Die Lehren dieser Völker: Inder, Chinesen, Aegypter, Hebräer ꝛc. sowie der sog. Naturvölker über das Wesen der Seele s. unt. II. Th.

als eine sich selbst bewegende Zahl, Andere als einen feintheiligen Körper, oder als etwas Materielles oder als Harmonie des Körpers angenommen. Aristoteles selbst bezeichnet die Seele (ψυχή) vorerst als das belebende, ernährende und bewegende Prinzip des Körpers, als Leibseele, welcher er die Vernunft (νοῦς) beigibt (de an. II. 2. 3. III. 4. 9). Schon Anaxagoras hatte von einem Geiste (νοῦς) gesprochen. Die aristotelische Psychologie wurde besonders in der scholastischen Philosophie gedeutet und entwickelt, und in ihr repräsentirt sich eigentlich der wissenschaftliche Begriff der alten und mittleren Zeit von Geist oder Seele.

Wie wir also sehen, hat das Alterthum schon Geist und Körper unterschieden und dieser Unterschied ist allgemein angenommen worden, weil er allen Individuen gleichstark einleuchtete. Der frühe Ursprung dieses Begriffs (vom Geiste) zeigt schon, daß man diesen Begriff in manichfaltige Modifikationen und vielfache Formen einkleiden und daß es lange dauern mußte, ehe man sich ihn deutlicher denken und bestimmter ausdrücken konnte. Die Armuth der Sprache ist bei derlei Untersuchungen sehr auffallend. Es finden sich hier Begriffe, die Kant[1]) (wie Flügge ibid. meint) in seiner Weise „erschlichene" genannt hätte.

Ueber die Genesis des Begriffes von Seele, Geist ꝛc. schreibt Herder (in s. zerstr. Blättern II. 290): Allen Völkern fiel die Aehnlichkeit zwischen einem Todten und Schlafenden auf, allen war es daher auch ein süßer Gedanke, den Zustand des Todten als einen Schlaf zu denken. Wachend fühlte der sinnliche Mensch sich nur als ein lebendiges Ganzes und dachte an metaphysische Abtrennung des sichtbaren und unsichtbaren Theils gar nicht. Träume lehrten ihn zuerst, daß er eine Seele habe, die auch ohne Körper wirke. — Dagegen meint Flügge (I. 33): Den ersten Zug zur Bildung der Geistesidee fand die Phantasie wahrscheinlich beim Anblick eines Leichnams. Vom ehemaligen Menschen war der Körper bloß übrig, was man so stark vermißte, war — Lebenskraft, Leben = die Seele. Zuerst verband man also mit der Idee der Seele den Begriff von personificirtem Leben. Allein dieß genügte der sich entwickelnden Vernunft nicht, die Phantasie mußte jenes Bild ändern und widersprechende Züge mit anderen vertauschen. Sie vermißte für jenes personificirte Leben ein bestimmtes Subjekt. Die Phantasie sollte nun ein Bild von etwas Unsichtbarem und doch Wirklichem, das die Seele ihr jetzt war, erfinden. Nichts lag näher als die Seele nun für ein luftartiges Wesen, für Luft auszugeben. Und in der That geschah es so (s. oben) und gerade diese Auffassung, sagt der Verfasser, hielt den Angriffen philosophischer Kritik am meisten Stand. Bald floß der Begriff Luft und menschliches Leben zusammen und aus beiden ging eine mehr geistige Natur hervor[2]).

---

[1]) cf. Träume eines Geistersehers. Riga 1766. p. 9. — [2]) Auch „Schatten", bemerkt Flügge (I. 35. Anmerkung), ist doch nichts anderes als Luft in die Form des Körpers gegossen. — Ebenso ist in der Sprache, besonders in der griechischen (welche

Wieder von einem anderen Standpunkt aus deducirt Gumposch (p. 10) den Begriff der Seele: Jeder sieht, bemerkt er, daß sich am Men-

---

nach Flügge „alle Revolutionen der Cultur durchlaufen hat", während nach ihm die hebräische „in einer eisernen Mittelmäßigkeit gefesselt" blieb — in der Sprache ist Bild oder abgegrenzter Körper, der keine eigentliche Realität hat, und Schatten identisch z. B. εἴδωλον von εἶδος das Bild: a) bei Homer Gestalt, die Einem ähnlich ist Il. 5. 450 cf. Odyss. 4,796; Plato Rep. IX. 586. c. Daher καμόντων εἴδωλα die Schattenbilder der Gestorbenen, denn es fehlte ihnen das Wesen selbst. Odyss. 11, 476; Il. 23, 72; cf. σκιᾶς εἴδωλον Aesch. Ag. 839 und Plato Rep. VII. 532. Später bekam es die Bedeutung Gespenst. — b) die genetisch sekundäre Bedeutung erhielt εἴδωλον als Bild, Nachbildung Herod. I. 51 γυναικοὺ χρύσεον εἴδωλον cf. VI. 58. Isocr. III. 7. Das Bild ist aber nicht der Gegenstand selbst, daher εἴδωλον καὶ ψεῦδος verbunden in Plato Theaet. 150 c. und dem ἀληθές entgegengesetzt (ibid). Bei den Stoikern galt εἴδωλον als Bild der Seele, als Vorstellung bei Cicero fam. 15, 16. Später noch εἴδωλα scil. οὐράνια als Sternbilder, Götzenbilder. Ganz dieselbe Bedeutung enthalten in sich die griechischen Wörter σκιά, ψυχῶν ὀκιοειδή, φαντάσματα Pape Lexic. — Nach der deutschen Etymologie ist Seele (saivala, seola, sêla, seula) wurzeleins mit saivs See, von siv, si bewegen, ursprünglich die bewegende wogende Kraft; Bewegung ist das allgemeinste Bild des Lebens. Geist, Gist, Gischt, Gäscht, von gäschen, gischen d. i. schäumen, aufbrausen, von gährender, brausender Bewegung, zugleich in Uebereinstimmung mit den Sprachen alter Culturvölker Wind, Hauch, Athem, Luft und Wind sind das natürliche Bild für ein unsichtbares, gleichwohl wirkliches, höchst bewegliches wohlthätig oder zerstörend wirkendes Wesen; der Athem, die Hauptbedingung des physischen Lebens: „Gott geistet in des Menschen Antlitz den Geist des Lebens" (divinae particula aurae bei Horaz). Und gleichwie der erste Mensch bei seiner Erschaffung den gottebenbildlichen Geist zugleich als physisches Lebensprinzip durch den unmittelbar vom Schöpfer selbst ausgehenden Hauch empfing, so gab der Herr im Anbeginn der Erneuerung des Menschen, gleichsam einer zweiten Schöpfung, den Jüngern durch Anhauch den Geist eines neuen höheren Lebens zu immerfort neuer Zeugung durch das Priesterthum. In dem durch das Christenthum erfüllten und vertieften Sinne und in der kirchlichen Sprache ist Geist πνεῦμα, Spiritus sanctus, der heilige Geist und dessen unsichtbares, geheimnißvolles Wesen, die durch göttliche Gnadenwirkung in dem Menschen erzeugte, höhere Erkenntniß und Liebe Gottes, gegenüber dem Fleische (σάρξ) als dem sinnlich Natürlichen, dem Weltlichen, dem hinfällig Vergänglichen, dem Zunder sündlichen Begehrens. Der Geist als immaterielle Substanz, welche denkt und will in seiner organischen Verbindung und Zusammengehörigkeit mit dem Leibe als forma corporis oder in Beziehung auf diesen gedacht, heißt Seele (ψυχή, anima). Die menschliche Seele ist kein reiner, sondern ein für einen Körper geschaffener und mit ihm organisch verbundener Geist. In Zusammensetzungen repräsentirt Geist mehr das Männliche, die Energie des Erkenntnißvermögens und des Willens; Seele mehr das Weibliche, das Innige, Tiefe, die Bewegungen des Gefühls- und Gemüthslebens. Vernunft für Vernumt von Wurzel nam, nemen, das Nehmen eines Gegebenen, ein Vernehmen dessen, was in ihr und außer ihr sich offenbart, ein Wahr- und Wirklichnehmen der göttlichen Ideen des Wahren, Guten und Schönen, die ihr selbst eingeboren und außer ihr in den Dingen verwirklicht sind. Die Vernunft als das Göttliche im Menschen ist nach Plato das Auge der Seele für das Göttliche außer ihm. In der Vernunft vernimmt daher etwas Höheres als er selbst ist, was er nicht aus sich selbst ist, sondern eben jenem Höheren zu verdanken hat. Das Vernehmen von Gott ist auch ein

schen zwei Seiten unterscheiden lassen, seine Thätigkeit, sein Wachsthum, kurz das den Sinnen Zugängliche, und dasjenige, was dieses veranlaßt und mit den Sinnen nicht wahrgenommen werden kann. Das Letztere als die Ursache des Ersteren ist die Seele. Eine Seele in diesem Sinne haben natürlich auch Pflanzen und Thiere, ja sogar das Mineral. Die Seele des Menschen, als ursachliches Sein ist gegen jede Eigenschaft des Sichtbaren, gegen jede weitere Bewegung gehalten, leer. Die Seele des Menschen als solches Sein ist nicht anders als die Seele jeder anderen Sache, sie ist bloß das zu Grunde Liegende, die Möglichkeit der Entfaltung zum unterschiedenen irdischen Sein. Man hat nach einer Urpflanze (Göthe), nach einem Urthier gesucht; wir werden noch weiter gehen müssen, meint unser Autor, — bis zu einer kleinsten Formation, in welcher alle Formationen der Naturreiche beschlossen sind. Diese Formation werden wir die Seele nennen. Vor der Hand führe ich als Beweis für die ursprüngliche Gleichheit aller Seelen die Erfahrung an, daß sich die Seele trotz ihrer Präexistenz (?) als Ursache doch an den früheren Zustand nicht erinnert. Nur das weiterhin gewirkte Sein begründet den spezifischen Unterschied und alle Auffassung des Unterschiedes durch die Sinne auf Erden. Nach Allem ist *der Mensch die in die Sinne fallende Ausbreitung der Seele durch Empfängniß und Geburt, und die Seele ist die Möglichkeit, der erste Grund des sich entfaltenden menschlichen Wesens.* Dabei hat man nicht an eine abstrakte Möglichkeit, sondern an eine reale zu denken. Die Seele erscheint als das reale Vermögen, die reale Kraft des werdenden Menschenwesens, als eine Kraft, welche die Persönlichkeit von Ewigkeit her in sich beschlossen trägt, oder als Entwurf des Menschen, welcher das Werdende enthält und die Bestimmung angibt, das anerschaffene Gesetz, der bestimmte Grund des Menschenwesens, ein kleines Vorbild, ein *Homunculus*. Außerdem hat man die Seele auch Einheit „Monas" oder einfache Substanz genannt. Unter letzterer versteht man den Selbststand, das einem jeden Dinge zu Grunde Liegende, das Beharrliche, an dem veränderliche und manichfaltige Beschaffenheiten und Eigenschaften erscheinen. In diesem Sinne nannte man die Materie des Steines Substanz; Glanz, Farbe, Figur ꝛc. Beschaffenheiten oder Adhärenzen. Wollte man nun die Seele insofern eine Substanz nennen, als sie das dem Menschen zu Grunde Liegende ist, so hätte dieß, meint Gumposch, nichts Bedenkliches. Ein Sein, welches durch das Verhältniß gereizt, welches bewegt wird und sich bewegt, muß vorausgesetzt werden und für sich bestehen. Versteht man aber unter Substanz eine Materie, an welcher diese oder jene Eigenschaft sichtbar wird, oder etwas, was absolut beharrlich und einfach bleibt, so ist man im Begriff, sich zu verirren; denn sobald man von dieser Substanz alle Eigenschaften und

---

Vernehmen durch Gott. Dr. C. *Hoffmann*, die etymologische Bedeutsamkeit der deutschen Sprache ꝛc. Passau 1868. p. 6 ff.

Kräfte hinwegdenkt, so bleibt an ihr offenbar nichts. Auf eine Materie oder Substanz in diesem Sinne kommt man auch niemals. Die kleinsten Theile der Materie haben immer wieder Eigenschaften, desgleichen ist die Seele nicht absolut einfach und beharrlich. Die Seele ist ein bewegtes fließendes Wesen, ein körperlicher Keim (!), welcher vorläufig die Kraft braucht, sich zu einem verständigen und vernünftigen Leibe zu entwickeln, später aber die Kraft, das Menschenwesen fortzuverwandeln. Uebrigens ist hier Möglichkeit als Fortsetzung von der Möglichkeit als Anfang zu unterscheiden. Auch der Embryo ist eine Möglichkeit des Menschen, der Kern die Möglichkeit des Baumes, aber nicht mehr die erste Möglichkeit, nicht mehr das Untheilbare, die Seele als Sein an sich, als beharrende Einheit, als Monas. Damit ist schon die Ansicht zurückgewiesen, daß die Seele ein Erzeugniß des Körpers ist (l. c. p. 13—14). Die Seele ist ferner etwas Individuelles. Man führte zwei verschiedene Seelen oder zwei wesentlich verschiedene Grundkräfte in den Organismus ein, sagt Carus (in seiner „Psyche"), in den Organismus, welcher sich doch nach Entstehung, nach Lebensrichtung und Selbstgefühl als eine Einheit unbestreitbar erweist. Die Lebenskraft, man mag sie sich noch so subtil oder noch so massiv denken als man will, wird immer ein aus sich selbst Bewegendes, ein Individuelles, ein nur vom Hauche des Göttlichen Getriebenes, mit einem Worte, eine Art von Seele bleiben; die Seele, man mag sie nun im Gedanken noch so sehr vom palpablen Organismus absondern und von dem, was man organisches Leben nennt, unterscheiden, sie wird sich immer in unserem Bewußtsein auf das Genaueste mit allen Formen unseres Lebens verknüpft zeigen, und wirklich sind auch einige Physiologen schon zu der sehr natürlichen Annahme gekommen: Die Seele wäre am Ende nur eine gesteigerte, in ihrer höchsten Wirksamkeit erscheinende Lebenskraft. Hiebei ist aber zu bemerken, daß zwar Vieles im Organismus vorgehe, was als solches wirklich und unmittelbar nicht zum Bewußtsein kommt, daß aber doch nichts in ihm vorgeht, was nicht mindestens mittelbar auf das Bewußtsein Einfluß übe. (cf. Gumposch p. 29). — Wenn wir endlich die Seele als Geist betrachten, so ist nach Staegmann[1]): Der Geist als solcher, das will sagen im Unterschiede vom Bewußtsein im Wesen, der Moment der Selbstbestimmung in ihm. Ob dieß Prinzip jemals im Wesen oder von wann ab ein identisches war, ist eine Frage, die außer dem Ressort der Metaphysik liegt. Von da ab, daß diese den Geist aufnimmt, also von da ab, daß dies Prinzip ein Glied der absoluten Prädicirung des Wesens wird, ist das Moment des Geistes ein so unterschiedloses in allem Wesen wie sein Begriff, er deckt ihn vollständig. Dieß ist nun die eine der beiden Bestimmungen, die mit der Verwandlung des einen umfassenden Wesens in die Gemeinschaft der vielen Wesen übergeht. Wie das Individuum seine Sinnlichkeit für sich

[1]) Die Theorie des Bewußtseins im Wesen. Berlin 1864. p. 23.

hat, so hat es auch die Bedingung seiner Thätigkeit für sich d. h. in ihm selbst. Es ist zuvorderst wenig, was es damit gewonnen hat, so wenig, daß man von einer solchen Thatsache des Geistes im Wesen sicher nichts wissen würde, geschweige etwas davon zu sagen wisse, wenn sich Einem seine Thatsächlichkeit nicht durch eine Abstraktion aus dem ergäbe, was wir das Bewußtsein nennen. Das ist sehr begreiflich, so lange der Geist nicht mehr ist als das Moment des Geistes; da ist sein Wirkungskreis ein eben so verschwindender, wie es in diesem Stadium die Sinnlichkeit des Wesens ihm gegenüber ist. Einen Umfang bekommt dieser Wirkungskreis erst damit, daß der Geist diesen Werth eines ungetheilten Momentes fahren läßt und sich zum Inbegriff eines artikulirten Ganzen auf seine Hand explicirt d. h. zur Beziehung auf sich, daß ein Bewußtsein seiner selbst in ihm auftritt, er ist das unmittelbare Subjekt des Bewußtseins. Und nun erst bringt er es zu wege, in sich die Kräfte zu sammeln, die ihn in den Stand setzen, sich einen meßbaren Wirkungskreis in seinem Stoff zu verschaffen.

Das ergibt, daß der Geist im Wesen von zwei Seiten ein Geist der Betrachtung werden muß, einmal von der Seite, daß er ein Glied in der Beziehung zum Geist seiner Wirksamkeit und der Quelle seiner Eindrücke wird und dann von der Seite, daß er mit sich selbst in Beziehung geräth d. h. er eine Sphäre der Relation in sich selbst entfaltet, ein hier oft sich wiederholendes Prinzip der Theilung, wornach die Form des Ganzen auf der Seite des Gliedes wiederkommt. Von nun an fängt man von einem Geist im Wesen etwas zu wissen an.

Staegmann bestimmt nun „das bestimmende Prinzip aller Selbstthätigkeit in letzter Instanz" also (p. 663): „Das Ende der Dinge im Bewußtsein ist ihre Erkenntniß. Aber es macht auch den Anfang. Was auch geschieht, es hat seine Quelle in der Selbstbestimmung des Wesens. Man versteht nun zwar sehr wohl, wie das schließliche Subjekt aller Thätigkeit immer nur das volle Wesen sein konnte, das Wesen in der Fassung der Relation seiner Doppelseitigkeit, wie, was auch auf seiner Objektseite sich ereignet, an einen Prozeß seines Insichseins geknüpft gewesen sein mußte und wie ein Vorgang auf der Seite des Bewußtseins in allem, was im Wesen und mit ihm vorsichgeht, mitrechnet. Aber daß alle diese einzelnen Prozesse alle Erscheinung durch die verbindende Einheit einer gemeinschaftlichen Autorität der Selbstbestimmung des Bewußtseins hindurchgehen mußten, bevor es zu ihrer Verwirklichung kommen konnte, bevor ihnen ein Platz im Ganzen concedirt wurde, will so unmittelbar daraus noch nicht einleuchten. Und doch enthält es das schon, denn alle jene einzelnen Vorgänge sind immer nur Bruchtheile des einen Ganzen und nur als solche möglich, darum bleiben sie schließlich einem gemeinen Prinzip obligirt. Das hält sie zusammen. Und dies Prinzip ist die Vernunft [1]). Wenn wir hie-

[1]) Deßhalb ist nicht alles, was geschieht vernünftig, denn das Prinzip der Ver-

mit die Vernunft als die eine gleichsam höhere Seite des geistigen Prinzips im Menschen hinstellen, wissen wir noch nicht, was es eigentlich mit dieser Vernunft für eine Bewandtniß habe, ob sie etwa ein Theil der sogenannten (Hegel'schen) allgemeinen Vernunft ist oder ein für sich bestehendes Individuelles und Reales. Hegel hat in seiner Psychologie oder „Lehre vom subjektiven Geiste", wie Im. Fichte hervorhebt [1]), bezüglich dieser entscheidenden Frage schon unwillkürlich Partei ergriffen, ehe er sich ihre Alternative klar vorlegen konnte Er ist bereits gefesselt durch seine metaphysischen Voraussetzungen; seine psychologischen Grundsätze sind daher fertig, noch ehe er zu einer unbefangenen Betrachtung des menschlichen Geistes an sich selbst gelangt. Er hat die Frage „ob das Einzelne, Endliche an sich keine Wahrheit habe" nicht untersucht, sondern einfach bejaht und behauptet. Diese Frage läßt sich aber durch die Betrachtung des menschlichen Wesens sicher entscheiden. „Denn kein „Endliches," sagt H. J. Fichte (ibid.), ist für uns der Untersuchung zugänglicher als gerade wir selbst, an keinem zugleich treten die Spuren und Merkmale der Individualität stärker hervor als an uns und unserem Bewußtsein. Wäre nun demungeachtet dieser Individualismus nur Schein und Lüge, so ist von Rechtswegen an eine Solches behauptende Psychologie die Anforderung zu stellen, die seltsame Täuschung zu erklären, wie wir in unserem unmittelbaren Bewußtsein uns niemals als ein allgemeines Wesen fühlen, wie ganz im Gegentheil jeder Erkenntniß-, Gefühls- und Willensakt, ja die ganze Geschichte unseres Selbstbewußtseins auf höchst energische Weise die Geschiedenheit der Individuen, als die Realität des Individualismus beurkundet. Soll nun dennoch dieses ganz anders sich verhalten, so ist es zu beweisen; diesen Beweis aber, weil unmöglich zu liefern, ist Hegel sowie der Pantheismus überhaupt schuldig geblieben, ein höchst verhängnißvoller Umstand für dieses System, das an diesem *πρῶτον ψεῦδος* scheitert.

Wenn Sengler (Erkenntnißlehre I. p. 496), wie es scheint auf Grund aristotelischer Psychologie, von einem „idealen Ich" redet, so ist hiemit dem Hegelischen Ich im Menschen, das „ein Theil der allgemeinen Vernunft" sein soll, durchaus nicht das Wort geredet, sondern es ist in dieser Darstellung Sengler's von einem logischen und einem idealen Ich das Individualverhältniß des Ich durch die Bemerkung hervorgehoben, „daß jenes Ich nur an einem und durch einen gegebenen Inhalt erscheint [2])" — also nie als allgemeines Ich. Auch die verschiedenen Seiten der Thätigkeit des

---

nunft tritt gleichzeitig mit dem der Erkenntniß ein. Es zersplittert sich in den einzelnen untergeordneten Sphären des Wesens, es versinkt in ihrem Material, aber es arbeitet sich auch wieder heraus, es fällt und steigt immer gleichzeitig mit der Funktion des Erkennens, dem Verstande. Das Wesen muß seine Aufgabe und seinen Beruf begriffen haben, um vernünftig zu sein (ibid.). —

[1]) Anthropologie, Leipzig 1856 p. 117. — [2]) Aristoteles drückt dieses kurz aus mit den Worten: *νοῦς ἐνεργείᾳ ὢν νοεῖ.*

geistigen Prinzips im Menschen sind durch jene Darstellung in helles Licht gesetzt [1]). — Was ferner das Wesen des Geistes betrifft, so hat er nach J. H. Fichte [2]) nicht bloß aprioriſche Bestandtheile (Urerkenntnisse, Urgefühle, Urbestrebungen) in seinem Bewußtsein — wenn es hoch kam, schwang sich die Psychologie seit Kant bis zu dieser allerdings wichtigen, aber unvollständigen Einsicht auf — sondern er ist nach seinem eigentlichen Bestande selbst ein aprioriſches, vorempiriſches Wesen, und zwar nicht bloß in Gestalt eines unpersönlichen Pneuma, einer abstrakt allgemeinen „Vernunft", wie Hegel diese Transscendenz faßte; denn abgesehen von den einzelnen psychologiſchen Schwierigkeiten, in welche diese Hypothese verwickelt [3]), weiß die Beobachtung von einer solchen uniformen Geistesbeschaffenheit des zum vollen Selbstbewußtsein entwickelten Menschen nicht das geringste zu melden, sondern nur vom Gegentheile, von erstarkterer Eigenthümlichkeit; vielmehr ist der Geist in seiner präexistirenden Wurzel schon als individualisirter, als Keim einer Eigenpersönlichkeit zu denken, so gewiß der Erfolg seines Sinnen- und Zeitlebens nur also ihn zeigt und es ein Widerspruch wäre, anzunehmen, daß dies Individuelle erst von außen ihm angebildet werde, zufälliges Produkt eines Zusammentreffens äußerer Umstände sei. Diesem Erfahrungsbegriffe, meint Fichte, mußte die Anthropologie nun auch bei allen einzelnen Fragen gerecht werden, vom Problem der Zeugung an, wo es sich als unmöglich erwies (?), dieses geistig Individuelle im Zeugungsakt erst entstehen zu lassen, bis zu der Frage nach dem Verhältniß von Leib und Seele, wo die letztere nach diesen Prämissen in ein weit innigeres und zugleich beherrschenderes Verhältniß zu ihrem Leibe gestellt werden mußte, als die hergebrachten Vorstellungen es gestatten [4]).

---

[1]) Die Stelle bei Sengler lautet: „Das logiſche Ich wendet die Grundgesetze der Abstraktion, Reflexion, Combination und Determination und die Gesetze der Identität, des Widerspruches ꝛc. an und bestimmt so den Inhalt. Aber all dieß geschieht doch nur in Bezug auf einen gegebenen Inhalt, an welchem und durch den das Ich eben erscheint; es erscheint sich und steht in Wechselwirkung mit sich in dieser Thätigkeit nur in Beziehung auf einen gegebenen Inhalt. Das ideale Ich tritt in der Form der Transscendenz hervor und erhebt so das endliche Ich über sich selbst; es bestimmt von seinem idealen Wesen aus das logiſche und phänomenologiſche Ich, erhebt sie zu sich; es erscheint in jenen als das herrschende, bestimmende, Alles umwandelnde Prinzip. Das logiſche Ich erscheint als Unterscheidungs- und Verbindungskraft, als Reflexionskraft, Verstand, und äußert sich als durch das Wesen bestimmte Concentration desselben. Das ideale Ich steigert diese Concentration durch Vertiefung in den idealen Grund des Geistes und Erweiterung des Erkennens durch dieselbe. Es ist die Form für das ideale Grundbewußtsein des spekulativen Tiefsinns und ist auf das urbildliche, wesentliche Ganze gerichtet, um aus ihm die Theile als in sich gegliederte und so verbundene Einheit zu umfassen und sie dem Verstande zur Entwicklung zu übergeben (l. c. p. 520). Das logiſche Ich scheint dem Aristoteliſchen *νοῦς παθητικός* und das ideale Ich dem *νοῦς ποιητικός* analog gebildet zu sein. — [2]) in seiner Schrift „zur Seelenfrage" p. 6 ff. — [3]) cf. J. H. Fichte's Anthropologie p. 118—127. — [4]) cf. J. Fichte's Zeitschrift für Philosophie XXV. 66 über die Seelenlehre des Materialismus.

Weil dem Geiste eine Art von Präexistenz vor dem eigenen bewußten Leben beizulegen nothwendig wurde, so erhob sich die Frage über die nähere Beschaffenheit einer solchen und über die allgemeine Analogie nach der dieselbe zu denken sei. J. Fichte beruft sich in seinen deßbezüglichen Deduktionen auf „allgemeine Naturanalogien[1])" und sagt: So gewiß es unmöglich bleibt, die höheren Daseinsstufen in der Natur, das Pflanzen- und Thierleben aus bloßer Steigerung unorganischer Stoffe und Prozesse herzuleiten, so gewiß aber die vollkommeneren Pflanzengattungen und höheren Thiere

---

[3]) Er stützt sich (in seiner Schrift „zur Seelenfrage" Anhang p. 241) auf den Naturforscher Agassiz (cf. Magazin für Literatur des Auslandes 1857. Nr. 151 p. 602 ff.) und bemerkt: Eine Reihe immer neuer Schöpfungen hintereinander, jede anfangend aus sich selbst, nicht durch direkte Continuität aus dem vorigen erklärbar, — jede von ihnen eine geschlossene, wohl in ineinander gefugte Welt der Organisation darbietend, von übereinstimmendem Charakter und gemeinsamen Grundtypus genau zugleich angepaßt den allgemeinen geologisch-physikalisch-atmosphärischen Bedingungen der jedesmaligen Erdoberfläche, — endlich, wie man wenigstens „zu ahnen" vermag, durch alle jene, manichfach hintereinander auftretenden Einzelschöpfungen dennoch hindurchgreifend ein einziger höchster Weltplan, ein nach großen Grundzügen wenigstens bemerkbares Fortschreiten von unvollkommeneren, roheren, massenhafteren organischen Gebilden zu vollkommeneren, zu allerletzt das Hervortreten des spätesten und zugleich des vollkommensten Wesens in der Sichtbarkeit des Menschen, — zu welchen philosophischen Folgerungen bietet dies Alles die sicheren (?) Prämissen? — Zuerst drängt sich die allgemeine Betrachtung auf, daß so „ungeheure Thatsachen", deren innerer Zusammenhang und consequente Verwirklichung durch die Dauer unermessener, fast jeder Berechnung sich entziehender Weltzeiten sich hindurch erstreckt, Belege von ganz anderem Werthe und weit entscheidender Bedeutung (?) für Erkenntniß des absoluten Weltplanes und Weltprinzips werden müssen, als Alles, was wir darüber aus der verhältnißmäßig kurzen Zeitspanne unserer gegenwärtigen Erdepoche zu erschließen vermögen. Erst hier legt es sich faktisch uns nahe, was der metaphysische Begriff der Ewigkeit und Unermeßbarkeit Gottes zu bedeuten hat, nicht an jenen geringfügigen Maßstäben, welche bloß die gegenwärtige Erd- und Menschengeschichte uns darzubieten vermag.

Bekanntlich stimmt der berühmte Naturforscher Cuvier mit dem obigen „Fortschreiten" und „absoluten Weltprinzip" nicht überein. Man vergleiche dessen Werk: „Discours sur les revolutions de la surface du globe et sur les changements, qu'elles ont produits dans le règne animal" — (deutsch von Nöggerath, Bonn 1830), wo er die zwei Hauptsätze aufstellt in seiner geologischen Theorie: 1) daß die lebendigen Wesen der gegenwärtigen Schöpfung nicht durch gradweise Umbildung aus den analogen vorweltlichen Formen hervorgegangen sein können, und 2) daß selbst zwischen ganz ähnlichen Organismen verschiedener Erdperioden spezielle Unterschiede stattfinden, welche uns verbieten, die späteren auf direktem Wege aus den früheren hervorgegangen zu denken. — Was obige Deduktionen weiter betrifft, so ist festzuhalten, daß die christlichen (metaphysischen) Prinzipien vom Theismus, von Schöpfung und Geschöpf bloßen „Analogien" aus der Natur nicht geopfert werden dürfen, abgesehen davon, daß selbst „ungeheure Thatsachen" den aprioristischen „absoluten Weltplan" als einen bis jetzt uns noch unenthüllten, und wegen der „Unermeßbarkeit" Gottes unenthüllbaren, eben nie werden darlegen können in obigem Sinne.

die späteren sind und der Mensch die allerspäteste Erderscheinung, während es doch ebenso unmöglich ist, das höhere Thier oder den Menschen durch allmählige Entwicklung aus den niedrigeren Thieren erklären zu wollen, so gewiß daher jede in sich abgegrenzte Thier- und Pflanzengattung als ihr eigener Anfang und eigener Erklärungsgrund zu denken ist, — so entsteht für die gesammte Naturwissenschaft ein sehr universaler Begriff der Präexistenz, von welcher die des menschlichen Geistes, nur ein besonderer Ausdruck und eine einzelne Folge ist. Jedes in sich geschlossene (individualisirte) Naturwesen, innerhalb der lebendigen und seelischen Natur die Pflanzen- und Thiergattungen, innerhalb der geistigen Sphäre der Einzelgeist des Menschen — muß ewig präexistiren, wenn es möglich sein soll, daß es zeitlich seine Eigenthümlichkeit zur Erscheinung bringe; denn keine dieser Eigenthümlichkeiten ist eine beliebig so oder anders zu denkende oder nur zeitlicher und zufälliger Weise entstehende, sondern jede ist integrirender Theil eines geschlossenen Ganzen in seiner Art und ewig hineinberechnet in die besondere, wie in die allgemeine Harmonie der Welt [1]). So muß man dem ganz unabweisbaren Begriff universaler Präexistenz auch in der Psychologie Eingang verstatten und genau ihn anreihen an die Naturanalogien, auf welche uns die geologische Geschichte der Erde hinleitet. Auch hier existiren schon auf ewige (!) Weise die künftigen Pflanzen- und Thiergeschlechter und sind in ihrer ganzen Eigenthümlichkeit schon vorhanden, denn diese gerade gibt ihnen ihre unverlierbare Stellung im ewigen Weltplane; zeitliche Existenz aber gewinnen sie erst dann und nur so lange, wenn der Lebensstoff und die äußeren Bedingungen ihrer Verwirklichung im Wechsel der Erdepochen mit jener ewigen Uranlage zusammentreffen. Ganz analog verhält es sich mit der Geistesmonade. Sie bedarf des seelisch-organischen Verleiblichungsprozesses, um der Bedingungen des Bewußtseins theilhaftig zu werden. Sobald dieser Lebensstoff ihr geboten ist, — was ohne Zweifel im Zeugungsakt geschieht, — beginnt sogleich der ganze Verzeitlichungsprozeß zunächst als Verleiblichung, sodann als Bewußtwerden, in welchem Allem jedoch nur die Ureigenthümlichkeit des Geistes Gestalt gewinnen und zu sich selbst kommen kann, so gewiß überhaupt und in allen Fällen allein dasjenige in zeitlicher Entfaltung auseinander treten kann,

[1]) Wir bemerken hiezu: Die allgemeine vollendete Entwicklung des „Geistes der Menschheit" hat für die einzelne Persönlichkeit, die nur an dem jeweiligen Entwicklungszustand participirt, nur relative Bedeutung. Jede Persönlichkeit muß, um ihren Zweck zu erreichen, ihre Geistigkeit aproximativ zu vollenden suchen, dieß ist ihr, wie die Erfahrung zeigt, möglich — ohne Präexistenz. Die allgemeine Vollendung des Menschengeistes kann nicht für uns Einzelwesen letzter Zweck und volle Beruhigung sein, nur jene, die im Zeitpunkt der Vollendung lebten, würden diesen Zweck erreicht, diese Beruhigung erlangt haben. Ferner schließt die „ewige" Präexistenz aller Geschöpfe den Pantheismus ein. Diesem verfällt Fichte, während er zuvor (s. oben) gegen Hegel deßhalb polemisirt.

was schon in ewiger Einheit und Umschlossenheit vorgebildet ist. Dieß, meint Fichte, ist das Ergebniß, zu welchem eine consequent sich abschließende Naturbetrachtung unvermeidlich gelangen muß, während darin die nothwendigen Voraussetzungen wirklicher Erfahrung nirgends überschritten werden. Theologische Erörterungen sind durchaus davon abzuscheiden. Daß die Menschenseelen jedesmal neu von Gott hinzugeschaffen würden zum Leibe, der seinerseits in der Zeugung formirt werde — nennt unser Philosoph eine „willkürliche Annahme", über welche zu streiten es in Wahrheit der Mühe nicht verlohne, als ob seine „Auffassung" klar bewiesen und unumstößlich wäre.

Und so kommt Fichte schließlich zu der Behauptung, daß weder dem Einzelgeiste noch der Menschheit die Gewißheit ihrer Vollentwicklung im geringsten gefährdet sei, indem sie beide diesseits und jenseits der Sichtbarkeit ihrer inneren unverwüstlichen Ewigkeit sicher, die Zeiten selber aus sich erzeugen, deren sie bedürfen, um unter dem Durchwirken des göttlichen Geistes in ihnen, die Irrnisse ihres Lebensganges (das Böse) allmählich an sich auszuheilen und der geistigen Vollexistenz immer entschiedener sich anzunähern. Auch in diesem Punkte, bemerkt Fichte, befreit uns jene großartigere Gesammtauffassung der Geschichte des Universums und der inneren Bedeutung, welche der endliche Geist für sie hat, völlig von den „dumpfen und menschenfeindlichen theologischen Voraussetzungen", die an das Verhalten in der kaum spannenlangen Dauer des Erdenlebens, welches dem tieferen uneingenommenen Blicke die deutlichsten Spuren eines präliminaren, eines Anfangszustandes bietet, die definitive Entscheidung seines Schicksals in der ewigen Welt knüpfen wollen [1]).

Wir finden da, wenn wir auch absehen von theologischen Erörterungen, die hier nach Fichte durchaus auszuscheiden seien, diesen hervorragenden Philosophen unserer Zeit leider in zwei Irrthümer verwickelt. Er huldigt der Präexistenzlehre und pantheistischen Anschauungen, obgleich er den Theismus zu verfechten scheint [2]). Daß Fichte die Lehre von der Schöpfung

---

[1]) zur Seelenfrage p. 247. 249. — [2]) So sagt Fichte (l. c.): „Die geologische Geschichte der Schöpfung und Erde wird die sicherste Stütze des Theismus, indem sie selbst nur denkbar ist unter der Grundvoraussetzung einer seit aller Ewigkeit urvollkommenen, die ungeheuersten Zeitdimensionen klarbewußt durchdringenden, weil ineinander rechnenden absoluten Intelligenz"; dieser Begriff vom göttlichen Wesen gilt Fichte als „der gewaltigste und erhabenste, zu dem sich die menschliche Vernunft erschwingen kann." Hiebei ist aber die Ueberweltlichkeit und freiwirkende Persönlichkeit Gottes, die zwei Hauptmomente des Theismus zu wenig betont, wie auch bezüglich des Menschen, der nur als Gattung (Menschheit) einen Endzweck hat, das Moment der Einzelheit und Persönlichkeit wegfällt. Auch die Confusion des Begriffes Zeit, der bald in concreto bald in abstracto genommen wird, trägt zur „Verewigung" der Menschheit bei. Nach der Empirie ist „die Menschheit" in concreto thatsächlich nichts, als höchstens etwas bloß Gedachtes; in concreto gibt es auch keine „ewige" sondern eine abgegrenzte Zeit. Zeit ohne Schranken kann man sich denken, aber der Mensch lebt in

der Seele durch Gott bei der Zeugung zu den theologischen Erörterungen rechnet, auf welche zu reflektiren er nicht der Mühe werth hält, kann uns nicht befremden, da er auch sonst den christlichen Standpunkt verläßt. Daher hat es mit der Bemerkung Gangauf's [1]) seine Richtigkeit: Denker, welchen der Schöpfungsbegriff entweder von vorneherein mangelte oder durch Abfall vom christlichen Glauben wieder verloren ging — nam nisi credideritis non intelligetis — welche aber von der Natur und Wesenheit, von der Würde und Erhabenheit der menschlichen Seele noch eine reinere Ansicht hatten, ließen die Seelen entweder nur Ausflüsse aus Gott sein — emanatistischer Pantheismus — oder nahmen an, daß da, wie der Grundsatz lautete, „aus Nichts Nichts wird", die Seelen aber nun einmal unläugbar ein Sein und Bestehen haben, dieselben mit Gott von Ewigkeit her seien, — dualistischer Deismus [2]). In beiden Ansichten kann von einem Werden

---

einer durch den Tod abgeschnittenen, begrenzten Zeit; darnach ist er nicht mehr der Zeitmensch wie zuvor, arbeitet nicht mehr ewig am Ziele der Menschheit mit, weil er nicht mehr Mensch, sondern wenn wir wollen, nur Geist ist. Dazu daß die Menschengattung sich fortentwickle und zuletzt in ewiger Zeit, wie Fichte will, vollende, ist nicht nothwendig, daß das Individuum, das hier bloß um der Gattung willen da ist, ewig sei, d. h. präexistire und immer fortdaure. Jedes Individuum kann in der Spanne Zeit seines Lebens seinen aprioriſch bestimmten Arbeitstheil bezüglich der Vollendung der „Menschheit" als Gattung wohl liefern, und liefert ihn thatsächlich, ebenso gut wie die Thiere und Pflanzen in der Natur, denen der Mensch hier immer bezüglich seines Daseinszweckes analog gesetzt wird. Endlich erscheint es unwissenschaftlich, einem endlichen Wesen ein ewiges Zweckverfolgen in einer thatsächlich endlichen Natur und Welt zuschreiben zu wollen. Die Beschränktheit der Daseinsweise involvirt auch die Beschränktheit der Existenz oder Zeit, in der ein Wesen da ist als solches, und die Erreichung eines Zweckes ist dann an die Existenz geknüpft, tritt einzig während derselben ein. Ueber diese zeitliche, weil einem zeitlichen Wesen eigenthümliche Existenz hinaus gibt es zunächst für dieses Wesen an sich keinen Zweck; nur ein anderes Wesen könnte von außen her einen jenseitigen Zweck festsetzen und zugleich die Möglichkeit einer einstigen Zweckerreichung und Vollendung bieten; in der Natur der zeitlichen Einzelwesen an sich liegt all' dieß nicht; eine real seiende Gattung aber existirt nicht, weder in ihrer Entwicklung, noch in ihrer Vollendung — entwickelt oder vollendet sind nur und können sein die Individuen, aber auch sie sind ihrer Natur nach nicht fähig sich selbst zu vollenden, d. h. die etwa zuletzt gewonnene Vollendung der Gattung ganz und vollkommen in sich aufzunehmen, dieses Vermögen müßte ihnen erst noch verliehen werden. Nach christlichen Begriffen gibt einst Gott diese Vollendung.

[1]) Psychologie des heiligen Augustin II. p. 29. — [2]) Den Pantheismus und dessen Consequenzen haben die hauptsächlichsten Denker Plato und Aristoteles (ersterer jedoch weniger) perhorrescirt und sich daher, um eine Erklärung für das Entstehen der Seelen zu haben, für Präexistenz entschieden, wie sie auch eine ewige Materie annahmen. Dieß mußte umsomehr der Fall sein bezüglich der menschlichen Seele, deren Wesen man vielfach dem göttlichen verglich und ähnlich fand. Bei der weiteren Ausmalung des Präexistenzzustandes waltete freilich dann die freie Phantasie, die sich hier nicht einmal wie bei anderen Punkten auf eine Mythe aus der Urzeit oder auch auf eine sogenannte Urtradition stützen und berufen konnte. — Für Plato mußte auch dieß einen Grund zur Aufstellung der Präexistenz-Lehre geben, daß ihm die Seele „gottähnlich" ist, „einen

der Seele im strengen Sinne des Wortes keine Rede sein. In beiden Fällen präexistiren die Seelen: im ersteren substantiell, und das sogenannte Werden besteht nur in der Verendlichung und Individualisirung; im letzteren substantiell und individuell zugleich. Mit dieser Präexistenzlehre, welche zum Unterschiede von einer späteren, relativen eine absolute genannt werden mag, wurde auch die Metempsychosis gebracht. Wir müssen dieser Sache jetzt unsere Aufmerksamkeit zuwenden und also handeln von der

Präexistenz.

Eine Ursache muß der Mensch haben, und diese kann nie im Körper liegen, weil das Wachsthum des Körpers nach bestimmter Form die ganze schon im Mutterleibe vor allem Gebrauch des Körpers beginnende Bildung des Nerven-, Verdauungs- Athmungs- und Gefäßsystems etwas voraussetzt, was vom Körper verschieden ist, das erst wird, und zwar einen körperlichen, aber vom Gesetz erfüllten Keim, ein unendlich kleines Vorbild, welches im Verhältniß zur Umgebung sich stets das sein Wachsthum Mehrende aneignet, eine schlummernde, körperliche Intelligenz, die sich verwandelt. Man sieht schon daraus, daß die Seele zu ihrer Entwicklung und Verwandlung einer Außenwelt bedarf, daß sie nicht der alleinige Faktor der Metamorphose ist, daß sie also in gewissem Sinn nur Theilursache genannt werden kann.

„Von hier aus sind wir auch im Stande, die Fragen über Zeugung und Präexistenz zu lösen. Wenn die Seele, als Sein an sich, bloße Möglichkeit ist, also eine körperliche Einheit, Monas, welche zu jeder weitern Verleiblichung tauglich war, so erscheint die Zeugung nicht als Hervorrufung aus dem Nichts, sondern als bloße Entwicklung zum Menschen. Der Beischlaf löst und bereitet blos das Erdreich und macht es möglich, daß die unter andern Umständen zum Gewächse des Pflanzen-, Mineral- oder Thierreichs sich entfaltende Monas Mensch wird[1])."

„Alle andern Annahmen sind nicht nur einander widersprechend, sondern haben auch große Schwierigkeiten und Nichts von Erfahrung für sich. Einige ließen die Seelen fortpflanzen (Traducianer), als ob die Eltern die Seele ihrer Kinder aus nichts erschaffen, oder einen Theil ihres Leibes in eine Seele verwandeln könnten.[2]) Aber aus nichts wird nichts und aus einem Theile nie eine selbstständige Einheit oder Substanz. Zudem lehrt die Erfahrung, daß das Denken, Fühlen und Handeln der Eltern bei der Geschlechtsvereinigung gar nichts erzeugt, son-

---

Gott aber haben wir weder gesehen, noch hinlänglich begriffen als ein Wesen aus einer Seele und einem Leibe ursprünglich und für immer verbunden", als ein ζῶον d. h. als eine mit einem Körper vereinte Seele, als sterbliches Wesen (Phaedon).

[1]) Gumposch, die Seele und ihre Zukunft. p. 17. — [2]) Diese Ansicht vertritt Frohschammer in seinem Werke über den Traducianismus. Das πρῶτον ψεῦδος dieser Ansicht ist, daß ein Geschöpf Träger einer unendlichen Kraft, der Allmacht sein könne.

dern daß die Befruchtung, von welcher die Entstehung eines neuen Lebens abhängt, beim Menschen erst einen oder zwei Tage, bei manchen Thieren Wochen nach der Begattung stattfindet. So erscheint die von Menschen und Thieren gar nicht weiterbeachtete Vereinigung des Eibläschens, der Eier, des Laiches mit dem Samen nur als Bereitung eines Stoffes, den sich die Monas aneignen kann, wozu die Geschlechtsvereinigung selbst wieder nur eine entferntere Veranlassung ist. Von Erzeugung einer Seele durch andere Seelen, oder gar durch körperliche Berührungen kann gar nicht die Rede sein. Die Wollust hat nichts dabei zu thun und sinkt darum beim geschlechtlichen Indifferentismus, ohne daß die Zeugung aufhörte. Die Egelschnecke hat Fruchtkeime und sogenannten Zeugungsstoff und bereitet darum Mann und Weib zugleich, der Monas Aneignungsstoff.

Die Creatianer, oder Schöpfungsvertheidiger, wollten die Sache besser machen. Sie hatten die Immaterialität der Seele zum Losungswort.

Gott mußte die Seelen schaffen, entweder alle auf einmal beim Beginne der Schöpfung, oder jede erst bei der Empfängniß. Die meisten dachten dabei an eine wirkliche menschliche Seele, im Gegensatze zum Körper. Es sind der ersten fast alle Denker beigefallen, sagt Gumposch, und sie theilten sich nur nach den verschiedenen Fragen, welche man bei der Annahme noch aufwerfen könnte. Alle mußten eine Präexistenz annehmen. Aber aus welchem Stoffe sollten die präexistirenden Seelen bestehen, wo sich aufhalten und mit was beschäftigen vor ihrem Eingang in den menschlichen Leib? Diejenigen, welche im Alterthume das All als einen Ausfluß der Gottheit betrachteten (Emanatianer) fanden den Stoff in Gott. Nach der ägyptischen Mythologie entstanden die Seelen aus dem Athem des Weltschöpfers und haben sich in sündlicher Begier aus den göttlichen Luftkreisen in die irdische Sphäre herabgesenkt, wo sie zur Strafe in Körper eingekerkert wurden, aus welchen sie nur reinigende Seelenwanderung erlöst. Dieser Anschauung nähert sich die griechisch-mystische, die Platons ꝛc. So oder ähnlich floß aus dem Stoffe der Charakter der Seele und alles Uebrige. Das Sittlich-Unvollkommene dieser Welt und die Sehnsucht der Seele nach Besserem lehrte nach einem Grunde des Zwiespalts nach dem Sündenfalle suchen, um den sich die Annahme einer bessern Vorzeit und Zukunft, alle antike Mythologie dreht. Das Mittel zu dieser ersehnten Zukunft sollte die Seelenwanderung bald durch Menschen (Metempsychositen), bald durch andere Naturreiche (Metemsomatisten) sein[1]).

Wollen wir vorderhand von der Seelenwanderungstheorie Umgang nehmen, so drängt sich uns die Frage auf: Wenn die Seelen vor der Geburt nicht wanderten und doch existirten, was hatten sie denn zu thun, wo hielten sie sich auf? Man begnügte sich, theils die Antwort schuldig zu bleiben und auf die Ergründung solcher Dinge zu verzichten, theils zu wun-

[1]) Siehe hierüber weiter unten.

derlichen Hypothesen seine Zuflucht zu nehmen. Als z. B. Hartsöcker und Löwenhöck die Saamenthierchen (animalcula spermatica), deren ungefähr 50,000 den Umfang eines Sandkornes erreichen, entdeckt hatten, glaubte man, die Seele sitze im Saamenthierchen, und Adam und Eva haben in solcher Form schon alle Seelen mit sich herumgetragen; dieß war sehr ungerechtfertigt, denn die Infusionswelt ist überall verbreitet bis zum Würmchen, welches, wie Shakespeare sagt, unter dem Nagel der müßigen Dame nistet. Dieß fühlte auch Leibnitz und nahm darum eine Umschaffung (transcreatio) der sinnlichen Seele im Saamenthierchen zur vernünftigen an. Auch die Creatianer mußten theils zu Wundern ihre Zuflucht nehmen, wie Leibnitz in der transcreatio, die Inducianer, Infusianer bei der Annahme, daß Gott bei der Empfängniß die Seele schaffe, theils die einschlägigen Fragen aus Dingen beantworten, welche, wie Gumposch[1]) meint, zunächst mit der Seele nichts zu schaffen haben; denn, sagt er, wenn wir auch anerkennen, daß die „Dichtungen" vom Sündenfalle ein schönes Zeugniß für das Gefühl des Menschen sind, welches eine bessere Zukunft, einen sittlichen Fortschritt will, welches über die verdorbene Natur hinausstrebt, und wenn es etwa kein anderes Mittel weiß, die Fleischwerdung eines Gottes heischt, mag dieser nun Vischnu, Osiris oder wie immer heißen, so sind solche Dichtungen doch nur immer Hypothesen, (!) welche das Wesen der nach dem Göttlichen strebenden Seele nur äußerlich berühren, wenig erklären und nichts in der Erfahrung für sich haben." — Bei dieser oberflächlichen Beurtheilung tiefreligiöser Anschauungen alter Völker, welche im Christenthum ihre wahre Deutung fanden, ist es unserem Verfasser leicht, wie er selbst versichert, die Fragen über Präexistenz, über die Beschaffenheit und Würde, den Aufenthaltsort der Seele an sich zu beantworten, ohne daß man Mythen dichtet, zur Materie herabsinkt oder jeden Augenblick ein Wunder in Anspruch nimmt und so die Welt zum seelenlosen, drang- und gedankenlosen Spielball des Schöpfers macht. Die Präexistenz der Seele wird bleiben, aber die Frage, was die Seele thut, fällt weg, denn die Möglichkeit liegt außer dem Bereiche der Handlungen und Gedanken, ist keine bewußte moralische Persönlichkeit. Die Seele ist (nach Gumposch) das Edelste, das Mächtigste der Erde, denn in ihr liegt Alles beschaffen, da sie die Möglichkeit zu Allem ist, zur höchsten Intelligenz wie zur niedersten Faserbildung. Sie ist überall, wo sie Vorbereitung trifft und scheint diese um so begieriger zu suchen, je seltener sie wird. Daher die auffallende Erscheinung, daß nach verwüstenden Krankheiten die Fruchtbarkeit der Menschen so stark ist. Sie folgt hiebei einem Gesetze, welches ihr durch das Verhältniß zu Gott gegeben ist, wenn man nicht zunächst ein Verhältniß zur Erdseele, zu den Planetenseelen, zur Allseele vorausgehen lassen will ꝛc. Wir überlassen unseren Forscher seinem Gedankenfluge in den berührten Punkten und wollen nur noch

[1]) Die Seele und ihre Zukunft p. 18.

hören, was er uns im Namen Vieler auf einige die Annahme einer Präexistenz erschwerende Fragen antwortet:

1. *Warum haben wir bei der Präexistenz keine Erinnerung?* Die bloße Möglichkeit, antwortet Gumposch (l. c.), kann nicht Erlebnisse einer Wirklichkeit wiedererzählen. Ihre Erinnerung kann sich nur kundgeben in der Sympathie zu Allem. Der Mensch freut sich am starren Alpenröschen, wie am funkelnden Thierauge. Er fühlt sich vom Diamant wie von Gletschern angezogen. Ihn regt die blutdürstige Bande wie der duldende Prophet gleichmäßig auf; sein Wohlgefallen an jeder Kraftäußerung sagt ihm, daß seine Seele Tiger und Lamm, Schlächter und süß verduftende Blüthe hätte werden können. — Für eine Art Präexistenz wie sie Gumposch annimmt, mag diese Antwort genügen, für die Annahme einer persönlichen (nicht bloß möglichen) Seele, die präexistirt, erscheint sie ungenügend.

2. *Weßhalb verwirklicht sich bei der Gleichheit aller Seelen vor ihrer Verwirklichung die eine zum Menschen, die andere zum Thiere oder Stein, und woraus bestehen jene Möglichkeiten?* Mit der ersten Frage ist man auf eine gewisse Zeugung vor der Zeugung zurückgeworfen und man muß entweder annehmen, daß die Möglichkeit unter dem Einflusse der Naturreiche schon vor ihrem Eingang in den Mutterschooß eine gewisse Farbe erhalten habe, die der Seele Fähigkeit verleiht, diese oder jene bestimmte Verleiblichung allein zu suchen, oder daß jede Seele alle Stufen der Geschöpfe ohne Sprung durchmachen muß, oder daß die Seele erst im mütterlichen Schooße, sei dieser von Stein oder von Pflanzen- oder Thierstoff sich das Unterscheidende aneignet. Der erste dieser Fälle hebe die Gleichheit der Seelen als Möglichkeiten auf und ist deßhalb undenkbar. Zwischen dem zweiten und dritten Falle bleibt aber die Wahl offen. Der zweite ist häufig angenommen worden, und hat die bekannte Stufenfolge der Natur, den von Harvey, Kielmeyer, Mäckel, Baer ꝛc. bemerkten Durchgang des werdenden Menschen durch gewisse Thierformen, besonders bei Mißbildungen und Mißgeburten, die äußere Aehnlichkeit zwischen manchen Thieren und Menschen an Kopf und Gliedern, die innere seelische Verwandtschaft geistiger Krüppel mit den Thieren ꝛc. für sich. Alle drei Erscheinungen wären in diesem Falle Erinnerungen der Menschenseele an ihre vorhergehende Stufe. Beim dritten Fall erheben sich zwei anscheinende Schwierigkeiten. Es muß nämlich bei der Seele ein gewisser selbstständiger, von Gott oder, wenn man eine Vermittlung setzen will, von der Erdseele eingepflanzter Trieb zur Verwirklichung angenommen werden. Dieser Trieb kann aber als ununterschiedener blinder jeden Ort aufsuchen, wo die Vorbereitung zur Verwirklichung oder was dasselbe ist, zur nächsten Verleiblichung stattgefunden hat. *Und wenn nun mehrere Seelen zugleich zusammentreffen, was soll für die eine entscheiden?* — Es hebt sich diese Schwierigkeit, wenn wir in's Auge fassen, daß die Seele körperlich ist und jene Vorbereitung in die Zeit fällt. Ein Raum, ein Augenblick wird also für eine Seele entscheiden, wie bei allen anderen körperlichen Dingen

und Mischungen. Die zweite Schwierigkeit ergibt sich aus der Bemerkung, daß beim befruchteten Hühnerei die Brutmaschine dieselben Dienste leistet wie die Henne, woraus die Präformation der Seele zu fließen scheint. Aber so stark diese Erfahrung gegen die Entstehung einer Seele spricht, so wenig hat sie gegen die spätere Formung der Seele Gewicht, denn eben das Ei vertritt mit seinem Inhalt die Gebärmutter und den Zufluß dahin. Wie also das Ei die Seele zum Huhn, kann der mütterliche Schooß die Seele zum Menschen bestimmen. (ibid 15—21).

Bei solchen Anschauungen über die Seele ist es unserem Verfasser leicht, eine Präexistenz anzunehmen, aber das „Wie" dieser Präexistenz etwa durch die Annahme der gewöhnlichen Seelenwanderungstheorie ausfüllen zu wollen, scheint er nicht geneigt[1]), denn er sagt (p. 123): Der Gedanke an eine Wandrung in die Thier- und Pflanzenwelt sowie in's Mineralreich, wohin die unsittlichen, lasterhaften und ungeistigen Menschen herabsinken sollten, konnte nur aus Unkenntniß des Thierreichs entspringen. In den niederen Reichen ist nichts Ungesundes und Lasterhaftes. Wie sollten also in demselben ruhelose, gefallene Seelen stecken? Zudem widerspricht eine solche Annahme dem Gesetze der Individualisation, welches in der Natur sichtbar ist. Es gibt keine generatio aequivoca für die Wirklichkeit. Nur die Seele als Möglichkeit ist zwar ein individualisirter, aber anderen gleicher Punkt. Und auf diese Gleichheit gründet sich das von Göthe, Empedokles und Anderen ausgesprochene Gefühl präexistirender Heimathlichkeit und Verwandtschaft. Das Bestreben der Natur nach Individuation ist so groß, daß sie sogar jede Familie, jedes Einzelwesen einer Gattung mit Eigenheiten ausstattet, weil in ihr unendliche Möglichkeiten liegen[2]).

Auch gegen eine Wandrung in die Sterne erhebt Gumposch seine Einwendungen. „Wenn man, sagt er (p. 100), die Millionen Sterne betrachtete und zugleich erwog, daß die von uns bewohnte Erde auch ein Planet sei, so war der Gedanke sehr natürlich, daß alle Sterne zu Wohnplätzen bestimmt seien und der Mensch an allen Theil haben könne. Noch näher kam diese Ahnung, als man den Einfluß der Gestirne auf die physikalischen Zustände der Erde, also auch auf die Menschen erforschte. Zudem hat sich der Gedanke stets geltend gemacht, daß der Mensch als Theil des Alls stets in Beziehung zu diesem stehe und bei aller Absonderung des einzelnen Menschen wie des einzelnen Planeten, ein Zusammenhang bestehen

[1]) Vom ethischen Standpunkte aus bemerkt er z. B. p. 125: Man sieht leicht, daß die Verwandlung der Menschenseelen in Thierseelen keine sehr empfindliche Strafe ist, da hiebei das Bewußtsein verloren geht — sein Gewissen. — [2]) Weniger, meint Gumposch dagegen (p. 125), hätte die Wandrung der Thierseelen in Menschenleiber gegen sich Bei der Thierseele gibt es keine Zurechnungsfähigkeit, kein das Leben überdauerndes Bewußtsein, also auch keine Wiedererinnerung und jenseitige Belohnung. Zudem steht die Thierseele als Möglichkeit der Menschenseele als Möglichkeit völlig gleich (?) und kann sich im Menschenleibe ganz wohl zum Menschen verwirklichen ꝛc.

müsse — man kam auf den Gedanken, daß der Mensch für alle Sterne geboren sei[1]). Allein zu was einen zweiten und dritten Planeten, da der Mensch seinen eigenen nicht kennt? Der Mensch kann tausend von Metamorphosen erleben, bis er zur völligen Einsicht der Erde gelangt, und so bliebe die Erde fort und fort der Schauplatz der Geister."

Was nun unser Urtheil über die angeführten Meinungen betrifft, so können wir uns für die Ansichten über Präexistenz bei dem Mangel an erforderlichen positiven Beweisen, welchen Mangel auch S. Augustin in seinen Untersuchungen über diese Lehrmeinung hervorhebt[2]), durchaus nicht aussprechen. Der Beweis des Plato z. B., der sich auf den Satz stützt: ἡ μάθησις οὐκ ἄλλο τι ἢ ἀνάμνησις — zerfällt in sich selbst, denn „daß man dem Geiste Intelligibles so zur Kenntniß bringen kann, bemerkt S. Augustin[3]), als hätte er es schon zuvor gewußt, und als wäre sein Lernen in der That nur ein Wiedererinnern, das erklärt sich eben aus der Natur des Geistes, zu welcher nach der ursprünglichen Anordnung des Schöpfers die intelligiblen Dinge so in Verhältniß und Beziehung stehen, daß er sie mittelst des über das Geistige hin ausgegossenen Lichtes ebenso schaut, als wie das körperliche Auge mittelst des Lichtes in der Körperwelt, für welches er organisirt ist, und welches zu ihm im Verhältniß steht, die umliegenden körperlichen Dinge schaut. Was man sich aber (bei Plato) von Wiedererinnerungen erzählt, ist Träumerei, Schein und Täuschung."

Eine absolute Präexistenz[4]) ist nicht anzunehmen, weil dadurch der Schöpfungsbegriff umgangen wird, nach welchem außer dem göttlichen Sinn kein anderes Sein durch sich ist, sondern Alles, was außerdem noch ist, durch Gott ist, aber nicht ausgegangen von ihm in Weise der Emanation, sondern mittelst Schöpfung aus Nichts. Auch die relative Präexistenzlehre ist zurückzuweisen, namentlich jene, mit welcher zugleich die Annahme eines vorausgegangenen Abfalls von Gott verbunden ist, in Folge dessen die Seele zur Strafe in einen Körper wandern muß, denn die Lehre von der Metempsychose ist, wie S. Augustin[5]) richtig bemerkt, eine Ansicht grausenhafter als welche nichts gedacht werden kann, weil dadurch selbst der Stand der Gerechten im Himmel unsicher gemacht ist, denn konnte die menschliche Seele sündigen vor dem Leibe, warum sollte sie nicht auch nach dem Leibe sündigen können?" —

[1]) cf. Lessing, dessen Theorie Gumposch einer Kritik unterwirft. p. 125 ff. — [2]) Epist 166. ad Hieron. c. 3 und 7. u. a. a. O. cf. Gangauf Psychologie des heil. Augustin II. p. 234. — [3]) de trin. XII. 15: Sed potius credendum est, mentis intellectualis ita conditam esse naturam, ut rebus intelligibilibus naturalis ordine disponente conditore subjuncta sic ista videat in quadam luce sui generis incorporea, quemadmodum oculus carnis videt quae in hac corporea luce circumadjacent, cujus lucis capax eique congruens est creatus. cf. Soliloqu. II. 20 und 35. — [4]) Ueber die Präexistenzlehre des XVII. und XVIII. Jahrhunderts cf. Beckers, Mittheilung aus der Löscher'schen Sammlung neuerer Schriften über den Zustand nach dem Tode aus dem 17- 18. Jahrhundert. 1835. II. p. 84 ff. — [5]) Epist 166. ad Hieron. c. 9. und 27.

Die Seelenwanderungslehre gehört überhaupt nicht unter die philosophische Lehre von der Unsterblichkeit, denn wie Blasche[1]) richtig bemerkt, liegt dieser Meinung der Gedanke einer zufälligen Verbindung der Seele mit dem Leibe zu Grunde oder er ist vielmehr in der Meinung selbst enthalten, ein Gedanke, der nur bei der Unkenntniß der Einheit und Gegenseitigkeit gegensätzlicher Verhältnisse entstehen konnte und keine wissenschaftliche Beleuchtung verträgt. Daß ein lebendiger gebildeter Menschenleib nicht denkbar sei ohne menschliche Beseelung[2]), gibt man zu, aber man läugnet, daß ebenso wenig eine menschliche Seele (wissenschaftlich) denkbar ist ohne menschliche Verleiblichung. Man setzt also einseitig das eine Glied des Gegensatzes von Seele und Leib selbstständig, das andere unselbstständig und abhängig vom andern, ohne zu bedenken, daß man so gegen den Begriff eines Ganzen verstößt.

Noch ist jetzt die mystische Seite des menschlichen Geistes zu berücksichtigen, welche J. Fichte erwähnt, da er Troxler's Lehre vom „Urbewußtsein" und „Urich" behandelt[3]). Troxler geht auf ein Urbewußtsein im Menschen zurück, welches als ruhende Grundlage ebenso seiner ersten, sinnlichen Erkenntniß vorangeht, die „unter- oder vorsinnliche Psyche" in ihm ist, als auch die weitere Entwicklung des Bewußtseins in das reflektirende Denken begleitet, in seiner höchsten entwickeltsten Gestalt aber, weit über dessen Reflexionsstandpunkt hinaus, in das reine gegensatzlose Anschauen, das intuitive Einssein mit Gott und dem Wesen der Dinge sich erhebt, welches die Mystiker und Theosophen als Contemplation oder göttliche Weisheit uns geschildert haben, das meistens jedoch, während es Ziel und Vollzustand unseres Geistes sein sollte, in Verküm-

---

[1]) philosophische Unsterblichkeitslehre p. 20. Dagegen sagt derselbe Verfasser p. 161: Unter allen Formen, in welchen sich die Völker die Unsterblichkeit des Menschen seit dem Beginne der Weltgeschichte bis auf unsere Zeit gedacht oder versinnlicht haben, ist die uralte Lehre von der Seelenwandrung diejenige, welche unserer philosophischen Ansicht am nächsten kommt. Er meint eben die Wanderung nur wieder in menschliche Körper — und redet, wie Herder, von einer „kreislaufenden Metamorphose". — [2]) Nach der Etymologie verbindet das deutsche Leib, verwandt mit leben und bleiben (aus beleiben), in sich die Vorstellungen der Existenz und der willkürlichen Belebung. In anderen Sprachen indogermanischen Stammes heißt der Leib bezüglich seiner organischen Einrichtung und Bestimmung das Lebendige, das Wachsende, das Werkzeug der Bewegung, das Gemachte, das Gestaltete, das Zusammengefügte mit Hervorhebung eines Ganzen zur Einheit verbundener Glieder; hinwiederum wird dem Unvergänglichen, Geistigen gegenüber sein endlicher Charakter hervorgehoben: er heißt das Hinfällige, das Sterbliche, das Zerfließende, auch Hütte, Zelt, Wohnung, Gewahrsam der Seele wird er genannt, diese daher die Kennerin der Wohnung; Sitz des Begehrlichen, Verunreinigung, Befleckung heißt er, ähnlich wie, jedoch im christlichen Sinne, das Fleisch (σάρξ) die menschliche Natur in ihrer Sündhaftigkeit und Sterblichkeit bedeutet, dem Geiste gegenüber, der aus der Gottheit seinen Ursprung hat; sogar das Grab der Seele wird er genannt. C. Hoffmann, etymologische Bedeutsamkeit der deutschen Sprache. p. 8. — [3]) Fichte Anthropologie p. 113 ff.

merung und Verborgenheit zurückbleibt. „Sowie nämlich die menschliche Seele von ihrem Ursprung aus als untersinnliche Psyche hervorgeht in die Sinnlichkeit, sich als Ideales realisirend, so wendet sie sich als übersinnliche Psyche, in der entgegengesetzten Richtung die Wirklichkeit in sich aufnehmend oder sich als Reales idealisirend, ihrer Vollendung zu bis zu jener geistigen Anschauung, die nur sich selbst anschauen und nicht weiter von einer noch höheren angeschaut werden kann, welche daher Occam treffend bezeichnet als die visio quae non potest videri. Diese Vision ist das göttliche Hellsehen, in welchem das menschliche Urich als Ding an sich, sich selbst durchsichtig wird. Dieß ist die „Selbsterklärung des Geistes, der die Schlüsselgewalt der Geheimnisse des Alls in sich selbst trägt in dem Maße, wie er sich durch Religion, durch Weisheit und Tugend der schaffenden Natur Gottes in ihrer Offenbarung nach innen und ihrer Verwirklichung nach außen anzunähern vermag [1])."

Hiernach ist auch, meint Fichte (l. c.) die gewöhnliche Lehre von der Apriorität der Ideen zu berichtigen. Sie sind nicht Werk oder Ausdruck unserer Vernunft, sondern vorherbestimmte Anlagen unseres selbst aprioriſchen Geisteswesens — Troxler drückt dieß auf's bezeichnendste anderswo durch den Satz aus: nihil est in sensu quod non fuerit in instinctu, — welche, indem sie wirksam werden, sich im Bewußtsein kenntlich machen, im Erkennen Grundanschauungen, im Willen ein Grundwollen, im Fühlen Grundgefühle erzeugen, welche nur am Lebendigwerden des Bewußtseins zum Vorschein kommen und daher doppelt irrig, entweder empiristisch (Lockisch) als Produkte der aus der Erfahrung abstrahirenden Vernunft, oder subjektivistisch (Kantisch) als in der Vernunft bereitliegende Formen gefaßt werden, in welche der ursprünglich heterogene Inhalt der Erscheinung aufgenommen wird. Ebenso wenig kann aber auch nach dem Identitätssysteme Schelling's und Hegel's, welche das Prinzip der Identität um eine Stufe zu niedrig faßten, die Vernunft, das Denken, als dieses Prinzip angesehen werden; die Vernunft fällt selbst schon innerhalb des Gegensatzes, sie ist die mit der Sinnlichkeit schon in Verwachsung gerathene, versinnlichte Bewußtseinsform des Geistes. Das Prinzip der Einheit liegt jenseits in dem gemeinsamen Creaturgrunde und in jener ewigen Creaturexistenz, an der auch der Geist Theil hat, woraus von selbst sich ergibt, daß die Kategorien und Ideen mit der (wahren) Natur in innigster Uebereinstimmung stehen, ja ebenso Gesetze der Natur wie des Geisteslebens sein müssen, weil in ihnen die ursprünglichsten Grundeigenschaften aller Dinge und aller Verhältnisse sich kennbar machen. Darum sind die Kategorien des Denkens: Substantialität und Causalität, zugleich Archinomien des Seins, das Verhältniß von Subjekt und Objekt zugleich die Verbindung von ratio und rationatum. Gleicherweise sind Vernunft und Erfahrung nicht, wie Kant wollte, zwei verschiedene Quellen der Er-

[1]) Troxler, Naturlehre des menschlichen Erkennens oder Metaphysik. Aarau 1828. §. 169—173. 174.

kenntniß, sondern nur die verschiedenen Beziehungen des Geistes auf den Sinn und des Sinnes auf den Geist. Darum sind beide untrennbar, indem nur das eigentlich Erfahrungsmäßige Wahrheit ist, was der Vernunft als eine übersinnliche Wahrheit gilt. Auf analoge Weise ist der Gegensatz von Verstand und Herz ein nichtiger und unwahrer; im Urmenschen oder Urbewußtsein, welches im Hintergrund all unserer sinnlich-geistigen Entwicklung liegt und das wir nur vollständig in uns erwecken sollen, ist kein Unterschied zwischen dem Wahren und dem Guten. Die Ueberzeugung, der recht leitende Wille entscheidet in Beidem und theoretisch und praktisch gleich richtig. So ist endlich auch die Religion kein besonderer oder ausnehmender Zustand, sondern jener hellste Gipfel unseres geistigen Bewußtseins. Das Reich Gottes ist nur diese höhere, innere oder göttliche Natur des Menschen, welche sich in der Vernunft und im Gewissen geoffenbart, die aber auch zum Schauen und zur Weisheit sich erheben soll, worin eben die Religion besteht[1]). — Soviel über die übersinnliche Existenz des Menschen innerhalb seines sinnlich empirischen Daseins.

§. 4. Die menschliche Persönlichkeit.

Was uns von der Untersuchung über das Wesen des Menschen hier noch erübrigt, ist der **Begriff von Person.** Dieser Begriff ist im Alterthume wenig entwickelt und verstanden worden; pantheistische Anschauungen stunden seiner Entwicklung von jeher entgegen; mit dem christlichen Theismus ist auch die menschliche Persönlichkeitsidee zur Entfaltung und zum puren Verständniß gekommen.

Leib und Seele bilden durch ihr inniges Ineinandersein den Menschen; der Gipfelpunkt der Menschennatur aber ist seine Persönlichkeit. Obgleich die Thätigkeiten des menschlichen Leibes denjenigen der Seele nicht gleich, und Leib und Seele als zwei ihrer Beschaffenheit nach entgegengesetzte Prinzipe zu betrachten sind, so laufen doch alle Akte des sinnlichen und geistigen Prinzips in den Einheitspunkt der Person aus: Der Leib schläft und doch sagt man: der Mensch schläft als ob auch die Seele schliefe; die Seele denkt und doch sagt man: Ich denke, oder der Mensch denkt als ob auch der Leib denken könnte. Diese Hypostase ist in concreto die Basis der Persönlichkeit. In abstracto aber, d. h. als Begriff beruht die Persönlichkeit auf dem Begriffe von Individualität. Diese ist ein Grundcharakter alles Endlichen, indem jedes endliche Wesen bei allem Gemeinsamen mit seiner Gattung wieder ein bestimmtes Einzelnes ist, d. h. durch eigenthümliche Merkmale von jedem anderen seiner Gattung sich unterscheidet[2]). Persönlichkeit ist natürlich etwas Höheres als Individualität, schließt letztere in sich.

[1]) Trorler, Naturlehre §. 269–308. — [2]) Beck, Grundr. der empiristischen Psychologie. Stuttgart 1860. p. 15.

Daher gibt **S. Thomas**[1]) die Definition: „Person bezeichnet das, was das Vollkommenste in der ganzen Natur ist, nämlich ein in der vernünftigen Natur Subsistirendes (für sich Seiendes). — Jedes Individuum von vernünftiger Natur wird Person genannt. — Person ist eine Hypostase".

Die Definition von Person und Persönlichkeit ist für unsere Abhandlung von besonderer Bedeutung, denn daß es bei den Beweisen für Unsterblichkeit, wie Schmidt bemerkt, vor allen Dingen auf den Begriff der Persönlichkeit ankommt, ist leicht einzusehen und in ihm kann auch erst der Begriff der Gattung und des Individuums verstanden werden. Hier hängt die Lehre von der Unsterblichkeit mit derjenigen von einem persönlichen Gott auf's genaueste zusammen[2]), indem überall nur von Persönlichkeit geredet werden kann, wenn es einen persönlichen Gott gibt und weil es Persönlichkeiten gab, es einen persönlichen Gott geben müßte. So ist alle wahre Persönlichkeit, welche die durch sein Wesen ihm zugestandene und in ihm zukommende Selbstständigkeit eines Ichs ist, ausschließlich durch die Persönlichkeit Gottes bedingt, in ihr ruht vermöge der Freiheit alle menschliche Persönlichkeit, in der absoluten Freiheit und nur in ihr die endliche d. h. menschliche. Wie nun die Freiheit des Menschen seine Unsterblichkeit möglich macht, so macht das Verhältniß derselben zur göttlichen sie gewiß und zwar die Unsterblichkeit als ewige Fortdauer, welche so im Selbstbewußtsein den göttlichen inneren Grund hat. Daher ist diesem allein jedes wahrhafte Zeugniß für die Unsterblichkeit überlassen. Dieß ist ebenso nothwendig als es gewiß ist, daß Gott freie Wesen geschaffen hat[3]).

§. 5. Das Bewußtsein.

Das eigentliche Bewußtsein, sagt Frohschammer, ist nicht im Menschen fix und fertig bei seiner Geburt, sondern es beginnt faktisch und entwickelt sich aus dem Wachsein, aus der Empfindung und der Sinneswahrnehmung. Am Beginne des Lebens, bemerkt er (Athen II. 101 ff.), die Zeit gleich nach der Geburt weiß bekanntlich der Mensch noch nichts von sich und auch nichts von der Außenwelt, wenigstens nichts mit Klarheit, wir können es am Kinde in diesem Lebensstadium erkennen — und es ist eine allgemeine Erfahrung und

[1]) S. Theol. I. qu. 29 art. 3: Persona significat id, quod est perfectissimum in tota natura scil. subsistens in rationali natura. Nomen persona ad significandum aliquos dignitatem habentes. Quia magnae dignitatis est in rationali natura subsistere ideo omne individuum rationalis naturae dicitur persona... Persona est hypostasis proprietate distincta ad dignitatem pertinente. — **Suarez** bemerkt disput. metaph. 34. qu. 29. art. 3. und qu. 75: Subsistere dicitur aliquid, in quantum est sub esse suo, non quod habeat esse in aliquo sicut in subjecto, sed onme per se fit, et quasi in se sustentetur, quum nec fit quasi primum subjectum et quasi fundamentum sui esse. cf. S. Augustinus. Ferner „über die geistige Bedeutung der menschlichen Persönlichkeit" cf. Steffens Religionsphilosophie I. p. 16. — [2]) cf. unten „die Gottesidee und die Unsterblichkeitsidee". — [3]) Krit. des Bewußtseins p. 136.

Annahme, daß wir Alle erst allmählig zum Bewußtsein und Selbstbewußtsein kommen und beides erst mehr und mehr vervollkommnen müssen, wodurch offenbar ist, daß dieß am Beginne des Lebens noch nicht vorhanden, wenigstens noch nicht entwickelt war. Darum darf man aber noch nicht annehmen, daß der physische Zustand der Kinder in dieser Lebenszeit der einer vollkommenen Bewußtlosigkeit sei, etwa, wie man öfter meint, vergleichbar mit dem Schlafzustande der Erwachsenen; denn bewußtlos in dieser Weise ist der Mensch auch in frühester Lebenszeit nur im Zustande des Schlafes, durchaus aber nicht im Zustande des Wachseins, wenn sie auch in diesem noch gar nichts Bestimmtes wahrzunehmen und noch weniger vorzustellen und zu denken vermögen. Dieser Zustand des Wachseins, wenn er auch vorläufig noch gar keinen bestimmten (psychischen) Inhalt hat, bietet wenigstens die leibliche und psychische Möglichkeit, Empfindungen zu haben, theils leiblich-innerliche, wie Hunger ꝛc. theils äußerliche durch mancherlei Berührungen; ebenso die Möglichkeit zu Sinneswahrnehmungen, die anfänglich wohl auch vorherrschende (subjektive) Empfindungen, noch nicht (objektive) klare Wahrnehmungen von Gegenständen sind. Indem nun einerseits durch Empfindungen die Kraft der Seele stets angeregt, innere Erfahrung erzielt wird und das Selbstgefühl sich bildet, durch Wahrnehmungen oder sinnliche Anschauungen aber theils innerer Besitz errungen, theils Orientirung über das eigene Sein gegenüber von Anderem erreicht wird, geht das Wachsein immer mehr über in Bewußtsein d. h. das Wachsein verbindet sich immer mehr mit dem klaren Wissen dessen, was uns unmittelbar umgibt, und mit Erinnerung und innerer Nachbildung von dem, was wir früher geschaut oder gehört, überhaupt wahrgenommen haben. Daran schließt sich endlich das Selbstbewußtsein d. h. Wahrnehmen und Wissen, daß unser Wesen der beharrende und stets identische Mittelpunkt all der Empfindungen, Wahrnehmungen, Vorstellungen, Gedanken und Willensstrebungen sei, all' des Denkens, Thuns und Leidens, das den Inhalt unseres Lebens ausmacht. Von da an beginnt dann die eigentliche Lebensgeschichte des persönlichen Wesens mit seiner intellektuellen Entwicklung, seinen ethischen Thaten und Gemüthsbewegungen oder Gefühlen. Daraus ergibt sich das Verhältniß der verschiedenen intellektuellen Entwicklungszustände und Thätigkeiten zu einander und nach einander."

Wenn es gelingt, die Continuität dieser Zustände und Thätigkeiten und auch ohne dieselben die des Bewußtseins (im obigen Sinne) als thatsächlich nachzuweisen, dann sind die Prämissen für den Schluß gewonnen, den man aus dem Selbstbewußtsein für die Fortdauer des Menschen zu ziehen pflegt.

Betrachten wir nun das Wachsein. Es ist, wie wir wahrnehmen können, ein leiblich-psychischer Zustand, nicht eigentliche Thätigkeit, aber es ist doch auch nicht Ruhe und Unthätigkeit, sondern ein gewisses inneres Erschlossensein und ein Hellsein oder vielmehr ursprünglich ein Dämmerungssein, das die Möglichkeit bietet und die Ursache ist, daß auch die äußere

Welt auf unsere Sinne und unsere Seele einwirkt, in sie gewissermaßen eingeht, ihr präsent und diese wiederum jener offen ist. Man kann dieses zwischen bloßem Zustand und Thätigkeit schwankende Sein allenfalls als Aktuosität bezeichnen, ohne damit freilich einen klaren Begriff gegeben zu haben. Als eigentliches Bewußtsein und Selbstbewußtsein kann das Wachsein nicht gelten, wenn es auch die Möglichkeit dazu enthält und die Grundbedingung dazu bietet, ja eigentlich auch schon die Keime oder Anfänge dazu enthält, wie etwa der Embryo in den ersten Zeiten noch kein bestimmtes, organisirtes Nervensystem enthält, doch aber die Anfänge, die treibende Kraft und die Norm dazu. Eine Modifikation des Wachseins ist die Empfindung, wodurch das Wachsein erst zu Selbstgefühl angeregt wird und in dieses übergeht, zugleich aber auch eine Bestimmtheit erhält, so daß im Selbstgefühl nicht bloß das Sein, sondern auch das Sosein oder die innere Beschaffenheit im bestimmten Augenblick erfahren wird. Der Mensch (wenigstens in der ersten Lebenszeit, vor der Ausbildung des klaren Bewußtseins und Selbstbewußtseins) hat nicht bloß Empfindung, er wird Empfindung, er geht in diese so zu sagen auf, ist entäußert in sie, ohne noch im Bewußtsein sich selbst während der Empfindung als Empfindendes zu besitzen und demselben gegenüber sich zu behaupten, und zwar nicht bloß in der ersten Lebenszeit, sondern auch in späterer Zeit geschieht dieß noch, wenigstens in einzelnen Momenten, wo das eigentliche Bewußtsein von der Uebermacht der Empfindung überwältigt wird, wie sich ja der Mensch momentan in einen bestimmten Gedankenkreis so ganz verlieren kann, daß er gleichsam in denselben aufgeht. Eigentliches Bewußtsein und Selbstbewußtsein ist auch die Empfindung nicht, wenn sie auch in bestimmterer Beziehung zu denselben steht als das bloße Wachsein. Sie enthält zwar eine bestimmte Erfahrung als modificirtes Daseinsgefühl und dadurch ist freilich auch eine Gewißheit und insofern eine Art Wissen damit gegeben. Zum eigentlichen Bewußtseinsakt fehlt aber der Empfindung der vom psychischen Akt unterschiedene Inhalt desselben, denn der eigentliche Bewußtseinsakt faßt immer ein Anderes, vom Wissen Verschiedenes als Gewußtes in sich. Dieß ist bei der Empfindung nicht der Fall, wenigstens so lange nicht, als das klare Bewußtsein entwickelt ist; in dieser ist kein solcher Unterschied, der Empfindende unterscheidet sich nicht von der Empfindung und dem Empfundenen, er ist Alles unmittelbar selber. Man kann daher die Empfindung zwar ein Innewerden eines Zustandes der eigenen leiblich-psychischen Natur nennen, aber nicht wohl eine Vorstellung davon, denn Lust und Schmerz selbst wird dabei erfahren, nicht etwa ein Bild als Aequivalent dafür; auch nicht die Ursache davon wird in der Empfindung als solche schon wahrgenommen, sondern dieß geschieht erst durch das eigentliche Bewußtsein, durch unmittelbare Sinneswahrnehmung oder durch Erinnerung und durch Denken. In diesem Falle kann dann die Empfindung sogar als unmittelbar Gewisses, Selbsterfahrnes und Unbestrittenes Grundlage wissenschaftlicher Forschung und Entscheidung werden, wodurch auch der Wissensschatz, der in denselben ver-

borgen ist, erst eigentlich gehoben, zum klaren Bewußtsein gebracht wird. Man kann also sagen, in der bloßen Empfindung ist der Mensch *seiender Bewußtheit* theilhaftig, aber noch nicht des *wissenden Seins* oder Bewußtseins. Die Empfindung selbst ist noch kein bestimmter Bewußtseinsakt in dem Sinne, in der Weise, wie etwa die Erinnerung an eine Empfindung, die man früher hatte, ein solcher Bewußtseinsakt ist, wenn dieselbe auch als eine Art *Bewußtseinszustand* betrachtet werden kann, bei dem keine Vorstellung und Unterscheidung von Anderem nothwendig ist. Empfindung schließt also zwar dunkle Bewußtheit eigenthümlicher Art in sich, sonst könnte sie keine Erfahrung bilden, kein Innewerden sein, aber das Bewußtsein ist nicht umgekehrt bloße Empfindung oder weiter ausgebildete Empfindung und etwa vermittelt durch die sensiblen oder Empfindungs-Nerven. Empfindung schließt andererseits einen höheren oder geringeren Grad von Unbewußtheit in sich, aber sie ist kein Zustand und Akt der *Bewußtlosigkeit*, denn in solchem Zustande ist Empfindung gar nicht möglich.

Bestimmter tritt das Bewußtsein hervor in der *Sinneswahrnehmung*, die vermittelt wird durch die sensuellen Nerven, wenn auch allerdings bei einzelnen Sinnen namentlich bei dem Tastsinn Empfindung und Wahrnehmung nicht immer ganz bestimmt unterschieden und abgegrenzt werden können, am wenigsten in der frühesten Lebenszeit. *Die Sinne sind unmittelbar auf Objektivität angelegt* d. h. dazu bestimmt Anderes wahrzunehmen, als solches von dem eigenen Sein, zuerst dem psychisch-leiblichen, später vom eigentlich psychischen zu unterscheiden. Wird auch gewiß anfänglich bei Sehen und Hören noch nicht bestimmt an das Gesehene und Gehörte gedacht oder dasselbe vom eigenen Sein und dem Zustand desselben unterschieden, so führt doch dieß in Verbindung mit der Empfindung allmählig dazu und damit zum eigentlichen *Bewußtsein*.

Das Bewußtsein im eigentlichen Sinne ist, wenn man genauere Unterschiede machen will, zu unterscheiden einerseits von der *Unbewußtheit*, die auch während des Zustandes des Bewußtseins vorhanden ist, mehr oder weniger und in diesem Leben nie ganz überwunden werden kann, und andererseits von der *Bewußtlosigkeit*, dem Zustande geschwundenen oder gehemmten Bewußtseins. Bewußtheit und Unbewußtheit bezieht sich mehr auf das Inhaltliche, Bewußtlosigkeit mehr auf die Form der in Frage stehenden psychischen Zustände und Thätigkeit. **Bewußtsein schließt in sich einen beharrenden, eine identische Continuität bildenden Zustand und eine wechselnde Reihe von Akten, die zum Inhalt bestimmte Objekte haben.** Das erste Moment erscheint als fortgebildetes erhöhtes Wachsein oder inneres Hell- und Aufgeschlossensein, das zweite Moment ist das in diesem wachen und hellen Zustand der inneren Natur stattfindende Wahrnehmen und innere Besitzen beständig wechselnder vorüberziehender Objekte, seien diese durch die Sinne dargeboten oder innerlich durch Gedächtniß, Einbildungskraft oder Denken reproducirt und producirt, sei es

freiwillig durch Anstrengung oder unfreiwillig in plötzlichen Einfällen. Dieses Bewußtsein als Zustand und Thätigkeit der Wahrnehmung eines vom Wahrnehmenden, Wissenden, Verschiedenen theilt sich dann nach diesem Anderen, Inhaltlichen wiederum in das Ander- und Selbstbewußtsein, wovon jenes sich wiederum scheidet in das Welt- und Gottesbewußtsein.

Wir redeten hier bisher von einem Bewußtsein im psychologischen Sinne als einem psychischen Zustand und einer psychischen Funktion, und hierauf soll sich auch unsere spätere Beweisführung gründen. Sehen wir aber auch auf den Inhalt des Bewußtseins, so haben wir das historische Bewußtsein; da redet man sodann von einem religiösen, politischen Standesbewußtsein, philosophischem Bewußtsein [1]) 2c. Bleiben wir beim Bewußtsein im psychologischen Sinne stehen und betrachten noch etwas näher dessen Entwicklungsprozeß bis zur Vollendung im Selbstbewußtsein. Der Prozeß der Bewußtseinsbildung, bemerkt Frohschammer weiter (II. 108), ist ein Prozeß der Aufnahme des Andern in die Klarheit des eigenen Seins (in formaler Umgestaltung) und einer gewissen Hingabe daran, zugleich aber auch ein Befreiungsprozeß von diesem Andern, das dadurch immer mehr in den selbstständigen Besitz des Geistes kommt, über den er schon als bewußter sich erhebt, freilich nur durch das in der Anlage oder selbst schon in der Aktualität vorhandene Selbstbewußtsein. In dieser Beziehung schreibt Geiße [2]): Bewußtsein ist Wissen des Menschen von sich, das sich erfaßt haben, das Weilen der Seele in ihrer eigenen Lebenstiefe, das Gesammtsein der manichfaltigen Richtungen des Lebens in einer einigen selbstständigen Mitte, in welcher alles Daseiende vergeistigt wird, alles Geistige aber aus dem Materiellen entlehnte Gestalt annimmt, es ist also die Subjektivität des Lebens.

Auf diese Weise ist der Prozeß des Bewußtseins auch ein von Innen her erfolgender Entwicklungs- und Ausbildungsprozeß des Geistes selbst, dessen Resultat sich sowohl kundgibt im Momente des inneren Hell- oder Lichtseins, als auch im Momente der Aufnahme oder Wiedereinführung in das Beleuchtungsgebiet des Bewußtseins. Das erste gewinnt an Klarheit und Nachhaltigkeit, das zweite an Fülle, Bestimmtheit und Energie. Doch gehen wir über zur Betrachtung des Selbstbewußtseins.

§. 6. Selbstbewußtsein.

Unter Selbstbewußtsein ist dieß zu verstehen, daß man nicht bloß empfindet, sinnlich anschaut, innerlich Anderes vorstellt und denkt, endlich will und fühlt, sondern sich auch als Subjekt von allen diesen Thätigkeiten

[1]) Letzteres nennt Blasche (p. 119) ein Wissen um das Wissen, ein Erkennen der wechselnden Erkenntnisse, sich selbst gleich, immer dasselbe. — [2]) Forschungen über Unsterblichkeit p. 3.

weiß, von dem sie ausgehen, worauf sie sich beziehen, als das *Beharrende und Wirkende bei allem Wechsel*, das dann das Substrat seiner Lebensgeschichte, das Subjekt seiner Gedanken und Einsicht ist und sich verantwortlich weiß für seine Willensthaten. So lange der Mensch nur empfindet, wahrnimmt, innerlich vorstellt und will, hat er nur Bewußtsein, sobald er auch weiß, daß er empfindet, wahrnimmt, denkt und will, oder sobald er sich selbst als Wahrnehmendes, Denkendes ꝛc. weiß, hat er Selbstbewußtsein, und zwar nicht als Resultat mühsamer Selbstbeobachtung und Untersuchung, sondern in Folge unmittelbaren inneren Aufleuchtens, — denn jene setzte Selbstbewußtsein schon voraus. Dieses Selbstbewußtsein oder das Selbstbewußtseiende, das Ich, ist nämlich zwar Resultat eines Prozesses, aber es ist *nicht bloß Resultat, sondern zugleich bestimmendes Prinzip* in diesem Entwicklungsprozeß, und darum verliert es trotz aller Vermittlungen doch auch seine Unmittelbarkeit nicht [1]).

Auch das Selbstbewußtsein ist im Anfang des Lebens nicht plötzlich fix und fertig, sondern aus dem Wachsein, der Empfindung, der Sinneswahrnehmung und dem Bewußtsein sich entwickelnd, bildet es sich in leisen Anfängen [2]) und tritt, wie es scheint, anfänglich nur in einzelnen Akten mit Bestimmtheit auf, dann wieder in das bloße Bewußtsein oder wenigstens in Unbestimmtheit zurücksinkend, um erst allmählig, gradweise in volles, ständiges Selbstbewußtsein (Ich) überzugehen. Dahin deutet auch die Thatsache, daß das Kind zuerst nur in der dritten Person von sich spricht, also von sich selbst nur ein Bewußtsein, noch nicht ein eigentliches Selbstbewußtsein hat. Es weiß sich da nur als Anderes, als Objekt, noch nicht als Subjekt, darum gebraucht es nicht die erste Person, Ich, von sich, sondern die dritte oder vielmehr seinen Namen. Ist aber das volle Selbstbewußtsein als Zustand faktisch eingetreten, dann besteht es zunächst und im gewöhnlichen Zustand darin, daß der Mensch sich als Subjekt weiß, nicht aber darin, wie man oft annimmt, daß er sich selbst wiederum auch denkt d. h. fortwährend als Objekt oder in sich hat (Subjekt-Objekt) [3]).

---

[1]) Frohschammer Athen II. 114. — [2]) Erinnerungen aus den frühesten Jahren der Kindheit, von mehreren Personen nebeneinander gestellt, würden vielleicht erweisen, meint *Moritz* (Magaz. I. 68), wie sich die Ideen zuerst von der Farbe, dann von der Gestalt, dann von der verhältnißmäßigen Größe der Gegenstände nach und nach in der Seele fixirt haben. Und könnte man nicht auf die Weise vielleicht dem geheimen Gange nachspüren, wie das wunderbare Gewebe unserer Gedanken entstanden ist, und mit der Zeit die ersten Grundfäden desselben auffinden? — [3]) In einer Art *Selbstverdoppelung*, bemerkt Frohschammer (II. 116) besteht das unmittelbare Selbstbewußtsein als gegebene Thatsache nicht, so daß das Subjekt in sich ein Subjekt und Objekt setzte und sich dadurch für das Bewußtsein gewänne. Dieß findet wohl statt bei der Analyse der Momente des Selbstbewußtseins, also in der Reflexion darüber, aber nicht in ihm selber, denn es wäre schon nothwendig, damit dieser Prozeß nur stattfinden könnte, es müßte also vor sich selber sein. Auch mit *Selbstsetzung* ist der Vorgang des unmittelbaren Selbstbewußtseins nicht angemessen ausgedrückt, sofern dieß leicht mißverstanden werden kann, als sei eigentliche Wesenssetzung damit gemeint, während

Das Selbstbewußtsein bezieht sich durchaus auf das eigene geistige Innere des Menschen, und zwar nicht auf die Vorgänge und Thätigkeiten im geistigen Inneren und deren Verlauf, sondern auf das in diesem Wechsel beharrende geistige, in sich identische Sein oder Substrat selbst, wovon jene nur Zustände sind, auf das Wissende und Wollende, nicht auf die Wissens- und Wollensakte. Wenn bemerkt wird, ohne diese geistigen Akte sei auch jenes geistige Sein oder Selbstbewußtsein nicht, oder nur ein leeres abstraktes Gedankending, so hat man da nur von vorneherein eine falsche Ansicht vom Selbstbewußtsein, als sei es nämlich nur der leere Begriff des Thätigseins oder die zusammengefaßte abstrakte Summe von Thätigkeiten, während mit Selbstbewußtsein das Thätige selbst mit all' seinen Kräften und Thätigkeiten bezeichnet werden soll. Wer daher Selbstbewußtsein als etwas Leeres bezeichnet, der denkt es nicht richtig oder hält den abstrakten Gedanken oder Begriff davon für die Sache selbst.

Das Selbstbewußtsein in unserer Auffassung wird als Ich bezeichnet. Unter Ich versteht man also nicht den Begriff des Selbstbewußtseins, sondern man versteht darunter das Selbstbewußtseiende mit seinem Wissen, seinem Wollen und seinen Erlebnissen. Es kann daher von einem allgemeinen Ich nicht die Rede sein, denn ich und Abstraktheit oder Allgemeinheit sind ein Gegensatz [1]).

---

doch jedenfalls die Selbstsetzung nur auf die Form davon sich beziehen, also nur Setzung des Wissens um das Sein und Thätigsein damit gemeint sein kann. Wiederum kann ebensowenig von einer unmittelbaren eigentlichen Wesensschauung bei der unmittelbaren Thatsache des Selbstbewußtseins die Rede sein (aller Streit über die Substantialität der Seele hätte sonst ein Ende), denn das innerste Wesen erfahren wir eigentlich nicht, sondern nur daß wir sind und daß wir innerlich thätig sind, also nur unser Sein und Thätigsein in Gefühlen, Erkennen und Wollen erfahren wir, und unser Wesen nur insofern, als es freilich auch in diesem Sein und Thätigsein und hinwiederum in eben diesem Selbstbewußtsein selbst (als seiner eigentlich adäquaten Form) sich offenbart, — welches Letztere aber erst als Inhalt des reflexiven Selbstbewußtseins zu klarer Bestimmtheit kommt. — Auch ist das Selbstbewußtsein nicht entsprechend ausgedrückt in der Formel „ich denke", denn für's Erste besteht die Aktualität desselben nicht etwa in der fortwährenden inneren Wiederholung: „ich denke" — dessen bedarf es vielmehr bei der unmittelbaren Aktualität des Selbstbewußtseins gar nicht, dann aber faßt dasselbe weit mehr in sich, als bloß das „ich bin, der es denkt", denn es schließt auch das Selbstgefühl mit seinen Modifikationen, dann die errungene intellektuelle Bildung und die moralische Verantwortlichkeit, das Gewissen in sich.

[1]) Athen II. p. 118, wo ferner bemerkt wird: Man kann allerdings von allem wechselnden und empirischen Inhalt des Einen Ich oder aller Ich abstrahiren, und was so gewonnen wird als reines Ich bezeichnen, allein auch dieß ist kein allgemeines Ich, das als solches gedacht werden könnte, sondern es ist damit nur das Wesentliche bezeichnet, was zu jedem Ichsein gehört; Leersein oder allgemein Abstraktsein aber gehört nicht zum Wesentlichen des Ich, ohne welches etwa ein solches nicht real sein könnte. Zudem versteht es sich von selbst, daß bei der wirklichen Realisirung des Begriffs Ich nicht bloß die Combination dieser Ich-Merkmale erforderlich ist, sondern ein Mehr noch

Hiemit wäre erst das Thatsächliche im Selbstbewußtsein, noch keine Erklärung desselben gegeben. Es handelt sich hier zumal um Widerlegung der materialistischen Ansicht vom Gehirn als Ursache allen Bewußtseins, als eigentlichen Geist des Menschen. Wir haben bereits in der Besprechung des Verhältnisses zwischen Geist und Körper (s. oben) darauf hingewiesen, daß eine bedeutende Abhängigkeit beider von einander, durchaus aber keine (etwa darausfolgende) Identität beider stattfinde. Es läßt sich dieß im Einzelnen nachweisen [1]). Wir folgen hier hauptsächlich Ulrici „Gott und der Mensch" Leipzig 1866 — welcher (p. 78 ff. Anmerkung) **die Erklärung H. Czolbe's bezüglich des Bewußtseins und Selbstbewußtseins vom materialistischen Standpunkt aus** anführt und widerlegt. Czolbe meint: „Alle geistigen Thätigkeiten, Wahrnehmungen, Vorstellungen, Begriffe ꝛc. sind nicht nur subjektiv d. h. Theile unserer Seele und unseres Inneren, sondern auch objektiv d. h. Abbildungen der Außenwelt. Die Philosophen nennen diese Vereinigung unseres Innerlichen mit dem Aeußerlichen Identität des Subjekts und Objekts, und es scheint darin allein die allen geistigen Thätigkeiten gemeinsame Beschaffenheit oder Qualität, welche man Bewußtsein nennt, zu bestehen. Unter Identität des Subjekts und Objekts eine Einheit zu verstehen, die gleichzeitig einen Unterschied d. h. zweierlei enthalte, wäre ein innerer Widerspruch, ein Absurdum. Der Unterschied in einer Einheit kann deßhalb nur ein zeitlicher, bei einer Thätigkeit nur ihr Anfangs- und Endpunkt sein. Es folgt hieraus nothwendig, daß die eigenthümliche Qualität psychischer Thätigkeiten oder ihr Bewußtsein nur darin bestehen kann, daß in jedem Punkte derselben ihr Anfang und Ende (ihr Ausgang und Ziel) zusammenfallen oder identisch sind. Vom Standpunkte des Materialismus, der das Uebersinnliche ausschließt, und nur Anschauliches zuläßt, — ergibt sich mithin als der einzig mögliche, und sonach nicht willkürliche, sondern nothwendige Begriff von bewußter Thätigkeit: die in sich selbst zurücklaufende Bewegung. Denn jeden Punkt derselben kann man als ihren Anfang und zugleich als ihr Ende betrachten. Das Gehirn nun ist ein complicirter Apparat, der sich dazu eignet, gewissen durch die Sinne in ihn sich fortpflanzenden Bewegungen eine in sich zurücklaufende Richtung zu geben, was wohl nur als Leitung in einer kreisförmigen Linie oder als Rotation denkbar ist. Ob dieß durch einen kreisförmigen Faserverlauf, durch die kugelförmigen Ganglienzellen, durch den in den Nerven stattfindenden elektrischen Strom, welcher nach Faraday's Entdeckung unter Umständen

---

zum Behufe der Concretheit, wie es bei Realisirung aller Begriffe der Fall ist. Ja selbst wenn man dieß nicht beachten wollte, so könnte das Ich, selbst als reines, nicht anders denn als concret und inhaltsvoll gedacht werden, da sein Inhalt jedenfalls das eigene geistige Sein ist, dieß aber, wenn es einmal Selbstbewußtsein hat oder vielmehr ist, auch sonst nie inhaltsleer sein kann und nie so gedacht werden darf ꝛc.

[1]) cf. Athen II. p. 348, wo es Frohschammer bezüglich der Empfindung, Vorstellung, Denkthätigkeit und dem betreffenden Organe ꝛc. thut.

eine Drehung des Lichtstrahls bewirkt, oder in sonst einer physikalischen Weise geschieht, darüber läßt sich natürlich a priori nichts sagen (und a posteriori bis jetzt ebenfalls nichts!). Es folgt aber, daß das Bewußtsein durch die Construktion des Gehirns bedingt sein kann[1])." (Die Entstehung des Selbstbewußtseins Leipzig 1855. p. 75 ff.). — Es läßt sich leicht zeigen, bemerkt dazu Ulrici, daß dieser erste und einzige Versuch materialistischer Erklärung völlig verunglückt ist; denn Jeder, der das Phänomen des Bewußtseins einigermaßen kennt, wird finden, daß „bewußte Thätigkeit" und „in sich zurücklaufende Bewegung" zwei sehr verschiedene Dinge sind. Das Bewußtsein rein als solches, als Sich-Bewußtsein d. h. als ein Sein, das von sich selber weiß, ist gar keine „Bewegung", noch vollzieht es eine Bewegung. Vielmehr wenn ich mir bewußt bin, daß ich Etwas sehe oder höre, daß ich Schmerz empfinde, daß ich spreche, schreibe ꝛc., so steht das Bewußtsein gleichsam neben all diesem Thun und Leiden wie ein ruhender Spiegel, der die verschiedenen Objekte gleichmäßig aufnimmt und in sich darstellt.

Allerdings indeß muß es selbst auf irgend einer Thätigkeit beruhen, meint unser Verfasser, oder durch eine Thätigkeit entstehen, denn es ist nicht fortwährend da, es schwindet und kehrt zurück, und Alles, dessen wir uns bewußt werden, ist uns nicht von selbst und von Anfang an bewußt, sondern kommt uns nur zum Bewußtsein[2]). Aber daß diese Thätigkeit eine in sich zurücklaufende Bewegung sei, dafür spricht keine einzige Thatsache. Die Annahme einer solchen Bewegung ist vielmehr eine reine Hypothese, eine Fiktion, die schon darum als unhaltbar sich erweist, weil das, was sie erklären soll, von vorneherein falsch aufgefaßt erscheint. Denn von „Identität des Subjekts und Objekts" kann höchstens nur beim Selbstbewußtsein im engeren Sinne die Rede sein, und selbst hiebei ist es noch sehr fraglich, ob es wirklich eine „Identität" im engeren und strengen Sinne des Wortes involvirt. Das Bewußtsein, das überall dem Selbstbewußtsein vorausgeht, besteht in einer solchen Identität sicherlich nicht. Denn wenn ich mir bewußt bin, daß manichfaltige von mir selbst verschiedene Dinge außer mir existiren, so ist damit doch offenbar keine Identität des Subjekts d. h. meiner selbst mit dem Objekt d. h. mit den Dingen außer mir gegeben. Meint aber Czolbe nur, daß in unserem Bewußtsein und für dasselbe unsere Wahrnehmungen nicht bloß subjektiv als Theile, Momente, Bestimmtheiten unseres Inneren, sondern auch objektiv als Abbildungen der Außenwelt erscheinen, so setzt diese Identität eines subjektiven Momentes mit einem objektiven Sein das Bewußtsein insoferne voraus, als sie eine Annahme, ein Inhaltsmoment des Bewußtseins ist. Oder soll die Wahrnehmung an sich eine solche Identität, an sich ein Moment unseres eigenen Inneren

[1]) cf. oben „menschlicher und thierischer Organismus". — [2]) Wir würden unsererseits nicht behaupten, das Bewußtsein sei manchmal nicht da, sondern sagen, es sei gebunden; hiebei ist zwischen Selbstbewußtsein und Bewußtsein strenge zu unterscheiden.

und zugleich die Abbildung eines Aeußeren sein? Nun, so könnte diese Identität auch *an sich* vorhanden sein, ohne daß sie darum *für uns* vorhanden d. h. ohne daß ein *Bewußtsein* gegeben wäre. Denn in der Reizung eines Sinnennerven einigen sich ja auch ein Objektives und Subjektives, die Einwirkung des reizenden Gegenstandes und die Reaction des gereizten Nerven; und doch steht thatsächlich fest, daß solche Reizungen stattfinden können, ohne daß wir uns ihrer bewußt werden. — Aber auch das *Selbstbewußtsein* involvirt und ist offenbar keine in sich zurücklaufende Bewegung, sondern beruht auf einer ganz anderen Thätigkeit. Auch hier ist die Auffassung Czolbe's ganz falsch; denn um mich mir selbst vorzustellen, dazu ist zuerst und vor Allem erforderlich, daß ich mich von mir selber *scheide*, mir selbst mich gegenüberstelle. Und dieses Scheiden hat offenbar nicht die entfernteste Aehnlichkeit mit einer krummen in sich zurücklaufenden Linie, eher könnte es als eine Entfernung, ein Hinwegrücken, als eine Bewegung in gerader Linie „veranschaulicht" werden. Jedenfalls ist nicht einzusehen, wie eine in sich zurücklaufende Linie jene Identität hervorbringen d. h. bewirken könne; daß ich eine Vorstellung von mir selbst gewinne oder gar, daß unsere Wahrnehmungen nicht bloß subjektive Elemente unseres Inneren, sondern zugleich objektive Abbildungen eines Aeußeren seien; denn jeder *Kreislauf ist ja doch nur eine räumliche Bewegung*, die zwar in ihren Anfangspunkt zurückkehrt, aber darin keineswegs *mit sich* selbst zusammentrifft, da sie ja, nachdem sie ihren Ausgangspunkt *verlassen* hat, in ihm bei ihrer Rückkehr *nicht* mehr vorhanden ist, und da selbst ein fortdauernd rotirender Strom in seinem Endpunkte nicht schlechthin *derselbe* ist, der er in seinem Anfangspunkte ist. Gesetzt aber auch, ein Zusammentreffen mit sich selbst fände statt, so könnte ja eine Bewegung im Gehirn doch immer nur Inneres mit Innerem, Subjektives mit Subjektivem verknüpfen; zum Aeußeren, Objektiven hat sie ja an sich gar keine Beziehung. Selbst Czolbe wird dem Blute wegen seines Kreislaufes durch den Körper oder der Erde wegen ihrer Rotation um sich selbst und um die Sonne nicht Bewußtsein beimessen wollen. So wenig aber ein solcher Kreislauf das Bewußtsein mit sich bringen kann, so wenig vermag dieß irgend eine in sich zurücklaufende Bewegung innerhalb des Gehirns, gesetzt auch, daß man dabei die sinnliche Empfindung, als sei sie bereits erklärt, ohne Weiteres voraussetzte. — Uebrigens gibt Czolbe in seinem neuesten, freilich an Widersprüchen reichen Werke „Die Grenzen und der Ursprung der menschlichen Erkenntniß im Gegensatz zu Kant und Hegel, naturalistisch-*teleologische* Durchführung des *mechanischen* Prinzips" Jena 1865 ausdrücklich seinen materialistischen Standpunkt auf. Wir haben auch seine Theorie vom Bewußtsein hauptsächlich deßhalb angeführt, um ein Muster von materialistischen „Erklärungen" — „Beweisen" ꝛc. zu geben.

§. 7. Gebundenes Bewußtsein.

Wir haben bemerkt: Bewußtsein schließt in sich einen beharrenden, eine identische Continuität bildenden Zustand und eine wechselnde Reihe von Akten, die zum Inhalt bestimmte Objekte haben — dieses Bewußtsein besitzt die Seele in ihrem normalen Zustand; — da erkennt sich der Mensch, sagt Franke[1]), als das gleichbleibende Subjekt aller seiner Thätigkeiten an und als die allgemeine Ursache derselben; da diese Thätigkeiten im beständigen Wechsel und in verschiedenartiger Beschaffenheit vor der inneren Wahrnehmung erscheinen, dabei zugleich nur unter gegebenen Bedingungen sich äußern können, so entsteht ihm daraus unvermeidlich die Voraussetzung von verschiedenen Vermögen des Geistes, denn in ihnen besitzt der Geist seine bleibenden Eigenschaften, die Gründe von immer in derselben Art wiederkehrenden Thätigkeiten.

Dieses Bewußtsein ist so stark, daß es selbst bei einer gänzlichen Verwirrung der Vorstellungs- und Einbildungskraft, wie die Erfahrung zeigt, ziemlich deutlich vorhanden ist. Wir erinnern hier an das sogenannte Alpdrücken, wobei man bei Bewußtsein sein kann[2]); daran reiht sich der

---

[1]) Kritik der Urtheilskraft p. 127. — [2]) Fischer theilt im Magazin für Seelenheilkunde von Moritz (I. p. 50) mit: Ich wache bisweilen des Nachts plötzlich auf, fühle mich aber zugleich in einen äußerst peinlichen und sonderbaren Zustand versetzt, der schwer zu beschreiben ist, weil die damit verbundenen Empfindungen mit anderen gewöhnlichen wenige oder gar keine Aehnlichkeit haben. Es ist mir ungefähr so, als ob ich mich über und über mit Feuer umgeben sehe, das mir aber eigentlich keine Empfindung von Brennen, sondern nur eine heftige Beängstigung verursacht. Während dieses Zustandes ist die Phantasie in gänzlicher Verwirrung. Unsinnige Schreckenbilder schweben um mich und Vorstellungen, die keinen Zusammenhang und Sinn haben, gehen mir durch den Kopf. Die Angst treibt mich zu schreien, aber die Kehle ist wie zugedrückt. Der ganze Körper ist wie gefesselt oder eingekerkert, die Glieder gelähmt. Dieser Zustand dauert selten über zwei Minuten und pflegt ebenso schnell zu verschwinden, wie er entstanden war. Ich war 17 Jahre alt, als ich diesen Zustand zum ersten Male bekam, damals hatte ich während desselben nicht das geringste deutliche Bewußtsein von mir selbst, obgleich die Erinnerung an das peinliche Gefühl mir blieb. Ich hatte dieses Alpdrücken 8—9 Mal. Schon das zweite Mal aber kam mit dem Zustand einiges Bewußtsein und die Erinnerung an den ersten Fall in die Seele; dieses Bewußtsein ist bei jedem folgenden Male immer deutlicher geworden und die ganze Erscheinung hat dadurch viel vom Schreckhaften verloren. Ich weiß jetzt, sobald der Zufall kommt, ganz deutlich, daß ich in diesem Zustande bin, daß er bald vorübergeht ꝛc.; ja da ich einmal gehört habe, das Alpdrücken höre auf, sobald man nur ein Glied bewege, so habe ich doch bei aller Verwirrung, die im Kopfe ist, genug Geistesgegenwart, um mich an diese Regel zu erinnern. Ich bestrebe mich dann, irgend ein Glied zu bewegen, allein es ist nicht anders, als ob die Seele „die Fäden", an welchen sie die Glieder bewegt, nicht finden könnte, als ob sie sie erst suchen müßte. Gemeiniglich war die rechte Hand das erste, was ich bewegen konnte und dann verschwand das Hirngespinnst ziemlich bald.

Starrkrampf und Scheintod (Asphyxie) [1]), in welchem die Betreffenden sahen, was um sie vorging, ohne sich helfen zu können. Dieß sind, wie gesagt, Erscheinungen, welche bei einem ziemlich normalen Zustand der Seele vorkommen; das Vorhandensein des Bewußtseins ist hier nachgewiesen. Seine große Schwierigkeit aber hat es bezüglich dieses Nachweises bei der Thatsache, daß es Menschen gibt und gegeben hat, die nie zum Gebrauche der Vernunft gekommen sind (Moritz Magaz. I. p. 4), sowie Andere, die dieselbe ganz verloren oder bei denen dieselbe bedeutend alterirt wurde. Natürliche Anlage und äußere (körperliche) Einflüsse führen solche abnorme Zustände der Seele herbei [2]), bei denen das Vorhandensein des Bewußtseins mit Evidenz schwer nachzuweisen ist; daß aber in Folge des Eintretens von sogenannten fixen Ideen das Bewußtsein gänzlich schwinde, ist nicht anzunehmen. Sofern körperliche, äußerliche Einflüsse das Hervortreten eines solch' abnormen Seelenzustandes mitveranlassen, ist wohl eine Heilung leichter möglich. Nahrung, Lebensweise, Beschäftigung sind gewöhnlich Ursache [3]) und können geändert werden.

Zumeist aber ist, wie Heinroth hervorhebt [4]), die Quelle der Seelenstörungen vorzüglich in der herrschenden Unvernunft des Menschen, in seinem Dichten und Trachten, seiner Selbstsucht zu finden. In der That, sagt Baader (l. c.) ist der Selbstsüchtige, der sich für den alleinigen Zweck aller übrigen Menschen und des ganzen Universums achtet, wenigstens im Prinzip bereits ein Phantast und wahnsinnig, wenn er sich gleich auf die Erreichung dieses Zweckes noch so gut versteht. Unter allen Leidenschaften und Auswüchsen der Selbstsucht ist es die Liebe, welche, wenn mißbraucht, obgleich sie nebst der Religion die höchste Gabe des Lebens ist, Geistesverrücktheit herbeiführen kann [5]). Wenn es vollständig wahr wäre, was Rousseau und Jacobi so sehr betonen, daß der Mensch zu empfinden aufhöre, sowie er zum Denken gelange, dann müßte Lieben und Denken entweder gar nicht mit einander vereinbar sein, oder die Liebe müßte

---

[1]) Anmerk.: cf. Baader W. IV. 13; Daumer, der Tod des Leibes ꝛc. p. 89 ff. — [2]) Es ist jedoch durch Beispiele constatirt, daß die Seele trotz gänzlichen Abgangs eines Sinnes vollkommen gesund sein kann. Moritz Mag. I. p. 39. — [3]) Moritz (Magaz. I. 20) berichtet von einem spanischen Weber, der in Berlin lebte und in fixe Ideen verfiel, und sagt: Das beständige Sitzen, scharfes Nachdenken und weitläufiges Ueberrechnen bei schweren und künstlichen Mustern veranlaßt fast all die Leute, welche auf dem sog. Stuhl arbeiten, zur Hypochondrie und daraus entspringenden Uebeln. Ist nun vollends ihr Temparement sehr lebhaft, so entsteht um so leichter ein Hang zum Projektmachen, wobei nicht selten der Verstand leidet und mit der Zeit, besonders wenn sie noch in Noth und Unglück gerathen, Blödsinn und wirklicher Wahnsinn entsteht. Jenen Weber (Schönfeld) brachte eine Neigung zum Müßiggang und Unlust zum Arbeiten zuerst auf den Gedanken, Schätze zu graben; dieß wurde ihm zur zweiten Natur, zuletzt glaubte er fest, er habe 1764 einen Schatz von zweihundert Millionen gefunden; diese Idee beraubte ihn seiner Vernunft für immer ꝛc. Dergleichen Beispiele ließen sich viele anführen. s. l. c. IV. b. 25. — [4]) Hoffmann, Weltalter p. 249. — [5]) cf. Moritz Mag. III. b. p. 120 ff. Beispiel.

eo ipso stets zum Wahnsinn führen; beides ist unrichtig[1]). Die Liebe ist nach Plato „ein göttlicher Wahnsinn" (Phaedrus).

Aber nicht immer, wie es uns scheint, ist Selbstsucht und Leidenschaft, wenigstens geradezu, Ursache an Geisteszerrüttung. So weisen wir darauf hin, daß selbst Bilder des Traumes, die im wachen Zustand nicht recht unterdrückt werden, als wie Thatsächliches im Menschen bleiben können und eine Geistesstörung hervorrufen (Magaz. I. p. 55. Anmerkung), abgesehen von der psychischen Naturanlage zu derlei abnormen Zuständen. Die Krankheiten der Seele können (vielleicht ebenso wie die körperlichen) von den Eltern auf die Kinder fortgepflanzt oder in ganzen Familien erblich sein; sie können bei einem Volke oder in einem Lande vorzüglich herrschen — sie können ansteckend sein[2]); sie können endlich heilbar oder unheilbar sein (Moritz Mag. I. 36).

Bei allem diesen müssen wir uns aber zunächst über den Begriff von Seelenkrankheit verständigen; wir bezeichnen nun dieselbe als Mangel der verhältnißmäßigen Uebereinstimmung aller Seelenfähigkeiten und fassen dabei folgende Punkte in's Auge: Es kömmt nicht auf die Stärke oder Schwäche einer einzelnen Seelenfähigkeit an, als vielmehr, in wiefern dieselbe bezüglich aller übrigen Seelenfähigkeiten entweder zu stark oder zu schwach ist. Eine sehr starke Phantasie zum Beispiel kann da, wo Verstand und Gedächtniß ihr die Wage halten, einen völlig gesunden Seelenzustand zulassen, wo dieses Paralysiren nicht stattfindet, kann sie Krankheit sein ꝛc. Ferner heben sich Störungen der Harmonie unter den Seelenkräften oft von selbst wieder auf, und nur wenn sie lange und an-

---

[1]) s. Baader's Sätze aus der erotischen Philosophie in dessen ges. W. Band IV. 163. — [2]) Jedes Zeitalter liefert uns dazu die Beweise. Ekstatische und divinatorische Erscheinungen sind doch zu den abnormen oder krankhaften Zuständen der Seele zu rechnen: Von einem epidemischen Auftreten derselben berichten uns schon die Alten; so von den Frauen im Peloponnes, auf Chios und in Böotien. Origenes im heiligen Eifer der Ascese sich selbst verstümmelnd steckte durch sein Beispiel soviele an, daß die Concilien von Nicäa, Arles und Genf ernstliche Maßregeln gegen diese Epidemie ergreifen mußten. Der epidemische Selbstmord der Milesischen Mädchen, von dem uns Plutarch erzählt, wiederholt sich im 14. Jahrhundert zu Lyon, wie Primerose und Bonnet berichten, und die theatralische Epidemie der Abderiten sehen wir noch heute bei den Schotten, wo das sogenannte Springfieber epidemisch vorkommt. Ihren Höhepunkt erreichten diese Krankheiten im Mittelalter mit seiner vorherrschenden magischen Ausbildung und Entwicklung. Eine weit verbreitete Form dieser Art war die Tanzwuth um 1374—1418, die aber im verringerten Grade bis zum 30jährigen Kriege fortdauerte; hieher gehört auch die sogenannte Lycanthropie sowie der Tarantismus, der besonders in Italien herrschte; ein außerordentliches Beispiel von Ansteckung geistiger Zustände ist der sogenannte Kinderkreuzzug vom Jahre 1212. Auch die neuere Zeit ist nicht frei von dieser geistigen Ansteckung, und der Veitstanz im Leydener Waisenhause, die von Cornish 1814 beobachtete Epidemie von Cornwall, die von Kerner beschriebene von Nauhatten, die von Venand im Jahre 1827—28 beobachtete von Tur in Tyrol beweisen dieß (Schindler: das magische Geistesleben. Breslau 1857. p. 33). cf. C. G. Carus, über Geistesepidemien der Menschheit. Leipzig 1852.

haltend fortdauern, sind sie eigentlich Seelenkrankheit. Von den Ideen, welche täglich und jeden Augenblick in die Seele strömen, müssen nothwendig immer eine gewisse Anzahl bald wieder verdunkelt werden, wenn die Denkkraft im gesunden Zustand bleiben soll; von den Ideen aus dem Traume gilt dieß besonders. Endlich scheint der Mangel des gehörigen Zusammenhanges zwischen den Ideen die Ursache vieler Seelenkrankheiten zu sein. Daher müssen im gesunden Zustand der Seele immer eine Anzahl gewissermaßen fixirter Ideen da sein, die zwar eine Zeit lang durch den Strom der neuen Vorstellungen aus ihrer Lage gebracht werden können, aber doch jedesmal in dieselbe wieder zurückspringen; es muß vollkommen fixirte Ideen geben, die durch nichts erschüttert werden können, obgleich andererseits ein zu fester und unerschütterlicher Zusammenhang der Ideen von größtem Nachtheil wäre und zum Starrsinn führen würde (Moritz Mag. I. 33). — Aus dem Angeführten ziehen wir nun für unsere Zwecke den berechtigten Schluß, daß *bei keiner Seelenkrankheit das Selbstbewußtsein absolut aufgehoben* d. h. *vernichtet* werde. Die Seelenkrankheit ist, wie bemerkt, bloß Mangel an Harmonie der Seelenkräfte, die Seelenkräfte selbst bleiben, werden nicht vernichtet, aufgehoben, ihre Disharmonie aber ist Schuld, daß ihr Dasein und ihre wirkliche Fortexistenz durch das Selbstbewußtsein nicht mehr dargethan und dokumentirt werden kann. Das Selbstbewußtsein ist anerkanntermaßen der Mittel- und Einheitspunkt der Seelenkräfte, das Centrum, auf welches alle Ausstrahlungen der Geistesfähigkeiten schließlich sich zurückbeziehen, ohne Selbstbewußtsein wissen wir nichts von dem Dasein der verschiedenen Potenzen des Geistes und ihrer Thätigkeiten; aber daraus, daß diese Potenzen unter sich in Disharmonie und deßhalb zum Centralpunkt des Bewußtseins nicht mehr oder auf einige Zeit nicht in Rapport treten, kann man doch wohl nicht schließen, daß jenes Centrum nicht mehr bestehe, gänzlich abhanden gekommen, höchstens daß es zurückgetreten sei und sich jetzt eben nicht für den Beobachter nach außen manifestire. Wer hat je in die Seele eines Geisteskranken geschaut? Die Annahme, daß in einem Seelenkranken das Selbstbewußtsein nie erlösche, sondern tief im Inneren, auf sich selbst zurückgezogen — dem Auge des Beobachters wegen Mangel an Manifestation nach außen entzogen — fortbestehe, dürfte wohl die Thatsache als richtig bestätigen, daß viele Seelenkranke, resp. des Bewußtseins (scheinbar ganz) Beraubte wieder geheilt wurden und solche, die als Vernunftlose sich von Anbeginn ihres Daseins durch's ganze Leben erwiesen, plötzlich bei ihrem Tode zu Bewußtsein kommen [1]).

---

[1]) Mag das Bewußtsein, wie *Ulrici* (Gott und der Mensch p. 79 Anmerk.) meint „selbst auf irgend einer Thätigkeit *beruhen* oder durch eine Thätigkeit *entstehen*" — soviel ist gewiß, daß diese betreffende Thätigkeit als Potenz selbst ruhen, bisweilen nicht actuell sein, aber nie verschwinden kann, weil sie bei Bewußtlosen (lebenden oder sterbenden Wahnsinnigen ꝛc) so oft wieder eintritt und nicht anzunehmen ist, daß sie „von außen" in solchen Fällen etwa neu eingepflanzt oder mitgetheilt wurde. Bei

Sofern Geisteskrankheiten aus Leidenschaften entspringen, bietet Religion und Moral die betreffenden Heilmittel, aber auch insofern eine solche Krankheit auf Naturanlage beruht und z. B. ein viele Jahre dauernder Irrsinn und Wahnsinn eintritt, ist Heilung nicht ausgeschlossen, wie die Erfahrung zeigt[1]). Die Heilbarkeit der Seelenkrankheiten bei solchen Menschen, die für den Beobachter kein Zeichen von Selbstbewußtsein geben, beweist ebenso, daß das Bewußtsein in dem Geisteskranken eben nur gebunden, nicht aber aufgehoben war[2]); die Erinnerungen, die solche Unglückliche noch oft an einzelne Scenen ihres früheren Zustandes haben, zeugen auch dafür, daß das Bewußtsein im Innersten nie erlischt, wenn es sich auch nicht nach außen zu manifestiren vermag.

Wenn nun bei Seelenkrankheiten nur ein Gebundensein, nicht aber ein Aufhören oder Nichtvorhandensein des Bewußtseins anzunehmen ist, so dürfte dieß um so mehr der Fall sein, bei den Erscheinungen im psychischen Leben, die man Schlaf und Traum nennt, sowie bei denen des Somnambulismus, Hellsehens ꝛc., bei welchen sich ein gewisses Bewußtsein manifestirt.

§. 8. Schlaf und Traum.

Wie die Dualität des menschlichen Organismus sich auf seiner vitalen Seite als Schlaf und Wachen ausspricht, so sehen wir die einfachste Form des Dualismus der Seele in ihrem wachenden und träumenden Zustand[3]). Im Schlafe ruht das Leben der Sinne, der Verkehr des Tages mit der Außenwelt hört auf; ermattet sinkt der Körper auf sein Lager, um im freieren Walten reproduktiver Thätigkeiten neue Kraft zum neuen Leben zu sammeln; aber während dieses Zustandes zeigt sich uns eine eigenthümliche Thätigkeit der Seele. Die Intelligenz tritt im Traume zurück. Nicht ist es der Verstand, wie er unser Seelenleben am Tage beherrscht, der im Traumleben waltet, ja selbst die Kategorien der Zeit und des Raumes verschwinden in jenem Denken und ein vollkommen neues Leben tritt vor unseren erstaunten Blick. Schon ehe man einschläft, in jenem besonderen Zustand zwischen Wachen und Schlafen, jagen sich die Bilder ohne unser Zuthun. Die schönsten, idealsten Gestalten, sagt Schubert

denen, welchen das Bewußtsein nicht mehr wiederkehrte resp. sich manifestirte, kann man aber wohl sagen, daß sie eben die Brücke nicht mehr fanden, die, wie vom Traume zum Wachen und zum Erinnern an den Traum, aus dem inneren eigenen Gedankenreiche zur äußeren Sinnenwelt herüberführt, daß die Seele in ihr tiefinnerstes Selbst wie im Traume sich zurückgezogen, immer thätig war.

[1]) So erzählt uns Moritz (Magaz. III. 2. p. 15) die Genesungsgeschichte eines Jünglings, der drei Monate wahnsinnig war; desgleichen ist (Magaz. III. 3. p. 27) die Heilung des Wahnsinnes durch Erweckung neuer Ideen in zwei Beispielen berichtet. — [2]) Die Psychiatrie wird diesen Satz nicht ohne Weiteres umstoßen? — [3]) Schindler p. 22 ff.

(Symbolik des Traumes) wechseln mit den abscheulichsten Carricaturen; bald glaubt man sich über die Sterne erhoben, von den erhabensten Gefühlen hingerissen, beseligt vom reinsten Glauben an Gott und der süßen Hoffnung der Unsterblichkeit, bald aber wieder in einen tiefen Abgrund gestürzt, in das wilde Chaos des Zufalls versunken, zweifeln wir an Sittlichkeit, Menschenwürde, Fortdauer. — Die Gefühle und Empfindungen unseres Herzens sind alsdann weit lebhafter als im wachen Zustand und das moralische Gefühl und Gewissen wird oft erst dann aus seinem Schlummer geweckt. Kurz vor dem Erwachen findet ein ähnlicher Zustand statt; schon dringen Sinneseindrücke wieder in's Bewußtsein und erregen eine Ideenassociation, deren Endpunkt oft mit der Sinnesperception zusammenfällt; phantastische Bilder umgaukeln uns und entführen uns in eine fremde Welt. Zwischen beiden Zuständen des Einschlafens und des Erwachens liegt der tiefe Schlaf mit einer dem Tagleben sehr verschiedenen Seelenthätigkeit. Nur selten geht der Traum des tiefen Schlafes in die Erinnerung des Tages über, aber er lebt fort im Traumleben der Seele und oft erinnern wir uns im Traume, Aehnliches oder Gleiches geträumt zu haben, wovon wir wachend keine Erinnerung hatten ꝛc. Auch die Sprache des Traumes ist eine andere als die Sprache des Tages. „Gewisse Naturgeister oder Eigenschaften der Dinge, bemerkt Schubert (Symb. des Traumes) bedeuten jetzt auf einmal Personen und umgekehrt stellen sich uns gewisse Eigenschaften oder Handlungen unter dem Bilde von Personen dar. So lange die Seele diese Sprache redet, folgen ihre Ideen einem anderen Gesetze der Association als gewöhnliche und es ist nicht zu läugnen, daß jene Ideenverbindung einen viel rapideren geisterhaften und bizarren Flug nimmt, als die des wachen Zustandes, wo wir mehr mit unseren Worten denken.

Die Reize, welche den Traum hervorrufen, sind bald Sinnenreize, die noch in das Sinnenleben hineindringen, bald die Regungen niederer Leiblichkeit, bald die Empfindungen des magischen Seelenpoles, und während die Kräfte unseres Geistes im Traume alle thätig sind, so sind sie es doch auf eine eigenthümliche Weise[1]). Die innere Welt der Erinnerung der Phantasie, des Gefühls und Glaubens, der Ahnung und des Gewissens, des Instinkts und Kunsttriebes wird im Traume doppelt lebendig und die Träume sind, wenn uns auch der Faden, der sie aneinander reiht, unbekannt ist, nicht regellos; in jedem Menschen wirkt hingegen im Traume der besondere Mensch, seine Gefühle und seine

[1]) Schubert läßt im Traume die Seele thätig sein, während der Geist ihm ein mehr oder minder passiver Zuschauer bleibt; allein, bemerkt Schindler (p. 24), es herrschen im Menschen nicht zwei verschiedene Geister. In der polaren Thätigkeit des einen Geistes liegt die Doppelnatur unseres Ichs; aber es sind nur die beiden Gesichter eines Januskopfes, die nach entgegengesetzten Richtungen schauen, deren eines das andere aber selbst nicht kennt.

Kräfte und der Träumer wird oft der Verräther des Wachenden, der Traum wird das geheime Gericht des träumenden Menschen. Der Traum ist bald besonnen, gesammelt, zweckmäßig und lichtvoll, bald wild, widersprechend, zerstreut, dunkel, bald seinen niederen Ursprung nicht verläugnend, das Abbild einer inneren Zerrissenheit, bald ein harmonisches ideales Gebilde des Zusammenwirkens aller Seelenkräfte in der Hervorrufung des Wahren, Guten und Schönen. Wenn Davidson sagt: Wenn wir wachen, so haben wir eine gemeinschaftliche Welt, schlafen wir aber, so hat jeder seine eigene, so hat er Recht, der Satz gilt aber auch umgekehrt. Der Natur geheimnißvolles Walten findet im träumenden Menschen seinen Widerklang und die Geister der Menschen treten sich näher durch uns unbekannte Bande.

Je tiefer der Schlaf, je abgeschlossener der Geist, desto reiner sein magisches Walten. So sehen wir schon im gewöhnlichen Traume den Geist Dinge produciren, denen er im Tagleben nicht gewachsen war. Leonardo da Vinci, Guido Reni, Dannecker vollendeten ihre Kunstschöpfungen erst, als der Traum ihnen das vorführte, was sie am Tage vergebens erstrebten. Oft steht der Schlafende auf und vollzieht das, was ihm im Wachen nicht möglich war, wie die Geschichten, welche uns Clander, Bohn, van Heer aufbewahrt haben, beweisen. Im letzteren Falle beendete ein junger Mann im Traume die Verse, welche ihm am Tage nicht gelingen wollten. Nicht selten stellen wir Reflexionen im Traume an, halten wissenschaftliche Unterredungen, deren Tiefe uns im Wachen überrascht. Reinhold fiel die Deduktion der Kategorieen mit aller Klarheit und Deutlichkeit im Traume ein. Cardanus vollendete eines seiner Werke im Traume; Voltaire träumte einmal einen Gesang seiner Henriade anders als er ihn gedichtet. Crebillon und Massillon schrieben in Anfällen von Somnambulismus bedeutende Werke. Tartini componirte seine berühmte Teufelssonate, an welcher er seit Monaten vergeblich gearbeitet hatte, im somnambulen Zustand; Condillac fand oft beim Erwachen seine mathematische Arbeit vollendet, Maignan löste im Traume mathematische Aufgaben und Sardini verfiel darin auf die Theorie der Flageolettöne ꝛc.

Ja zuweilen streitet man sich im Traume, man denkt nach, man sucht die Lösung eines Problems, man kann sie nicht finden und im nächsten Augenblicke legt man sie einem Doppelgänger in den Mund. Einen solchen Traum träumte van Goens (Moritz, Magazin für Seelenkunde) und Boswell (The life of Johnson) erzählt von Johnson, daß er sich oft im Traume mit einem anderen in einen witzigen Streit eingelassen und daß es ihn geärgert, wenn der andere witziger gewesen sei, als er selbst ꝛc. Ganz besonders ist die prophetische Anspiegelung des Zukünftigen, was dem Traume von jeher eine besondere Bedeutung gegeben hat, so daß schon bei Moses Prophet und Träumer zusammengestellt wurden. — Der Traum zeigt Zukünftiges an, entdeckt Verborgenes und wie der Schlaf zur heilbringenden Krisis wird, so deutet der Traum oft die Mittel zur Heilung an.

Der Traum ist die einfachste Form des Hervortretens des magischen Seelenpoles in uns, aber wir begegnen noch einer sehr großen Anzahl von Zuständen, welche alle dieser Quelle entspringen und mehr oder minder krankhaften Verhältnissen angehören.

Alles, was direkt oder indirekt die Thätigkeit des Gehirns schwächt und die Thätigkeit des Gangliensystems steigert, erhöht die Thätigkeit des magischen Seelenpols und alle Einflüsse, welche das polare Gleichgewicht im Nervensysteme stören und das gangliöse Leben durch gleichnamige Polarität positiv erhöhen oder durch ungleichnamige zu gesteigerter Thätigkeit anregen, sind im Stande, die Thätigkeit des Geistes in gleiche Richtungen hineinzuziehen und magisches Geistesleben hervorzurufen: Die Nacht, der Winter, der Mond, der Aufenthalt im finsteren Raume, die Ascese. — Schindler führt dieß (p. 26 ff.) im Einzelnen durch.

C. Crowe[1]) macht nun bezüglich der Seelenthätigkeit im Traume die Bemerkung: das Träumen ist in Wahrheit kein Denken, wie wir diesen Akt beim Wachen üben, sondern ähnelt mehr dem Denken im Delirium, im Wahnsinn oder in jenem chronischen Zustand, welcher Anlaß zu Sinnentäuschungen gibt. Wenn wir uns Orte oder Personen denken, so werden wir dadurch nicht befähigt, sie zu sehen oder einen Verkehr mit ihnen zu unterhalten, ja wir stellen uns dieß nicht einmal vor. Wir meinen indeß, es lasse sich — zumal auf Grund der obig angeführten Thatsachen von der Thätigkeit der Künstler und Gelehrten im Traume — gewiß nicht in Abrede stellen, daß im Traume die wesentliche Funktion der Denkkraft, das Bilden von Begriffen, Schlüssen ꝛc. stattfindet, sowie daß die übrigen Seelenkräfte Phantasie und Gefühl im Traumleben eine erhöhte Thätigkeit entwickeln und das ist die nämliche Seele, die im Wachen denkt und fühlt. Wir können hiebei jedoch nicht widersprechen, was Crowe (ibid.) bemerkt, daß solche Fälle augenscheinlich keinen normalen Zustand bekunden, sondern in Verbindung stehen mit einer persönlichen, entweder psychischen oder physischen Eigenthümlichkeit. Aber das wollen wir hiemit constatiren, daß selbst im Traume das reflexe Bewußtsein vorhanden ist, gleichsam incognito für den Außenmenschen — (besonders im magnetischen Traume) sich ganz und nur in sich bewegt! — Uns ist es hier, behufs der Erörterung der Unsterblichkeitsfrage, nicht um wissenschaftliche Theorieen vom Traume zu thun, — wir wissen, daß einige germanische Physiologen und Psychologen in das Geheimniß des Träumens einen tieferen Blick gethan, indem sie denselben im Zusammenhang mit den Erscheinungen des thierischen Magnetismus betrachteten[2]).

---

[1]) Die Nachtseite der Natur, oder Geister und Geisterseher. Aus dem Englischen übersetzt von C. Kolb, Stuttg. 1849. I. 37. — [2]) Der eine Theil dieser Forscher (bes. Theologen) nahmen die Beihülfe übernatürlicher Thätigkeit in Anspruch, die anderen (bes. Ennemoser) behaupten, daß die Erklärung des Geheimnisses ausdrücklich in dem allgemeineren oder großen Gesetz der Polarität zu suchen sei; auch Schindler

— es ist uns vielmehr daran gelegen, zu erkennen, wie weit sich im Schlaf- und Traumleben die Continuität des Bewußtseins erstreckt und wiefern die Persönlichkeit auch hier sich geltend macht und als solche hervortritt. Daher lassen wir jetzt eine spekulative Erörterung über Wachen und Schlafen von Steffens (christliche Religionsphilosophie II. p. 275 ff.) folgen, welche, wenn auch von theilweise pantheistischer Färbung doch bezüglich der fraglichen Punkte die Wahrheit bietet: Der Mensch, sagt er, schwebt fortdauernd zwischen Wachen und Schlaf; dieser Wechsel gehört selbst zum Lebensprozeß und der Schlaf ist einerseits dem bewußten Leben andererseits dem Tode verwandt; aber von jeher hat man im Traume ein tieferes Bewußtsein erkannt, welches die Tiefen des Denkens in sich einschließt. Dasjenige im denkenden Bewußtsein, was sich in der Ordnung der erscheinenden Entwicklung nicht selber faßt, durch welches vielmehr das Bewußtsein sich in seiner inneren Unendlichkeit verliert, und aus der Totalität seiner erlangten Entwicklungsstufe als ein Seiendes Gegebenes sich ausspricht, ist der wahre Traum. . . . Wenn er, wie alles Unbedingte sich auch nie völlig rein in der Erscheinung auszubilden vermag, so deuten dennoch die tiefsten Träume auf diesen wahren Traum: Der Schlaf ist die Hineinbildung der besonderen Persönlichkeit in die allgemeine, sowie das Wachen die Hineinbildung der allgemeinen in die besondere; er ist aber zugleich die Hineinbildung der Animalisation in die Vegetation, sowie das Wachen die des Pflanzenlebens in das thierische. Daher verschwindet das selbstthätige Denken psychisch wie die willkürliche Bewegung physisch im Schlafe. Nun wissen wir, daß in der Vegetation das Individuelle des Daseins gefesselt ist von den universellen Lebensprozessen der Erde. Es ist keine freiwillige Hingebung, sondern ein reiner, durch das allgemeine Gesetz bestimmter Naturprozeß, welcher das Bewußtsein im Schlafe festhält, wie das Thier in der Pflanze festgehalten wird. Aber dieses Daseiende ist nicht bloß Denken, sondern die Persönlichkeit in der Totalität ihrer Funktionen....

Das Bewußtsein ist im Traume allerdings das Bedingte, aber eben, weil es in seiner Totalität gefaßt wird, zugleich mit seiner Unbedingtheit gesetzt. Es ist ein Leben des Alls und der Person, aber vermittelt durch die in der Erscheinung hervortretende bedingte Fortbildung. Hiedurch tritt im tiefsten Schlaf die gegebene Schranke ebenso nothwendig hervor, wie die innere Unendlichkeit derselben. Und fassen wir den schlafenden Menschen in seiner sich entwickelnden Eigenthümlichkeit, insoferne er zugleich denkend und daseiend d. i. handelnd begriffen werden muß, so fällt sowohl der Schatten wie das Licht, sowohl das vernichtende Böse wie das bestättigende Gute in den Traum hinein. Und obgleich der Traum, wo er sich rein gestaltet nothwendig etwas

---

theilt diese Ansicht, Baader dagegen findet dieses Gesetz nicht allenthalben anwendbar (Ges. W. Bd. IV. p. 308 „über Erklärung der Erscheinungen aus dem Nachtgebiete der Natur" — Imagination und Gegenimagination.

divinatorisches in sich hat, so ist dieses dennoch ebensowohl dämonischer, wie göttlicher Art.

Wir können nicht daran zweifeln, daß der Schlaf, den wir einen traumlosen nennen, eben die Entwicklung des tiefsten Traumes genannt werden und daß das, was wir den magnetischen Traum nennen, jenes Sprechen aus dem Traume heraus, jenes Lautwerden des verschlossenen Geheimnisses, als eine abnorme Umkehrung des natürlichen Verhältnisses, als eine Krankheit betrachtet werden muß, die schon als solche ein verwirrendes Prinzip in sich enthält und daß wir zwar durch den magnetischen Schlafzustand bedeutende Aufschlüsse über die Natur des Schlafes und des Traumes erhalten haben, wenn wir die Erscheinungen in ihrem allgemeinen Typus auffassen, und in den krankhaften also vereinzelten Erscheinungen nur diesen festhalten, daß aber die partikulären Erscheinungen uns jederzeit selbst mehr irre führen als aufklären.

Wird nun der magnetische Traum in seinem allgemeinen Typus aufgefaßt, so ist entschieden, daß die ganze Persönlichkeit, wie sie in ihrer Totalität als daseiend, denkend und handelnd während des Wachens sich ausgebildet hat, mit allen Momenten ihrer Vergangenheit und Gegenwart sich in sich bewegt, so daß sie sich nicht allein aller Gedanken, Handlungen und Zustände der zur Zeit des Schlafes selbstthätigen Persönlichkeit bewußt ist, sondern sich auch, nicht bedingt durch die sinnliche Zeit, gerade durch das Gebundensein frei in die Mitte aller früheren Momente ihrer Entwicklung oder ihrer Hemmung hingestellt findet. Die Werke des Tages, des Wachens, insoferne sie höher liegen als die Erscheinung, folgen dem Schlafenden nach und diese Ruhe des Bewußtseins, eben je entschiedener sie ist, dieses Versunkensein desselben in sich selbst, eben je reiner es hervortritt, ist dem wachenden Zustand völlig verschlossen. Daher nennen wir den tiefsten Schlaf d. h. denjenigen, der den wahren Traum auf naturgemäße Weise ausbildet, traumlos; der wahre Schlaf ist über die Erscheinung stumm, wie das Grab und nur weil er selbst, obgleich gerichtet nach dem, was jenseits der Erscheinung liegt, von der Erscheinung selbst ergriffen ist, kann er durch eine krankhafte Umkehrung der Verhältnisse widernatürlich hervortreten und laut werden; aber dennoch bleibt das in sich versunkene Bewußtsein dem wachenden verschlossen und je bedeutender der Traumzustand ist, desto entschiedener ist er von dem wachenden getrennt. Es ist bekannt, daß der sogenannte Hellsehende, wenn er erwacht, nichts von seinem Zustande während des Schlafes weiß, obgleich der Schlafende, und eben je vollständiger der tiefe Traum sich entwickelt, desto entschiedener alle Zustände des Wachens erkennt und übersieht. — (Steffens II. 276.)

Der Uebergang vom wachenden Zustand zum magnetischen Zustand kann ein ziemlich ruhiger sein, aber je mehr der tiefere Schlaf sich entwickelt, je mehr der Faden des wachen Bewußtseins sich verliert, desto unruhiger wird der Schlafende. Eine immer mehr steigende Angst bemächtigt sich seiner und man kann den Moment erkennen,

in welchem das wahre Bewußtsein aufhört. Er ist mit den Erscheinungen verbunden, die mit dem Todeskampfe die vollkommenste Aehnlichkeit haben. Schmerz, Angst prägt sich in dem Gesichte des Schlafenden aus. Da der krankhaft hervorgerufene magnetische Zustand dem natürlichen Gange der Entwicklung folgt, so treten die Zustände des Wachens und Schlafens in grellen Gegensatz gegeneinander. Nicht eine Continuität der Entwicklung, die wie bei einer großen Ermüdung, wenn auch noch so schnell, doch alle Stadien durchläuft, vielmehr ein Sprung von dem wachen Bewußtsein in seinem bedingt fortschreitenden Zustand zum unbedingten des Traumes findet statt, und der Moment des Uebergangs vom ersten zum zweiten ist ein plötzlicher, daher schmerzhafter. Dieser Uebergang verhält sich zur natürlichen Entwicklung des tiefsten Schlafes und seiner, von aller Erscheinung abgewandten Träume, wie das gesunde Einschlafen des lebenssatten Greises zum schmerzhaften Tode des erkrankten Jünglings. Erst wenn das wache Bewußtsein gestorben ist, erscheint die vegetative Leiche, die das Wachen gefangen hält und verbirgt, völlig in sich beruhigt. Der stille Friede des Grabes spricht aus dem Gesichte und die erscheinende Persönlichkeit wird festgehalten und gebunden, nicht von ihrem erscheinenden Leibe, sondern vom allgemeinen Lebensprozeß der Erde und durch ihre Vermittlung von dem des Alls. Und dennoch ist das persönliche Bewußtsein nicht verschwunden, es ist dieses selbst, welches als All thätig ist im sinnlichen bedingten Dasein, Jenes ist in der Persönlichkeit so, wie es während des Wachens wird[1]).

Es ist wohl nicht nöthig am Schlusse dieser Erörterungen hinzuweisen, daß die Ansicht der meisten Physiologen, die wir unsererseits entschieden festhalten, dahin geht, daß selbst während des tiefsten Schlafes der Geist seine Thätigkeit beibehalte. Er wacht, sagt Crowe (l. p. 43), obgleich die Sinne schlafen und zieht sich in seine innersten Tiefen zurück, wie die Sonne bei Nacht; er lebt sein Geistesleben fort, während der Leib in einen Zustand vegetativer Ruhe versinkt. Auch folgt daraus noch nicht, daß die Seele im Schlafe bewußtlos sei, weil wir dessen beim Erwachen meist nicht bewußt werden; denn während der Ruhe der Sinnenorgane ist die Brücke zwischen Wachen und Schlafen beseitigt und die Erinnerungen des einen Zustandes werden nicht in den anderen hinübergetragen. Was das Träumen auch im tiefen Schlafe betrifft, so ist dieß eine Sache, an welcher wohl Nie-

[1]) Steffens (II. 279. ff.) will auch im Tode ein Lebensmoment der Persönlichkeit erkennen, denn ihm ist „die ganze Entwicklung der Persönlichkeit in und mit der Geschichte die Hineinbildung des Alls in die Person (sinnl. Leben). Der Tod ist die Hineinbildung der Persönlichkeit als solche in das Allgemeine (ein sich Besinnen des Bewußtseins in sich selber als Totalität), endlich die Seligkeit, das Ziel der Entwicklung, das Gleichsetzen beider (das offenbar gewordene Reich Gottes — das Durchsichtigwerden des Alls für eine jede Persönlichkeit, der Himmel). Was Steffens noch weiter (l. c.) über die Bedeutung des Todes sagt, beruht auf pantheistischen Voraussetzungen.

mand zweifeln kann, der des festen Glaubens lebt, sein Leib sei ein Tempel, gebaut als Wohnstätte für einen unsterblichen Geist, denn wir können uns nicht denken, daß ein Geist schlafe oder einer Erholung bedürfe, wie dieß bei irgend einem Organismus der Fall ist (p. 44). Was wir „geistesmüde" nennen, ist bloß eine in Folge zu vieler Anstrengung eingetretene Unfähigkeit der Organe, an die im Leibesleben gewöhnlich, aber durchaus nicht ausschließlich — man denke an die Erscheinungen beim Hellsehen — die Funktion unserer Denkkraft geknüpft ist.

§. 9. Somnambulismus.

Endlich müssen wir speziell von dem (abnormen) Seelenzustand, vom Schlaf- und Traum-Leben sprechen, vom Schlafwandeln oder Somnambulismus. Dieses Traumleben besteht aber nach Lewisch (Psychologie p. 135) darin, daß der mit den meisten Sinnenorganen Schlafende nur mit einem oder andern Organe erwacht, und durch willkürliche Bewegungen Handlungen hervorbringt, die ihrem Zwecke vollständig entsprechen. Das Schlafwandeln erscheint unter verschiedenen Gestalten. Bei den Meisten sind das Tasten und die willkürlichen Muskeln des Rumpfes die spielenden Parthieen. Solche Menschen verrichten mit geschlossenen Augen und gehemmtem Gehör Geschäfte und Gänge mit außerordentlicher Gewandtheit und Sicherheit. Bei Anderen wieder übernehmen die Gehör- und Sprachorgane die Rolle, und die Anzahl solcher Menschen ist bedeutend; sie vernehmen äußere Töne und lassen sich mit demjenigen, der mit ihnen zu reden anfängt, in ein zusammenhängendes Gespräch ein[1]). Man kann im Allgemeinen constatiren, daß die Somnambulen in den Seelen die Gedanken anderer Menschen lesen, daß sie wissen, was in der Ferne geschieht, daß sie eine große Einsicht in das Geisterreich haben und daß sie in Bezug auf ihren eigenen Körper dessen krankhaften Zustand sowie die treffenden Heilmittel genau erkennen[2]).

Im natürlichen Zustand wird die Menschenseele durch die Nerven dahin geleitet, wo Empfindung und Bewußtsein und Bewegung nöthig ist; im Gehirn scheint sie ihren Hauptsitz zu haben. Durch das Magnetisiren aber wird sie von Gehirn und Nerven mehr oder weniger entbunden, folglich auch mehr oder weniger freiwirkend; denn da der hellsehende Somnambule nicht mit den Augen, sondern aus der Gegend der Herzgrube sieht und da dieß ohne Ausnahme bei allen der Fall ist, so erhellt, daß die Menschenseele für sich allein, ohne Beihilfe des Körpers nicht allein sehen, sondern ohne Vergleich weit klarer sehen kann als in ihrem Kerker des Fleisches. Die

---

[1]) Diese Thatsachen und die bekannten Experimente Reichenbachs in dieser Richtung lassen das beliebte, für derlei Erscheinungen gebrauchte Schlagwort „Aberglauben" nicht aufkommen. Wer könnte ferner die Identität von Stoff (den Organen) und Kraft, die den Stoff bewegt behufs Sinneswahrnehmung, angesichts dieser Wirklichkeit behaupten? — [2]) Jung Stilling, Geisterkunde p. 54 ff.

Seele bedarf da auch des körperlichen Lichtes nicht, denn im magnetischen Schlafe liest der Mensch, was man ihm auf die Herzgrube legt, was in verschlossenen Briefen steht ꝛc. Ja die Hellsehenden lesen sogar in einer Entfernung, wobei das Buch oder das Geschriebene durch feste, dunkle Körper von ihnen getrennt ist, wenn nur das zu Lesende von einer Person gehalten wird, die mit der Somnambule in seelischer Berührung oder Verbindung steht. Beispiele gibt es eine genügende Anzahl. — In diesem Zustand sieht der Geist nicht bloß, sondern er nimmt Alles weit schärfer wahr, als im natürlichen wachenden Zustand, ohne daß sie irgend einen der körperlichen Sinne bedarf; aber das ist sehr merkwürdig, daß die Somnambule auch von der ganzen äußeren Welt nicht das Geringste empfindet, außer wenn sie mit einem andern Menschen in seelischen Rapport gesetzt wird. Dieß geschieht, wenn der Magnetiseur durch gewisse Handgriffe die Seele einer andern Person mit der Seele der Magnetisirten in eine Harmonie bringt, so daß sich beide zweckmäßig berühren. Sodann kann die Somnambule, besonders im erhöhteren Zustande des Hellsehens, Alles empfinden, denken, leiden ꝛc., was der mit ihr in Rapport Stehende empfindet, denkt. Dieß sind lauter anerkannte Thatsachen der Empirie und gehören der Geschichte (l. c. p. 62). Es lassen sich daraus wichtige Folgerungen entnehmen. Da nämlich eine Clair voyance zum Hellsehen nicht die Augen noch andere Sinne bedarf, das Gehirn aber nur durch Eindrücke von Außen und sinnliche Empfindungen in Thätigkeit gesetzt wird, so ergibt sich, daß hier eine Seelenthätigkeit ohne Vermittlung körperlicher Organe thatsächlich stattfindet; es folgt daraus zugleich die Möglichkeit einer Sonderexistenz der Seele geschieden vom Leibe, sowie einer erhöhteren Thätigkeit derselben in dieser Trennung vom Körper. Ist die Seele thätig, so existirt sie — da beim Hellsehen diese Thätigkeit constatirt ist, so ist das Moment des Bewußtseins von der Außenwelt, welches eben fehlt in diesem Zustande, nicht von entscheidender Bedeutung. Daß eine Somnambule mit einem gewissen Selbstbewußtsein, wobei eben die Seele vom Leibe mehr oder minder entbunden ist, denke, empfinde, leide ꝛc., läßt sich nicht in Abrede stellen; es fehlt also auch in dieser Erscheinung des Seelenlebens das Bewußtsein nicht. Die Somnambule lebt eben in einer eigenen Welt, und hat von jener und nicht von dieser irdischen Bewußtsein. Jung Stilling läßt (l. c. p. 65) auch die Sterbenden in einen solchen Zustand kommen. Vom Somnambulismus handelnd bemerkt er: „Wenn die Menschenseele im lebendigen Zustand des groben Körpers, wo sie doch noch nicht ganz von ihm losgebunden ist, so wunderbare Dinge vermag, was wird sie dann vermögen, wenn sie im Tode ganz von ihm getrennt ist? Im Sterben verliert der Mensch sein Selbstbewußtsein[1]), er geräth in den Zustand einer vollkommenen Ohnmacht oder eines tiefen Schlafes[2]).

[1]) Genauer bezeichnet: Das Bewußtsein von der diesseitigen Welt, mit der er nicht mehr in Rapport zu stehen scheint, weil er keine deßbezüglichen Zeichen von sich gibt; ob

Was aber den Somnambulismus zunächst betrifft, so geht aus allen Erscheinungen, welche sich hiebei für den Beobachter darbieten, mit einem ziemlichen Grade von Gewißheit hervor, daß dasselbe ein aus theilweisem Schlafen und Wachen zusammengesetzter und vom Normalverhältniß des Nervensystems abweichender Zustand des Menschen sei. Daher sagt Schelling (I. 8. 293): „Die Eine Thatsache, die durch so zahlreiche unbestreitbare Erfahrungen constatirt ist, daß in schlafwachen Zuständen eine geistige Erhöhung und eine relative Befreiung der Seele vom Leibe möglich ist, wie sie im normalen Zustand niemals stattfindet, und daß durch diese Entfesselung von der Herrschaft des äußeren Lebens gänzliche Schmerzlosigkeit und jenes Wonnegefühl entsteht, das die vorher Leidenden oft augenblicklich mit der höchsten Wollust überschüttet, dieß allein schon ist von der größten Bedeutung, und zwar ganz vorzüglich für die Unsterblichkeitsfrage." Ebenso interessant ist eine andere Bemerkung Schellings, wo er sagt: „Fällt es nicht schwer in's Gewicht, daß gerade in den reinsten, schlafwachen Zuständen die Ueberzeugung von einer persönlichen Fortdauer nach dem Tode auf das entschiedenste, ja mit unvergleichlich größerer Innigkeit und Unerschütterlichkeit als je im gewöhnlichen wachen Bewußtsein sich kundgibt und unseres Wissens kein einziges Beispiel von Leugnung jener Fortdauer oder einem Zweifel an derselben auch in den sonst getrübtesten und durch krankhafte Vorstellungen irregeleitetsten Ekstasen bekannt geworden" (Clara p. 100. ges. W. I. 9. 67). Wenn nun schon dort, fügt er später bei, wo die Befreiung vom Aeußeren doch noch keine vollkommene ist, die Innigkeit des Bewußtseins in so hohem Grade sich offenbart, sollte nicht auch der Tod doch bei weitem eher sammelnd als zerstreuend, vereinigend nicht veräußernd wirken, und nicht eben jene höchste Innigkeit des Bewußtseins der Zustand sein, in den „die Besten," die Eins werden mit Gott, nach dem Tode übergehen (Clara p. 104. ges. W. I. 9. 70)?

§. 10. Geistererscheinungen.

Man kann über das Uebernatürliche, Mysteriöse, über Geistererscheinungen ꝛc. ꝛc. sich verschiedene Ansichten bilden, aber man darf dabei nicht die Thatsachen nach einer Theorie modeln, sondern vielmehr die Theorie nach den Thatsachen. So sind, wie Crowe hinweist[1]), die Werke des Dr. Ferriar, des Dr. Hibbert und des Amerikaners Thetcher insgesammt geschrieben, um

er aber das eigentliche Selbstbewußtsein verliere, kann Niemand behaupten, da man nicht in die Seele von Sterbenden sehen kann. Solche Sterbende aber gab es, die ihr ganzes Leben klar im Geiste vor sich hatten, dabei für die Außenwelt unzugänglich waren, sodann das Bewußtsein von derselben wieder erhielten und von den in ihrem Innersten, mit Selbstbewußtsein geschehenen Reflexionen ihrer Umgebung Mittheilung machten. — [2]) cf. unten III. Abschnitt „Tod und Unsterblichkeit".

[1]) Die Nachtseite der Natur, I. 21.

eine einzige ausschließliche Theorie zu unterstützen, weßhalb sie nur solche Fälle geben, die für ihren Zweck passen. Ihrer Behauptung nach haben alle derartigen Erscheinungen ihren Grund in einem ungeordneten Blut- und Nervenleben und wären demnach als bloße Selbsttäuschungen zu betrachten[1]). Jedes Beispiel, das nicht zu dieser Voraussetzung paßt, wird als falsch verworfen oder als ein Fall von außerordentlichem Zusammentreffen behandelt. Nachdem sich Crowe (p. 23) so ziemlich für die Trichotomie entschieden hat, indem ja dieselbe auch in der heil. Schrift gelehrt werde, wird erklärt: Da wir durch den Geist in eine unmittelbare Verbindung zu Gott und der Geisterwelt treten, gerade so, wie uns der Körper in eine unmittelbare Berührung mit der materiellen Welt bringt, so können wir uns auf einmal eine Vorstellung von der Möglichkeit bilden, daß je zuweilen matte Lichtblicke durch den Thon dringen, in welchem der Geist seine vorübergehende Wohnstätte genommen, und dürfen wohl auch annehmen, daß bei der Verbindung, welche zwischen uns und der Geisterwelt besteht, es nicht unmöglich sei, gelegentlich und unter gewissen Bedingungen Kunde von letzterer zu erhalten und in eine nähere Beziehung zu treten[2]).

Einen Beweis für die Existenz einer Geisterwelt und eines Rapportes mit ihr liefert der allgemeine Glaube der Völker an **Gespenster.** Ein Gespenst ist nach diesem Glauben entweder ein Engel, oder ein Teufel oder der Geist eines Verstorbenen, die entweder in verschiedener Gestalt erscheinen, oder auf eine ungewöhnliche Weise auf die Sinne wirken; so z. B. zittert der Jagga und bebt bei Tag und Nacht vor den Seelen der von ihm Erschlagenen, und der Siamese verläßt ohne Opfer nicht sein Haus, damit die überall herumflatternden abgeschiedenen Geister ihn nicht erschrecken. Außer diesen drei Gespensterarten nehmen die meisten Völker noch eine Menge anderer Geister an, gute und böse, womit sie das All belebten und bevölkerten, und zwar nicht bloß bei den sogenannten Naturvölkern findet sich dieß, selbst die alten Griechen und Römer stunden in diesem Wahne, und wie sehr dieser Aberglaube von unseren Stammvätern, den alten Deutschen noch bis auf unsere Zeit (1834) fortgepflanzt und eingewurzelt gewesen, beweist der in vielen Gegenden Deutschlands herrschende Aberglaube von Kobolden, Nixen, Bergmännchen u. dgl.[3]).

---

[1]) Simon findet den Glauben an Geistererscheinungen ganz natürlich, insofern er meint (p. 117): „War der Mensch einmal von der Fortdauer seiner Seele überzeugt, sah er diese als ein gewissermaßen dem Körper ähnliches Wesen an, maß er ihr noch nach der Entseelung des Körpers Neigungen, Begierden, Leidenschaften und Bedürfnisse zu, so war der Glaube an ihre Erscheinung nach dem Tode ganz natürlich". — Nein! Nicht weil an Geistererscheinungen geglaubt wird, sind sie, sondern weil sie wirklich sind, wird an sie geglaubt! — cf. Daumer, Geisterr. — [2]) Dieß weist Crowe im Einzelnen gründlich nach. — [3]) cf. Simon, Gesch. des Glaubens älterer und neuerer nichtchristlicher Völker an eine Fortdauer. Heilbronn 1803 p. 2 ff., sowie: „Aeltere und neuere Gesch. des Glaubens an ein Hereinragen einer Geisterwelt" 1834. — Prätorius in

Die Realität von Geistererscheinungen läßt sich aber im Allgemeinen überhaupt nicht läugnen, der Nachweis hiefür hat seine tiefe historische Grundlage. Der Typus der bezüglichen Erscheinungen ist immer und überall der nämliche; an den verschiedensten Orten und in den verschiedensten Zeitaltern, wie Daumer bemerkt, nehmen wir die große unverkennbare Familienähnlichkeit dieser Phänomene wahr, und man ist hier gedrungen, entweder einen allgemeinen Wahnsinn des Menschengeistes mit stereotypen Vorstellungen und Einbildnngen, die bei allem Unterschiede der Meinung darüber und der Einordnung der Wahrnehmungen in die verschiedenartigen religiösen Systeme und Culte, die nämlichen bleiben, oder aber etwas objektiv Reales anzunehmen, das sich als oder wie eine Art von Naturphänomen immer und überall auf dieselbe Weise zu erkennen gibt, was doch am Ende das am wenigsten Unwahrscheinliche und Unvernünftige sein dürfte (Geisterreich I. p. 50).

Die Möglichkeit und Denkbarkeit von Geistererscheinungen beruht zunächst auf der Annahme des sogenannten Eidōlon als der unmittelbaren Selbstrealisations- und plastischen Selbstdarstellungskraft der Menschenseele, wie Daumer und mit ihm Viele festhalten [1]). Es gibt nämlich, sagen diese, außer dem sichtbaren, äußerlichen, stofflichen Leib, der sich in stetem Flusse und Wechsel seiner chemischen Elemente befindet, einen inneren, unsichtbaren, urbildlichen, keinem Stoffwechsel unterworfenen Leib, von welchem jener äußerliche nur das Nachbild ist. Der Trichotomie wird hiebei dadurch ausgewichen, daß man diese innere Leiblichkeit und Leibesgestaltung als etwas von der Seele Untrennbares, zu ihr selbst Gehöriges, ein Produkt dieses geistigen Prinzips annimmt, wodurch letzteres unmittelbar sich selbst ein bestimmtes, gestaltetes, unter Umständen auch sichtbares und fühlbares Dasein gibt, einer Idee, die aber schon eine gewisse Realität hat, nach welcher der Leib gebaut ist und die insofern allerdings ein zwischen Seele und Leib stehendes Mittleres, doch nur als Produkt der Seele ist, ohne welche dasselbe nicht sein und bestehen kann [2]).

---

seinem „Anthropodemus plutonicus“ oder neue Weltbeschreibung allerlei wunderbarer Menschen — führt 22 Gattungen von „fürchterlichen Nachtgeistern“ an, z. B.: Alpmännchen, Schröteln, Nachtmähren, Bergmännchen, Wichteln, Wettermännchen, Drachenkinder, Elben, Feuermännchen, Irwische, Kobolde, Kielkröpfe, Windgeister, Währwölfe, verwünschte Leute ꝛc. nebst betreffenden Abbildungen. J. Görres zieht in seiner Mystik diese Erscheinungen in Untersuchung und findet mancherlei Wahres, Historisch-Thatsächliches, wo „Forscher“ auf diesem Gebiete, wie hier Simon, nur puren Aberglauben u. Phantasterei sehen.

[1]) Geisterreich I. p. 73. cf. Anmerkung. — [2]) Hingeleitet werden wir zu einer solchen Auffassung durch etwas Analoges in der Natur. Es macht sich mehr und mehr der Gedanke geltend, bemerkt Daumer (l. c. p. 34), die alten vier sogenannten Imponderabilien (Licht, Wärme, Elektricität, Magnetismus) auf den einen imponderablen Stoff, den Aether (Weltäther) zurückzuführen. Mousson in Zürich hat seine Physik geradezu in die Physik der Materie, d. h. der groben, ponderablen Materie und in die des Aethers eingetheilt. So zerfiel das gesammte Reich der Stoffe in zwei Theile, einen gröberen und einen feineren, in einen niederen und einen höheren, einen unteren

Der gelehrte Verfasser begründet seine Theorie weiter, indem er sagt: Jedes organische Gebilde ist die Darstellung einer Idee, eines Urbildes, das sich durch Anziehung von äußeren irdischen Elementen und Stoffen eine äußere, irdische Anschaulichkeit und Wirklichkeit gibt. Aber diese Idee ist nicht als bloßer Schatten zu betrachten, der nicht schon für sich eine gewisse Realität, ein gewisses Leben und Dasein hätte. Ein solcher Schatten wäre machtlos und könnte nicht bewältigend und gestaltend in die äußere, irdische Natur eingreifen. Die Idee, von der hier die Rede ist, muß schon ohnehin und von vorneherein etwas zugleich Reales, Lebendiges sein; und wenn sie sich einen Leib im gemeinen Sinne des Wortes anschafft, so ist das ein zweiter, durch welchen sie nur in's Extrem der Aeußerlichkeit übertritt. Daß außer dem letzteren noch ein anderer innerer vorhanden ist, verräth sich auf die merkwürdigste Weise durch jene höchst sonderbaren und räthselhaften Empfindungen, die man Integritätsgefühle nennt[1]). Menschen, die ein Glied verloren, haben doch noch das Gefühl, als besäßen sie dasselbe, ja sie leiden wohl gar noch Schmerzen darin — Schmerzen z. B. in einem abgenommenen Fuß, einem Gliede, das gar nicht mehr da ist. Das scheint der barste Unsinn zu sein und doch ist es eine bekannte unzweifelhafte Thatsache. Es kommt auch vor, daß Menschen, die schon von Geburt aus verstümmelt sind, das ihnen fehlende Glied empfinden. Dieß ist dieser innere Leib, dieses schon ohne den äußeren, gewissermassen leibliche Urbild des äußeren, sichtbaren Leibes. Denke man sich nun den ganzen äußeren Leib weg, so bleibt doch noch dieser innere und ist der Seele, die ihn hat, fühlbar, und sie kann sich durch ihn auch wohl noch auf gewisse Weise äußerlich darstellen und kundthun — das sind Geister und Gespenster.

Man wird vielleicht sagen, bemerkt der Verfasser, den fehlenden Arm und Fuß, der noch empfunden wird, kann man nicht sehen; Geister aber werden erblickt, erscheinen. Ich antworte: Auch die letzteren werden, dem Volksglauben, und sonstigen Berichten nach, nicht von Jedem wahrgenommen; es gehört ein gewisser Sinn dazu, um sie sehen zu können; Menschen, die ihn besitzen, führen sogar einen eigenen Namen; man nennt sie Sonntagskinder. Dergleichen seherische Naturen sehen aber ebenso, wie verstorbene Menschen, auch abgenommene Glieder, deren Geist oder Gespenst, sozusagen; es war dies wenigstens bei der somnambulen Frau Stauffe, der sogenannten Seherinn von Prevorst der Fall[2]).

---

und oberen. Wie nahe liegt hier der Gedanke, daß diese ganze Stoffwelt nur der eine Theil eines größeren Ganzen sei, und sich zu einem feineren, höheren und oberen ebenso verhalte, wie in ihr selbst sich die ponderable Materie zum Aether verhält.

[1]) cf. l. c. p. 100 ff. — [2]) Was noch über die mit Modergeruch, leichenhafter Kälte, Licht- und Feuerschein, also in mehr grob-materieller Weise auftretenden Geister gesagt wird, wobei die Theorie vom Eidōlon weniger anwendbar erscheint, müssen wir hier übergehen, (cf. Daumer Geisterr. I. 77. ff.) ebenso das, was über mehrgestaltige Geistererscheinungen, von nur Einer Psyche und Einem Eidōlon dargestellt, gesagt wird, sowie über Pflanzengeister. Ueber letztere jedoch wollen wir erwähnen, was

Daumer in seinen historischen Forschungen über das Geisterhafte berichtet von musikalischen Manifestationen Sterbender und Gestorbener, weist nach, wie Trauer und Sehnsucht der Lebenden auf die Todten wirken, wie geisterhafte Wesen nach „Erlösung" verlangen und wie das Mitgefühl der Lebenden dabei von Einfluß sei; er spricht von geheimnißvollen Rückwirkungen des Gemordeten auf den Mörder, sowie von Geisterzorn und Geisterrache (Bd. II). All dieß beweist das thatsächliche Vorhandensein eines Rapportes der Menschen mit dem Geisterreich, sowie die Existenz des letzteren[1]).

Obgleich nun das objektive Historische in dieser Sache dem Zweifel nur einen geringen Spielraum läßt und andererseits ein ungeheures Material bietet, so finden sich dennoch in Bezug auf den Glauben an Geistererscheinungen verschiedene Partheien. Die Einen halten deßhalb, weil in diesem Gebiete der Geistererscheinungen Täuschungen unterlaufen können und vorgekommen sind, Alles für Täuschung; diesen gegenüber ist leicht nachzuweisen, daß es unter tausend Täuschungen doch noch wahre Erscheinungen gebe, welche dann das wirkliche Vorhandensein von derlei Erscheinungen constatiren. Die Anderen prinzipiell schon alles Geistige in dieser Welt läugnend (Materialismus) erklären Alles natürlich und läugnen ohne weiters die Geisterwelt; zu dieser gesellen sich die Atheisten, denen der Glaube an Fortdauer, wie er aus der Existenz eines Geisterreiches d. h. aus dem Dasein von leiblosen Menschengeistern bewiesen werden kann, unbequem erscheint; ihnen ist all dieß purer Aberglaube. Diese Klasse von Leuten stehen aber nicht auf wissenschaftlichem Standpunkt und ihre Voraussetzung ist schon früher (siehe Materialismus) widerlegt worden. Wieder Andere verfallen in das andere Extrem, sie glauben zuviel, indem sie alles Unerklärbare für übernatürlich halten; das ist dann Schwärmerei, die oft traurige Folgen hatte, wie uns besonders das Heidenthum beweist. — Wenn nun auch dem Geisterglauben manches Irrthümliche ankleben mag, daß alle Völker an Geister glaubten, kann durchaus nicht geläugnet werden.

Daumer I. 104 anführt, weil es beweist, daß die ganze organische Natur mit Ideen, geistigen Formen erfüllt ist, welche sich in den körperlichen Gestalten der Pflanzen und Thiere ausprägen, aber nicht an sie gebunden sind, sondern auch eigenes, freies Wesen und Sein behaupten, und weil sich hieraus, wie es Borellus, Kircher, Gaffarelli, Webster, Oettinger, Ennemoser ꝛc. gethan haben, ein Schluß auf Unsterblichkeit und Auferstehung machen läßt. Herr Du Chêne, ein berühmter Chemiker, erzählt: ein Arzt in Krakau bewahre Gewächse und Blumen aller Art in Destillir-Gläsern auf; wenn Jemand eine Rose oder andere Blume sehen wolle, so halte er das Glas über ein Licht; da steige zunächst ein dunkles Wölkchen auf und dann nach einigen Bewegungen erscheine die Blume so schön und frisch, als wenn sie am Stocke stände. Oettinger sieht aus zerhackten, gedürrten Melissen in einer Retorte mit Wasser, welches heiß gemacht worden, das gelbe Oel der Melissen entstehen oben auf dem Wasser in Form der Melissenblätter so schön, daß alle Linien der Blätter aufs deutlichste wahrzunehmen sind.

[1]) Der Verfasser führt auch die spuck- und geisterhaften Dinge an, die sich um und bei Göthe bemerklich gemacht haben sollen (II. p. 30). — Auch von Spuckhäusern und sogar von einem „Theater der Geisterwelt" ist die Rede. Hieher gehört auch die

Es gehört ja, sagt Perty,[1]), zum Wesen der menschlichen Natur als ein Hauptmoment, an unsichtbare Gewalten zu glauben, die in das menschliche Schicksal wie in das Leben der Körperwelt eingreifen, das Gemüth theils mit Furcht und Schrecken, theils mit Liebe und Bewunderung erfüllen, und welche der Mensch zu versöhnen, zu gewinnen, zu verehren sich gedrungen fühlt.

Cap. II.

§. 1. Das Menschenleben.

Die Pforten des Lebens schlagen auseinander und aus dem Dunkel, das still und heimlich hinter ihnen liegt, heben unsichtbare Geisterarme das schlafende Kind herauf und legen sanft es in den Eingang nieder. Da küßt der erste Sonnenstrahl das Antlitz des Neugebornen und lächelnd grüßt die Welt den jungen Ankömmling; aber durch die enge Pforte flattern freundliche Genien herbei; die Mutterliebe hat aus den Tiefen der Ewigkeit beschwörend sie hervorgerufen und in schöner Geschäftigkeit regen sie sich um des holden Säuglings Wiege, jegliche Gefahr wehren sie von ihm und weben zarte Träume, in die sie Vergangenheit und Zukunft, die Ansichten des Lebens, seine Poesie und seine Anschauungen wie weiche Rosenknospen flechten, und wehen den Kranz, in milde harmonische Laute aufgelöst, dem jugendlichen Gemüthe zu, daß sein Entzücken sich in dem sanften Lächeln malt, das auf des Säuglings Wangen spielt und um seine Lippen schwebend ihn verklärt. Durch das ganze frohe Kindesalter flattern die freundlichen Gespielen dem zarten Wesen liebkosend zur Seite; in kindischem Geschwätz erklären sie ihm die stummverschwiegenen Hieroglyphen des Lebens, die Bildersprache, in der die Natur mit ihm sich unterhält; alle kleine Kinderfreuden laden sie zusammen und lassen sie um den Liebling gaukeln, alle glimmenden Gefühle fachen sie in seiner jugendlichen Seele an, alle schlummernden Empfindungen wecken sie mit sanften Worten auf, und wann sie dann erwachen, sehen sie sich von einer phantastischen Zauberwelt umfangen, überall nicken ihnen liebliche Blumen freundlich zu und aus den Blumen strecken überall dem Kinde kleine Engelgestalten einladend die Arme hin und wollen es umarmen, und Alles glüht, brennend in schönen hellen Farben mit Gold besäumt, von reitzenden Tönen durchklungen. Aber da, wo sich die Zeiten scheiden, wo das Kind zum Jüngling wird, da müssen auch die lieben Jugendgefährten scheiden; weinend klammern sie sich an den Liebling fest, der sie nicht lassen will, sie gehen und kehren wieder; aber der Vater, in ihm

Schrift von Just. Kerner „eine Erscheinung aus dem Nachtgebiete der Natur". Stuttg. 1836.

[1]) Anthropolog. Vorträge p. 173.

die Wahrheit, winkt streng und fest und sie müssen trauernd von einander lassen und die Himmlischen wieder zurück zur Heimath kehren. Eine zweite Schaar ernsterer Genien gesellt sich dem Verlassenen, Einsamen zu, über Höhen führt der Pfad, aus der Dämmerung der Gefühle in den lichten Aether der Erkenntniß hinauf, in die Fernen des Alls dringt der Blick unaufgehalten vor; die Unermeßlichkeit schlägt ihren Sternenmantel auseinander, entlegene Welten thauen in Lichttropfen hernieder auf das Auge und die Tiefen des Geistes durchblitzen andere höhere Sonnen, entlegene geistige Welten dämmern dort in matten Lichtnebeln trüb und dunkel auf, und unten um den Fuß der Alpe liegt das Leben ausgebreitet und in seinen Schooß führt hinab der Weg; da weckt der Ruhm, da ringt die Kraft, da tost der Krieg, die Stärke herrscht, die Energie gebietet, hinunter zieht's den Jüngling in den Sturm. Aber noch blickt er sehnend nach dem fernen Morgenland zurück, da sieht er die lieben Gespielen seiner Jugend die Monumente der Vergangenheit umschweben; unter den Blumen sind sie zurückgeblieben, die freundlichen Flügelkinder, am Himmel stehen wie goldene Wölkchen die zarten Träume, die sie webten und schwermüthig bewegt horcht er den verklungenen Lauten, die wie ferne Echos von dort her zu ihm herübertönen. Und die geflügelten Kinder stehen von ferne und reichen winkend die Arme zu ihm hinüber und schweben flatternd näher und die Echos werden kürzer; da fällt blitzend eine Flamme vom inneren Himmel hinunter und schlägt in den äußeren hinein und verwandelt ist die Umgebung; die Blumen des Frühlings schließen sich von Neuem auf und duften stärker, die ernsten Genien spielen die Spiele der Jugend und die Genien der Jugend tändeln ernsthaft geschäftig mit Maßstab und Cirkel, und der lieblichste, der freundlichste umarmt zart umfangen den trunkenen Jüngling in der Gestalt der Geliebten, und wie sie sich umfassen, ist die Vergangenheit mit der Gegenwart eins geworden und die Wahrheit mit der Schönheit, und die Anmuth mit der Kraft in Liebe. Und gemeinschaftlich steigen die Verbundenen nun hinab in's wilde Leben und kämpfen seine Kämpfe mit und ringen mit nach dem großen Ziele, das der Menschheit aufgegeben ist, und bewegen sich um das ferne Ideal; aber in dem kleinen Kreise, in dem sie sich um sich selbst bewegen, ist nicht Hader, Zwist und Krieg: ein neues, frisches Leben sproßt freudig in ihm auf und die Unschuld fesselt in ihrem Schooße das Losungswort des Krieges und aller Zwiespalt ruht, so lange sie das Wort bewahrt [1]). Das ist Menschenleben.

Von einem anderen Gesichtspunkt aus betrachtet Mises (Fechner) das Leben, indem er sagt: Der Mensch lebt auf der Erde nicht Einmal, sondern Dreimal! Seine erste Lebensstufe ist ein steter Schlaf, der zweite eine Abwechslung zwischen Schlaf und Wachen, die dritte ein ewiges Wachen. Auf der ersten Stufe ist des Menschen Leib Theil eines andern Menschen-

[1]) Görres J., Glauben und Wissen p. 7 ff.

leibes, auf der zweiten hat er seinen Leib für sich und hat keinen Theil an andern Leibern, auf der dritten sind anderer Menschen Leiber Theile seines eigenen Leibes. Auf der ersten Stufe lebt er einsam im Dunkel, auf der zweiten lebt er gesellig aber gesondert neben und zwischen andern in einem Lichte, das ihm die Oberfläche abspiegelt, auf der dritten verflicht er sich mit andern Geistern zu neuen Geistern und durchschaut das Wesen der endlichen Dinge. Auf der ersten Stufe entwickelt sich der Körper aus dem Keime und erschafft sich seine Werkzeuge für die zweite, auf der zweiten entwickelt sich der Geist aus dem Keime und erschafft sich seine Werkzeuge für die dritte; auf der dritten entwickelt sich der göttliche Keim, der in jedes Menschen Geist liegt und schon hier in ein für uns dunkles, für den Geist der dritten Stufe tageshelles Jenseits durch Ahnung, Glaube, Gefühl und Instinkt des Genius über den Menschen hinausweist. Der Uebergang von der ersten zur zweiten Lebensstufe heißt Geburt, der Uebergang von der zweiten zur dritten heißt Tod [1]). — Die Existenz des Menschen von seiner Geburt bis zu seinem Tode ist aber als eine Wanderung zu betrachten. Sichtbar eilt die Natur mit uns durch dieses Leben soviel sie kann, bemerkt Baader. Freilich bestreut sie nach ihrer mütterlichen Art alle unsere Lebenspfade mit Blumen, aber diese, sobald wieder verwelkend, sollten uns selbst immerdar in der nüchternen Besinnung erhalten, daß wir hienieden nirgend zu Hause und daheim sind, und wehe dem Träumer, der diese Besinnung verliert, und dieses Pilgerleben für seine wahre Heimath nimmt [2]). Er gleicht dem Reisenden, der sich im Wirthshaus betrinkt, all' seinen Reiseproviant dort aufzehrt, und sich hiedurch in die schreckliche Lage versetzt, auf seiner weiten Reise Hunger sterben zu müssen (Tagb. 110).

§. 2. Sinnbilder des Todes und der Unsterblichkeit.

Was die Vorstellung vom Tode betrifft, so ist, wenn anders diese Deutung Giltigkeit hat, eine der großartigsten **die Odyssee des Homer**: Odysseus, der Mann, welcher auf der Rückkehr in sein Vaterland auf dem Meere irrend umherfährt, ist die im Kreislauf des Lebens umhergetriebene Seele; die Irrsale, die Gefahren, die er besteht, sind die Lockungen und Verführungen der Sinnenwelt, das Vaterland, das er sucht, ist der ursprüngliche rein geistige Zustand der Seele, aus welchem sie erst in diese Welt der Sinne und des leiblichen Seins herabgekommen sind und von welchem ihnen als Bürgschaft und Unterpfand der einstigen Rückkehr eine mehr oder

[1]) Büchlein vom Leben nach dem Tode. Dresden 1836 p. 1 ff. — [2]) Dieß sollte uns um so weniger begegnen, als „das Loos der Welt und der Menschheit, wie Schelling (II. 1. 486) bemerkt, von Natur ein tragisches, und Alles, was im Laufe der Welt Tragisches sich ereignet, nur Variation des Einen großen Thema's ist, das sich fortwährend erneuert."

minder getrübte Idee ihrer höheren Abkunft und Natur innewohnt, deren Bewußtsein aber die in der Irrfahrt des Lebens ringende und gequälte Seele mit stetem Unmuth und Leid erfüllt. Daher ist er selbst der irrende Dulder, ein Odysseus, ein Mann des Unmuthes und der Klage, wie schon die Alten zum Theil seinen Namen gedeutet haben [1]). Auch der letzte Zug, mit dem diese Dichtung so schön schließt (Odyss. XIII. 187): Der schlafend in sein Vaterland gebrachte und es beim Erwachen nicht erkennende Odysseus paßt vollkommen gut zu dieser höheren Ansicht [2]). — Eigentliche Symbole des Todes und der Unsterblichkeit sind folgende:

Der Buxbaum.

Als immergrünende Pflanze ist derselbe Symbol des Lebens und der Freude. Der Prophet Isaias nennt (41, 19) unter anderen schönen Bäumen und Gesträuchen, von denen der Herr sagt, daß er sie in der Wüste wolle wachsen lassen, auch den Bux. Der Bux ist aber auch Symbol des neuen Lebens im Tode, daher in einigen Gegenden der Gebrauch, die Leichen der Kinder und unverheiratheter junger Leute, sowie ihre Särge und die Grabeskreuze mit Sträußen und Kränzen von Bux zu zieren [3]).

Die Biene.

Der Aegypter läßt die Biene aus dem Leibe eines verwesenden Stieres hervorgehen (cf. Virg. Georg. IV. 284), woher sie von dem Elegiker Philetas die „Stiergeborne" genannt wird [4]). Berücksichtigen wir außerdem, daß die Bienen von ihrem geordneten Staate sich zwar entfernen, aber doch immer wieder auch aus der weitesten Ferne nach ihrem Staate zurückkehren, so erklärt sich's, warum sie Sinnbild derjenigen Seelen wurden, welche zwar, wie die Alten lehrten, aus der Götterwohnung in die Welt der Geburten herabstiegen, aber eingedenk ihrer ursprünglichen Heimath hienieden ein heiliges gerechtes Leben führen und zur baldigen Rückkehr in die höheren Sphären sich bereit halten, und darum *μελίσσαι* (Bienen) genannt [5]). So findet sich in der aus einem verwesenden Körper hervorgehenden Biene das Sinnbild der Unsterblichkeit [6]).

---

[1]) cf. Creutzer, Briefe über Homer p. 220. — [2]) Schon den Alten fiel dieser Schlaf des Odysseus auf, und Aristoteles hatte wohl bei seinem Urtheil über die Odyssee (Poet. p. 25), meint Baur (I. 50 Symb.), auch diese Stelle vor Augen. — Die Scholiasten hingegen, am Buchstaben hängen bleibend, reden von „Schlafsucht" des Odysseus. — [3]) Friedrich, Symb. und Mythol. der Natur p. 238. — Unter die Kräuter, welche sich auf den Tod beziehen, ohne gerade Symbol des Todes zu sein, gehört das todtbringende und todtabwendende sogenannte Christophkraut, cf. Friedrich, Symb. p. 262. — [4]) Fragm. bei Antigonus Charystius cap. 23. Philetae Coi fragmenta ed. Kayser p. 63. Archelaus nennt in einem Epigramme die Bienen „geflügelte Kinder des verfaulten Ochsen." — [5]) Creuzer, Symbol. II. p. 586. IV. 351. — [6]) Daß zu diesem Bilde gerade der Stier gewählt wurde, scheint darin gegründet, daß beide, Stier und Biene, bei den Alten königliche Symbole waren (Friedrich p. 633). — Aehnlich wie mit den aus dem verfaulten Stier entsprossenen Bienen, die ein Sinnbild der Unsterb-

Die Cypresse.

Als Cyparissus, ein Liebling des Apollo, auf der Jagd einen den Nymphen geweihten Hirsch getödtet hatte, verfiel er in einen tiefen Gram, und flehte zu den Göttern, daß sein Schmerz ewig dauern möge; so starb er weinend hin und wurde in einen düsteren Cypressenbaum verwandelt [1]). Das Blatt der Cypresse starrt regungslos um die Zweige und gibt mit der Tiefe seines Schwarzgrüns, das kein Frühling verjüngt, dem Baume einen düsteren Charakter, und so ist die Cypresse auch Sinnbild der Trauer, der Dunkelheit, des Todes und Grabes geworden. Bei den Römern wurde vor das Haus, in dem ein Todter lag, ein Cypressenzweig gesteckt, damit Niemand, der durch den Anblick des Todten verunreinigt werden könnte, in das Haus treten möge [2]). Die Scheiterhaufen, auf welchen man die Todten verbrannte, wurden bei den Römern ringsum mit Cypressenzweigen besteckt, sowie solche überhaupt bei den Römern und Griechen auf die Gräber gepflanzt wurden [3]). Auch auf den alten christlichen Kunstwerken, auf Gemälden und in Stein gehauen, finden wir die Cypresse als Bild des Todes [4]). Auf einem alten Grabsteine, welcher in den Kirchhöfen der Appischen Straße in Rom entdeckt wurde, ist eine Cypresse zwischen zwei Häusern, welche den menschlichen Leib, die durch den Tod zerstörte Wohnung der Seele bedeuten sollen, dargestellt [5]). Delille nennt die Cypresse die treue Freundin der Todten und ihrer Asche Beschützerin, und sinnig heißt es in einem orientalischen Gedichte: „Die Cypresse ist der Baum der Freiheit, weil man sie dir auf das Grab pflanzt, denn dein Leben war ein Traum im Kerker, bis dir der Tod die Flügel gab" (Friedrich, Symb. p. 330).

Die Fichte.

Wegen ihrer düsteren und dunkelgrünen Blätter ist die Fichte auch Symbol der Trauer und des Todes. Bei den Römern wurde sie zur Anzeige, daß eine Leiche im Hause sei, vor die Thüre gesetzt und dann legte man Zweige davon auf den Scheiterhaufen [6]). In Rußland ist es Sitte, den Sarg und den Weg vom Sterbehause bis zum Friedhof mit Fichtenzweigen zu bestreuen. Mamachi führt die Fichte unter den Bäumen auf, die zuweilen auf christlichen Grabmälern vorkommen [7]).

---

lichkeit wurden, ist der aus dem Mist entstandene Käfer (bei den Aegyptern) wie ein Sinnbild der Zeugung, so des Todes (ibid. p. 622). — Auch die Fliege, Wurm, Motte Sinnb. des Todes. l. c. 641–642.

[1]) Ovid, Metamorph. X. 120. — [2]) Adam, röm. Alterth. 4. Aufl. II. 227. — [3]) Virg. Aen. III. 64; VI. 216; Langguth, antiqu. plantar. Lips. 1738 p. 27. Chartarius, deorum hist. p. 125. — [4]) Aringhi, Roma subterranea. Paris 1659. II. 340. Mamachi, origin. & antiqu. christ. I. 408. — [5]) Gaume, Gesch. der Katakomben übers. Regensburg 1849. p. 295. — [6]) Plin. hist. nat. XVI, 17 ed. Bip. Chartarius, deorum hist. p. 104. — [7]) Origin. et antiquitat. christian. III. 94; cf. Aringhi, Roma subterranea II. 339 (bei Friedrich p. 328).

Gärten und Inseln (in den Wolken).

Die Mythologie beruht wesentlich auf Naturerscheinungen; dieß zeigt sich auch bei den Mythen, welche sich an die Abenddämmerung anschließen. Wem ist, zumal in seiner Jugend, der Abendhimmel nach Sonnenuntergang, besonders im Sommer, nicht öfter wie eine ferne Landschaft mit Inseln, mit Wäldern und Seen oder wie ein schöner Garten erschienen? Man kann nicht zweifeln, daß diese Anschauung dem Mythos von den Gärten der Hesperiden d. h. der Abendlichen zu Grunde liegt. Daß an den Wolkenhimmel zu denken sei, zeigt schon der Doppelsinn des Wortes (μῆλα Apfel, das auch Schafe bedeutet), weßhalb die Hesperiden auch im Besitze goldfarbiger Schafheerden gedacht werden. Eine andere Auffassung derselben Erscheinung ist der Mythos von den Inseln der Seligen unter der Herrschaft des Kronos[1]). So hat auch Sonne (Zeitschr. für vergl. Sprachf. X. 130) und Bergk (N. Jahrb. f. Philol. Bd. 81–82. Abth. 1. p. 415) die Gärten des Okeanos (p. 119) erklärt. Derselbe Mythos ist bei den Persern ausgebildet in der Sage von den Gärten des Dschemschid. Der Dschemschid der späteren Sage ist in älterer Gestalt der Yima der Zendavesta, der zu Ormuzd's Zeiten ein glückseliges Reich gründet. Der persische Yima ist der indische Yama, später der Gott des Todes, ursprünglich aber ein Gott, der sein Reich in den Wolken hat und den Regen sendet. Nicht minder schön ausgeschmückt ist bei den Indern dieses Reich als ein Aufenthalt der Seligen, in der deutschen Sage als der Schlummer Barbarossa's in einem Berge. Desselben Ursprungs ist die skandinavische Vorstellung von Asgard und Walhalla. Mit Unrecht aber ist daraus gefolgert, daß die Unterwelt bei Griechen und Römern aus dem Wolkenhimmel unter die Erde versetzt sei; denn auch bei den Indern ist die Vorstellung vom Aufenthalt der Verstorbenen im Himmel späteren Ursprungs, wo Yama dem Mrityu gleichgesetzt ist[2]). Die Griechen haben auch ihr Elysion, das früher im Westen liegend gedacht wurde, später, als für dessen Bewohner die Seelen der Verstorbenen gehalten wurden, mit in die Unterwelt gesetzt[3]).

Der Hammer

in der germanischen Mythologie Sinnbild des vom Himmel herabschlagenden Blitzes, vom Himmelskönig Thor geführt, — ist in der griechi-

---

[1]) Nach Diodor (V. 81) waren Lesbos, Chios, Samos, Kos und Rhodus „nach der Wasserfluth" Inseln der Makaren, nach Plinius (IV. 20 ꝛc. V. 35. 39) auch phönizische Inseln, sowie Anthiope, Cypern und Creta „glückselige Inseln", wo nach Hesiod (op. 169) und Pindar (Ol. II. 70) der von den Solymern vertriebene Saturnus herrschte: Ἐν μακάρων νήσοισιν, ἵνα Κρόνος ἐμβασιλεύει. 2. triozische Inschr. des Herodes Attik. v. 9. (bei Sepp Heidenth. I. 497). — [2]) cf. II. Th. 1. Abschn. §. 2. Inder „Aufenthalt der Verstorbenen im Himmel". — [3]) Ersch, Encycl. Sect. I. Th. 82 p. 80 d. betr. Lit.

schen Mythologie Sinnbild des Todes. Den Charon als Todesgott auf dem Todtenrosse reitend sehen wir in einem etruskischen Bilde mit dem Hammer bewaffnet. In seiner Hand ist er ein Sinnbild des Todes, denn er kann ihm nur zum Erschlagen der Menschen dienen. Sinnbildlich aber wird der Sterbende vom Tode gemordet, was hier als ein Erschlagenwerden erscheint. Tertullian (Apol. 4) gedenkt einer dramatischen Scene, wo der Unterweltsgott Pluto, mit einem Hammer versehen, todte Gladiatoren wegschafft, woraus man sieht, daß der Hammer als Sinnbild des Todes wohl bekannt war. Bei den Germanen war, wie man im Norden wenigstens findet, der Hammer ein sehr heiliges Zeichen. Die Braut ward bei der Vermählung mit diesem Werkzeug gesegnet, damit sie fruchtbar werde, denn das Gewitter fördert das Wachsthum der Natur. Im Grabe war dies Sinnbild ein Beförderungsmittel des Fortlebens der Seele, denn, wenn das Gewitter die Natur wachsen und gedeihen macht, so ist es ein Hauptquell des Lebens, und kann überall, wo es sich um Leben handelt, als Lebensbild in seinem Sinnbild erscheinen [1]).

Der Honig.

Als Bild des Heils ist der Honig auch Bild der Auferstehung [2]); deßhalb goß die alte Kirche am Osterfeste (Auferstehungstag Christi) Milch und Honig in den heiligen Kelch und brachte ihn mit Opfergaben dar, und daher der Gebrauch des Honigs in jener Zeit bei der Taufe [3]). Wie nun Wiedergeburt und Tod, Leben und Tod (neues Leben durch den Tod) verwandte Ideen sind, so ergibt sich auch eine symbolische Beziehung des Honigs zum Tode. Den unterirdischen Gottheiten, dem Hades, der Hekate, den Erinnyen, sowie den Manen der Verstorbenen wurden Honigopfer gebracht, und Sibylla nahm Honigkuchen mit in die Unterwelt, welche man auch den Todten zur Besänftigung des Cerberus mitgab [4]). Dem Orphiker war der Honig wegen seiner Süßigkeit ein Bild des Todes nach den Bitterkeiten dieses Lebens [5]). Leichen setzte man in Honig, weil man ihm eine erhaltende Kraft zuschrieb [6]), und Demokrit versprach Wiederauferstehung des Leibes, wenn er in Honig begraben würde [7]).

Die Lilie.

Daß die Blume des Lebens auch mit dem Tode in Verbindung kam (Virg. Aen. VI. 882), wird nicht befremden, wenn wir die Idee festhalten, daß die Blumen bei Begräbnissen und sonstigen Todesfeierlichkeiten nicht

---

[1]) Schwenk, Sinnb. der alten Völker 1851 p. 195. — [2]) Hieher auch die Sage von Glaukos, cf. Nork Realwörterb. II. 92. bei Friedrich, Symb. p. 695. — [3]) Zeibich, de infantatione per concordiam lactis et mellis baptismali. Viteb. 1736. IV. 301. — [4]) Apoll. Rhod. III. 1034. Eurip. Iphig. Taur. 165. 636. Odyss. X. 519 u. a. O. — [5]) Porphyr. de antr. C. XVIII. — [6]) Plin. hist. nat. XXII. 50. ed. Bip. — [7]) Friedrich, Symb. p. 695.

Symbole des Todes, sondern des neuen Lebens im Tode sind [1]). So verkündet nun auch die Lilie, diese reine, gewissermassen geheiligte Blume, den Tod, d. h. das reinere Leben nach dem Tode. In der Abtei zu Corvei an der Weser, so berichtet die Sage [2]), kam immer, wenn einer der Brüder starb, drei Tage zuvor, von einem im Chore hängenden Kreuze eine Lilie herab, und erschien als Vorzeichen des Todes auf dem Stuhle jenes Bruders, der zu sterben an der Reihe war [3]). Bayle erzählt, daß Karl V. in seiner Abgeschiedenheit, nach Niederlegung seiner Krone zu Ende Augusts 1558 eine Lilienzwiebel gepflanzt habe, und am 21. September darauf verstorben sei, und daß in dem Momente seines Verscheidens diese Zwiebel plötzlich einen zwei Ellen langen Stengel mit einer sehr schönen Blume hervorgetrieben habe, welche abgeschnitten und auf dem Hochaltare der Kirche niedergelegt wurde (Friedrich p. 343).

Der Lorbeer.

Die immergrünende Eigenschaft des Lorbeer [4]) hat ihn zum Symbol der Liebe und des Todes gemacht. Da nämlich, was letzteres betrifft, der Tod nur Metamorphose (neues Leben im Tode) ist, so tritt die Bedeutung des Immergrünen hervor. Bei den Römern ließen sich die von einer Leichenfeier Zurückkehrenden durch Lorbeerwedel mit Wasser besprengen [5]), und in den ersten Zeiten des Christenthums wurden die Todten auf Lorbeerblätter gelegt, um anzudeuten, daß die in Christo Verstorbenen nicht aufhören zu leben (Friedrich p. 302).

Der Majoran

ist seines duftenden Wohlgeruches wegen erotisches Symbol: Bei Lucretius besalbt ein Liebhaber die Thüre seiner Geliebten damit, und Catullus sagt in seinem Hymnus auf die Hochzeitsfeier des Manlius Torquatus und der Julia Aurunculeja: „Bekränzt euch mit den Blüthen des lieblichen Majorans". Liebessymbol ist aber auch Grabessymbol; so deutet das slavische Volkslied auf das Grab, wenn es beim Klange der Todtenglocke an duftenden Majoran erinnert: „Es duftet süß der Majoran, ihr läutet man die Todtenglocke" [6]).

---

[1]) Alle Blumen, auch die, mit denen man die Todten und Gräber schmückt, sie sind nicht Symbole des Todes, sondern Symbole des neuen Lebens, der Auferstehung im Tode (Friedrich, Symb. p. 186). — [2]) Annales Corbeienses, in Leibnitz script. rer. Brunsv. II. p. 306. Bechstein, deutsches Sagenbuch Nr. 296. — [3]) Eine ähnliche Erscheinung ist die den Tod verkündende Rose in den Domen deutscher Städte cf. Friedrich Symb. p. 225. — [4]) Davon hat man eine andere Ableitung des Wortes laurus entnommen, nämlich vom celtischen blawr oder lauer, grün. — [5]) Hartung, die Religion der Römer I. 46. — [6]) Bakaneck, Beitrag zu einer Aesthetik der Pflanzenwelt p. 83. bei Friedrich, Symb. der Natur p. 280.

Die Minze.

Bei den Griechen im Peloponnes ist die Minze ein Sinnbild der Unterwelt gewesen und ein mit dem Namen dieses Gewächses benannter Berg hatte an seinem Fuße einen Tempel des Königs der Todten und einen Hain der Demeter, der Mutter Erde ostwärts von Pylos gelegen. In Pylos aber erkennt schon die Homerische Iliade ein Todtenreich und der Homerische Hymnos auf Hermes läßt den Hermes, welcher die Rinder des Apollo stiehlt, sie in Pylos in eine Grotte verbergen, welche Mythe bedeutet, die Sonne geht in die Unterwelt.

Die Minze ist im Mährchen eine verwandelte Jungfrau. Diese war nämlich eine kokythische Nymphe (von Kokythos, einem Flusse in der Unterwelt), welche vom Könige des Todtenreiches geliebt ward, weßhalb dessen Gemahlin Persephone und deren Mutter Demeter sie in die Minze verwandelten. Welche Eigenschaft diese Pflanze zu einem Sinnbilde des Todes machte, wird durch keine nähere Angabe aufgehellt. (Schwenk p. 292).

Der Mohn (Sinnbild des Schlafes).

„Da der Mohn einschläfernde Kraft hat, so ward er auch für die Personifikation des Schlafes zu einer sinnbildlichen Bezeichnung gewählt. Ovid (Metamorph. 11. 592) läßt den Gott des Schlafes im Lande der Kimmerier (wo die Unterwelt ist) in der tiefsten Stille schlafen und nur Mohn und was sonst von Gewächsen narkotischer Art ist, daselbst wachsen (Schwenk 294). Auch die bildende Kunst wandte den Mohn bei ihm an. Auf einer alten Urne in der Villa Pamphili hat der Schlaf, ein Genius mit eingezogenen Flügeln, Mohnhäupter in der Hand (Friedrich, Symb. p. 254).

Die Myrte.

Sinnbilder des Lebens und der Liebe werden oft auf den Tod angewendet, um die Fortdauer des Lebens (des neuen Lebens im Tode) und der Liebe (trotz des Todes) auszudrücken. Daher wurden bei den Griechen die Gräber mit Myrtenzweigen geziert, wie wir z. B. aus Euripides ersehen (Electra 322. 508), der sie mit den Todtenspenden zusammennennt. Beim Todtenfeste des Jalaos zu Theben wurden die Sieger im Wettkampfe mit der Myrte bekränzt, und zwar mit der weißen, wie Pindar in der 3. Isthmischen Ode (V. 87 bei Heyen 4, 117) angibt [1]). Die Myrte findet sich überhaupt bei den Todtengebräuchen der Alten. M. Varro verlangte, daß seine Leiche mit Myrtenblättern bedeckt werde, und Aeneas bekränzt sich mit der Myrte bei der Leichenfeier seines Vaters (Virg. Aen. V. 72). Ein alter Myrtenstamm wurde auf dem Gräbeshügel der Elpenor bei Circeji gezeigt, und auf Vasen aus den Gräbern von Canino sieht man den Myrtenzweig [2]). Und wie die Liebe fortdauert im Tode, so auch beider Sinnbild,

[1]) Schwenk Sinnb. der alten Völker p. 302. — [2]) Engel, Kypros II. p. 246.

denn in der Unterwelt sind, wie Virgil sagt [1]), jene, welche der Liebe hinschmachtender Kummer getödtet hat, mit Myrtenumschattung verhüllt [2]).

Die Myrrhe.

Da die Myrrhe, an und für sich Sinnbild der Ausdauer und der physischen Kraft, nicht allein die größten Wunden heilt [3]), sondern selbst vor Verwesung schützt, weßhalb sie in Aegypten als ein vorzügliches Mittel zur Erhaltung der Mumien galt (Herodot II. 86), so wurde sie das Sinnbild der Heilung und Lebenserhaltung. Der Vogel Phönix, der verbrennt und neu aus der Asche entsteht, nimmt vorzüglich die Myrrhe zu seinem Sterbe- und Wiederauflebungsneste (Herodot II. 73), wo sie also sinnbildlich die Lebenserhaltung bezeichnet [4]). So ist auch die Dichtung, Adonis sei aus dem Myrrhenbaume geboren, nicht aus freier Phantasie hervorgegangen, sondern Adonis sollte deßhalb daraus abstammen, weil die Myrrhe eine erhaltende Kraft hat, und somit bedeutet der Ausdruck „Adonis ist ein Sohn der Myrrhe" nichts Anderes, als, der sterbende Adonis vergeht nicht, sondern wird aufbehalten als ein zwar todtes aber unverletztes Wesen, bis er wieder vom Tode zum Leben erwacht [5]). Da ferner der Tod nur neues Leben ist, so deutet es sich, warum die alten Römer zu den, bei den Leichenfeierlichkeiten gebrauchten Salben auch die Myrrhe anwendeten [6]).

Die Narcisse.

Sei es, weil das Symbol des Lebens auch das des Todes ist, oder sei es, weil die Narcisse durch ihren narkotischen Geruch betäubt (ihr Name von *ναρκαω* betäuben), es ist diese Blume auch das Symbol des Todes und der Unterwelt, denn die Unterwelt ist das Gebiet des Betäubten, Erstarrten, daher war die Narcisse auch den Erinnyen, den unterweltlichen Rachegottheiten geweiht, und der Beherrscher des Hades wurde mit Narcissen gekrönt dargestellt [7]).

Nektar und Ambrosia.

Nach dem Mahabharata erhob sich der Heilspender Dhanvantari mit einem Gefäße, welches das Amrita [8]) oder den Trank der Unsterblichkeit enthielt, aus den Wässern des Heils. Amrita, das Gemisch von

---

[1]) Aen. VI. 441. — [2]) Friedrich, Symb. der Natur p. 232. — [3]) Pythes, des Ischenous Sohn wurde im Seekampfe in Stücke gehauen, aber durch Myrrhe, die auf seine Wunden gelegt wurden, wieder geheilt. Herodot VII. 181. — [4]) Schwenk, Sinnb. p. 300. — [5]) Schwenk, Mythologie der Semiten. Frankf. 1849. p. 248. — [6]) Langguth, antiquitates plantarum feralium. Lips. 1738. p. 22. — [7]) Chartarius, hist. deor. p. 125, bei Friedrich p. 339. — [8]) a prio. mrit-mors; merd-*βροτός* Mensch. Ameretat heißt Engel der Unsterblichkeit. In der griechischen Mythologie figurirt Broteas bald als Vater, bald als Sohn des Tantalus, mit der offenbaren Beziehung auf *βροτός*, Blut oder *βρωτός*, der Gegessene oder die Speise, wegen der in diesem Geschlechte verschrienen Thyestien (Tantalus gab den Göttern bekanntlich seinen Sohn Pelops zum Essen).

Pflanzensäften des von der Schlange Wasuki umwundenen Himmelsberges Mandar, der das Milchmeer bewegte, besteht aus flüssigem Golde, und ist das Begehren der Suras oder Geister des Lichtes, woraus sie ihre Unsterblichkeit schöpfen, und worüber sie mit den Asuras in furchtbarem Kampfe liegen. Vom Genusse der himmlischen Milchspeise empfängt Kushilya den göttlichen Helden Rama; der Trank der Seligen gewährt das ewige Leben.

Amrita ist das Ambrosia des Hellenenvolkes, das Manna der Engel, das, wenn es auch nur als Brosamen (βρῶσις, brodo, Brod) vom Tische der Götter fiele, den Sterblichen (βρότος) zur Unsterblichkeit verhelfen könnte, und den Heracles wirklich Gott gleich machte. Themis reicht dem neugebornen Apollo Ambrosia und er springt alsbald aus den Windeln auf, setzt sich zwischen die Göttinnen und beginnt zu reden und zu wandeln. Zeus nimmt den Sohn der Leto in die Versammlung der Götter auf, indem er ihm aus goldener Schale den Nektar bietet [1]).

Helios, der Sonnengott, welcher alljährlich den Sonnentisch in der Natur bestellt, und die Früchte der Erde, Waizen und Trauben, zur Zeitigung bringt und die heilkräftigen Kräuter gedeihen macht, ist nach der mythologischen Vorstellung der himmlische Arzt, welcher die gesunde Nahrung und den Heiltrank zum Fortkommen der Sterblichen bereitet, und so ihr Retter wird. Dieser Sonnentisch war fortwährend im Lande der glückseligen und langelebenden Anthiopen gedeckt. Selbst die zwölf Götter reisten mit Zeus jährlich auf zwölf Tage (vor Neujahr) zum Feste des Okeanos und zum Mahle der Agape dahin und kehrten dann wieder zurück (Ilias I. 425). Dort also war das ursprüngliche Eden gesucht, wo der Mensch ohne Mühwaltung die Speise des Lebens genießen sollte, die ihm volle Gesundheit gewährte [2]).

In der Edda spielt der Meth Quasir dieselbe Rolle, wie Nektar und Ambrosia bei den Hellenen. Als nämlich die Asen mit den himmelstürmenden Wanen Friede und Bündniß schloßen, thaten sie von ihrem Speichel (hraki) in Ein Gefäß und mischten ihn zum Tranke, wie man sonst bei Bündniß- und Sühnebegehung den Bluttrank bereitete. Aus dem Speichel entstand Quasir, der Weiseste von allen Wesen [3]), — wird

---

[1]) Sepp, Heidenthum II. 318. — [2]) l. c. I. 374. Die Mythe, bemerkt Sepp (ibid.) versteht sich nicht zu dem Spruche: Wider den Tod sei kein Kraut gewachsen; sie sucht zuerst den Stein der Weisen, welcher mit seinem strahlenden Lichte zugleich den Talisman der Unsterblichkeit abgibt; sie weiß auch von dem Heilkraute zu verkünden, das die listige Schlange im Munde herbeigetragen, um damit den todten Gefährten wieder in's Leben zurückzurufen, und dessen Besitz auch den Menschen unsterblich machen würde. Es ist die Heils- oder Lichtschlange gegenüber der Todtenschlange, das Blatt vom Lebensbaum gegenüber der Giftfrucht vom Baume des Todes. Hieher gehört auch das Haoma der Inder, s. II. Th. 1. Abschnitt Indien. — [3]) Quas slav. convivium, potus. So entsteht aus Vischnu's Blut, welches in Brahma's Hirnschale sich sammelt, unter Shivas Hand ein Götterkind, auf welches die ganze Trimurti ihr Vaterrecht geltend macht.

aber von zwei Zwergen erschlagen, die aus seinem Blute mit Honig gemengt den so kostbaren Meth bereiten, daß dem, der davon kostet, das Seherauge aufgeschlossen wird, und die Quelle der Poesie in ihm zu sprudeln beginnt. Wer da immer von der Speise oder vom Blute der Götter genießt, der wird göttliches Leben in sich aufnehmen[1]). Dieß findet auch seine Anwendung auf die Eucharistie.

Der Oelbaum

symbolisirt unter Anderem auch den Frieden und die Unschuld der Todten, wo sie gewöhnlich mit der Taube in Verbindung gebracht ist. Auf dem Grabsteine eines fünfjährigen Knaben sieht man eine Urne mit dem Monogramme Christi und zwei Tauben zur Seite, deren jede einen Oelzweig im Schnabel über der Urne hält, und auf dem Grabstein eines achtjährigen Kindes steht auf jeder Seite der Inschrift ein Oelbaum zwischen zwei Tauben[2]), offenbar Symbole der unschuldigen im Frieden Gottes ruhenden Kinder[3]).

Die Pinie,

sonst ein erotisches und fruchtbringendes Symbol ist, da sie ihre festen und großen Zapfen oft unvermuthet und mit Kraft abwirft, so daß ein Untenstehender verwundet werden kann, ein Baum des Verrathes geworden (Masius, Naturstudien p. 15), als welcher er im Mittelalter erscheint, und vielleicht, meint Friedrich (Symb. der Natur p. 331), ist aus demselben Grunde in der neuen Pflanzensprache die Pinie Sinnbild des Todes, woran sich der Aberglaube schließt, daß Pfeile aus Pinienholz besonders gefährliche und tödtliche Wunden verursachen sollen.

Die Rose,

eigentlich ein Sinnbild des Lebens, kommt auch als Sinnbild des Todes vor. Man deutete mit der Rose auf das neue weitere Leben der Verstorbenen, wie mit Eppich, dem sogenannten Lebensbaume, der Fichte, und wie man den Hasen, der ein Sinnbild der Fruchtbarkeit war, auf Grabdenkmälern darstellte, als ein Zeichen, daß das Leben nicht erlösche, sondern neues Leben aus dem Tode sprieße[4]).

Das Roß

des Sonnengottes ward auch ein Sinnbild des Todes, denn der Sonnengott wurde ein Beherrscher des Todtenreichs und ein Richter daselbst, weil er

---

[1]) Sepp, Heidenthum II. p. 319. — [2]) Aringhi, Roma subterranea II. 325. 348. — [3]) Friedrich, Symb. p. 288. Auch der Hollunder scheint ein Symbol des Todes und der Unterwelt zu sein, denn nicht umsonst, meint Friedrich (ib. p. 293) ist z. B. der sehr alte Friedhof der Juden zu Prag nur mit Hollunderbäumen besetzt. — [4]) Schwenk 360. cf. Friedrich, Symb. der Natur p. 225.

an jeglichem Abend daselbst eingeht, um es erst wieder am andern Morgen zu verlassen. Das Roß des germanischen Sonnengottes Odin oder Wodan erscheint ganz und gar als ein Sinnbild des Todes, es ist grau und ist vom Tod erzeugt, das heißt es stammt aus der Unterwelt. Die Germanen bildeten nämlich die Unterwelt in ihrer Mythologie sehr aus und Odin galt als König daselbst, als Herr und Vater der Todten. Deßhalb bezeichnete das Roß auch geradezu den Tod. Ein Roßkopf, auf eine Stange gesteckt, bedeutete denselben, drohte denen, nach welchen er hingewendet war, den Tod und war auch ein Zeichen, daß man die Feinde dem Tode geopfert hatte, somit auch ein Siegeszeichen, wie Tacitus (1, 61) erwähnt, daß die Römer an der Stätte, wo Varus von Arminius besiegt war, später Roßköpfe an Baumstämmen aufgesteckt gefunden.

Das Todesroß kommt auch vor als Helhest, das heißt Unterweltroß, und noch späterer Aberglaube nahm an, bei Seuchen und häufigem Sterben gehe Hel, die Unterweltsgöttin als Roß im Lande herum. Auch in Italien gab man dem Tode ein Roß und in etruskischen Bildern stellte man den Charon auf einem Rosse mit dem Hammer in der Hand dar. Auch Hades, der König der Todten bei den Griechen, hatte nach Homer schöne Rosse und einen Wagen, womit er die Persephone entführte.

Bei den Römern finden wir das Roß ebenfalls als ein Sinnbild der Unterwelt zugleich und der Sonne. Sie opferten nämlich Mitte Oktober jährlich auf dem Marsfeld dem Gott des Lichtes, dem Mars ein Roß und zwar von einem Zweigespann, welches im Wettkampfe gesiegt hatte, das rechte. Das auf dem Herd der Vesta im sogenannten Königshaus geträufelte Blut vom geopferten Rosse ward aufbewahrt und diente am Palilienfeste nebst anderem zur Reinigung des römischen Gebietes von bösen Einflüssen. Man suchte also mit dem Sinnbild der Unterwelt diese selbst zu sühnen (Schwenk p. 365). Der indische Wischnu wird von einem todtbringenden Pferde, Kaliphi (von der Todtengöttin Kali), getragen, wenn er Menschen vernichten will (Friedrich p. 455).

Das Schiff

hat eine doppelte Bedeutung: es ist das eine Mal der Lebensnachen, das andere Mal die Todesbarke, welch letztere bei den Aegyptern die Form eines Krokodils hatte. So kommen bei den Griechen die Phäaken als Führer des Geisterschiffes vor, auf welchem die Ueberfahrenden wie im Tode entschlummern, und erst jenseits angelangt wieder erwachen (Sepp, Heidenthum II. 468).

Im deutschen Götterhimmel führt Freyr, der Freude- und Lebenspender, das Schiff Skidbladhnir, in dem man stets mit gutem Winde fährt. Gefürchtet ist noch (im Norden) das Geisterschiff, welches Seefahrern bei bevorstehendem Schiffbruch begegnen soll. Es ist der Todtenkahn, genannt Naglfari, weil er aus den Nägeln der Verstorbenen zusammengefügt ist; es ist der Nachen des Charon, oder Druidisch Aëddons Arche,

worin Hy den Samen des Lebens birgt. Nach dem deutschen Mährchen fährt der eine abgelöste Fährmann drei Tage über ein großes Wasser zu des Teufels oder Todtenrichters Ugarthiloki Schloß. Der Sarg selbst sinnbildet also das Schiff, und noch lange erhielt sich in Skandinavien die Sitte, die Todten in Schiffen zu begraben. Dasselbe geschieht bei den Finnen und Ostiaken (ibid. p. 469).

Der Schmetterling

ist in neuerer Zeit zum Sinnbild der unsterblichen Seele des Menschen erwählt worden, und in dieser Beziehung sieht man ihn häufig auf Gräbern angewendet. Im höheren Alterthum kommt dieses Sinnbild nicht vor, doch im späteren machten die Griechen den Schmetterling zum Sinnbild der Seele, da sie dieses Insekt oder eine Motte, die sie mit ihm zu einer Gattung rechneten, Seele nannten, *ψυχή*, weil diese Geschöpfe sich aus der Raupe vermittelst der Puppe entwickelt. Athene erscheint mehrmals dem von Prometheus aus Thon geschaffenen Menschen die Seele als Schmetterling verleihend. Einem Skelett auf einem Cippus zu Neapel schwebt der Schmetterling aus dem Mund (Schwenk p. 406).

Das Schlachtfeld des Todes.

Jedes Volk hat ein sagenhaftes Schlachtfeld, wo der Streit zwischen Gut und Bös, Leben und Tod, vom nationalen Gesichtspunkte aufgefaßt, siegreich ausgefochten werden soll, indem dann selbst die alten Helden aus der Unterwelt heraufsteigen und aus den Bergen hervorgehen und sich an die Spitze stellen. Dieses enthält auch die Edda [1]).

Es ist wie in den homerischen Zeiten ein Krieg der Götter und Menschen, ein erneuter Titanenkrieg, der mit dem Siege der Guten über die Bösen endet. Für das süddeutsche Volk ist jener Walplatz (wal heißt nämlich der gewaltsame Tod, sowie die Leiche des in der Schlacht Gefallenen) die Walserhaide, und Sieger Carl der Große oder der alte Wodan und die Widersacher der bis dahin unterdrückten Nation. Nach der Erzählung der norddeutschen Stammesbrüder wird der Birkenbaum bei Soest in Westphalen wieder ausschlagen, wenn die große Entscheidungsschlacht am Ende der Dinge geschlagen werden soll. Das Schlachtfeld wird vom Rhein bis zur Weser sein. Der starke Monarch aber, der den Sieg zu erringen bestimmt ist, wird in weißem Mantel von Mittag kommen, auf einem Schimmel reiten, und dadurch kenntlich sein, daß er von der linken Seite zu Pferde steigt, weil er auf einem Fuße hinkt, also in die Ferse gestochen ist.

Nach jüdischer Vorstellung ist es der Krieg des Messias gegen die Gog und Magog, nach christlicher Auffassung der letzte Streit Christi

[1]) siehe II. Theil 2. Abschnitt: Germanen.

nach seiner Wiedererscheinung wider den Antichrist, in welchem die beiden Zeugen, darunter der Elias, zwar fallen, aber nach vierthalb Tagen zum neuen Leben auferweckt werden (Apoc. X). Das Schlachtfeld des Todes ist die große Ebene Megiddo oder Hadradremmon, dort am Fuße der Höhen von Nazareth, an der Grenze der galiläischen Berge, wo im Verlauf der Geschichte bereits alle Nationen der Erde gestritten haben, daher die Landschaft beim Volke mit Recht Wady Mukata oder das Würgethal heißt. Diesem Todtenfeste steht das Thal Josaphat als Ort der Auferstehung und Wiederbelebung gegenüber [1]). Hieher gehören dann schließlich die Vorstellungen vom Tage des Gerichtes [2]).

Die Trauerweide,

das bekannte Symbol der Trauer, des Todes und der Unterwelt, hat erstere Bedeutung schon in Psalm 137, 1: „Wir weinten, wenn wir Sions gedachten, und hängten unsere Harfen an der Weide auf." Daß solche Weiden auf die Gräber gesetzt werden, ist eine weit verbreitete Sitte; in die Nähe der Unterwelt (im fernen Westen) versetzte die griechische Mythe ein Weidengebüsch. Odyssee X. 509:

„Dort, wo das niedre Gestad und der Waldhain Persephoneia's
Rings voll ragender Pappeln und Frucht abwerfender Weiden."

Die Weide bringt keine Früchte, sie wirft dieselben ab, ehe sie zur Reife kommen; sonst würde sie nicht in's Todtenreich passen [3]). Von Herakles heißt es, daß er die Weißpappel aus der Unterwelt vom Wasser des Acheron hergeholt. Diese aber diente zum Kranze dieses Gottes, der mit der Sonne an jedem Abend in die Unterwelt ging, und ward ein Kranz der Kampfsieger dem Gott zu Ehren. Er hätte sich, meint Schwenk (p. 507), als Siegespreis für alle die berühmten griechischen großen Spiele geeignet, denn diese waren Todesfeste der vergangenen Zeitperioden, weßhalb sie auch als Leichenspiele galten.

Die Germanen hatten auch eine Ausbildung der Unterwelt, welche die ödeste war und dem Todtengott Vidharr gehörte, wo nur Weidengebüsch sich befand. Die Edda nennt des nordischen Todesgottes Loki Mutter Laufey, das heißt Laubinsel, sowie den Vater der Svava, einer Personifikation des Todes, Eylimi, das heißt Inselzweig (ibid.). — Hieher gehört auch folgende Sage, welche am Pruth und Dniester unter dem Landvolke geht: Man könne eine Pfeife (Fujurka) machen, die alle Leute zum Tanzen bringe, wenn man eine grüne Weide, die nie ein Wasser rauschen oder einen Hahn krähen hörte, auffinde [4]). Dieses deutet Schwenk [5]) also:

---

[1]) Sepp, Heidenthum I. p. 502. — [2]) l. c. p. 504. siehe unten Symbol der Wage. — [3]) Die Schattengänge der Unterwelt sollen auch noch von Eibenbäumen, welche den Furien gewidmet sind, gebildet sein (Friedrich p. 332). — [4]) Eckermann, Lehrb. der Religionsgesch. und Mythol. IV. 2. p. 196. — [5]) Mythologie der Slaven p. 34.

„Die Weide, welche nie ein Wasser rauschen hörte, ist allerdings eine ungewöhnliche, insofern dieselbe am Wasser zu wachsen pflegt; daß aber nicht das Ungewöhnliche hier gemeint sei, geht aus der zweiten Bedingung hervor, die nicht von der Art ist, daß sie zur Bezeichnung des Ungewöhnlichen dienen könnte. Die Weide ist, insofern sie am Wasser wächst, in Beziehung zur Unterwelt gedacht worden, in welche man über Wasser gelangt (nach Homer), aus welcher die Quellen und Flüsse herstammen mit ihren Geistern, die gefährlich, weil sie mit der Todtenwelt in Berührung sind. Der Hahn steht ebenfalls in Berührung mit den Unterweltsgeistern [1]), er der seine Stimme in der Nacht oder beim ersten Grauen des Tages erhebt, und demnach muß eine Weidenpfeife, welche von jedem Unterweltseinfluß frei geblieben ist, einen lustigeren Ton hören lassen, als eine, welche ihn erfahren hat." Da sich nun ferner an die Unterwelt auch das Dämonische knüpft, so ist die Beziehung des Teufels zur Weide gedeutet. Bei den Polen herrscht in vielen Gegenden der Aberglaube, daß des Teufels liebster Aufenthalt eine verwitterte alte Weide sei; er verwandle sich in eine Nachteule und verkünde als solche von der Weide herab den Landleuten den Tod (Friedrich, Symb. p. 322).

Die Ulme,

ein unfreundlicher Baum, der ganz zum Sinnbild der Trauer und des Todes paßt, daher ihn die Alten um die Gräber pflanzten, wie dies die Nymphen am Grabe des bei der Zerstörung von Theben gefallenen Eëtion, des Vaters der Andromache thaten (Ilias VI. 419).

Der Vogel.

Die Seele wurde entweder als ein bloßes Schattenbild des Leibes angenommen, oder als ein geflügeltes Wesen, gemischt aus menschlicher Bildung und der des Vogels, oder ganz als Vogel. Auf Tarsischen Münzen, welche den Scheiterhaufen, worauf Heracles verbrannt ward, darstellen, schwebt die Seele desselben in Gestalt des Adlers empor. Auch bei der Apotheose der römischen Kaiser ward ihre emporschwebende Seele als Adler dargestellt, der dazu als König der Vögel gewählt war, als Vogel des Himmelskönigs; die Kaiserin schwebt als Pfau empor, als Vogel der Himmelskönigin Juno.

Die Klage um die Todten bezeichnete man dagegen auch durch die Sirenen, und in diesem Sinne dichtete man sie zu Nährerinnen der Persephone [2]), sowie man die Sirene auf Gräber setzte. Sophokles, dem selbst eine solche auf das Grab gesetzt ward, gewiß mit Anspielung auf seinen Zaubergesang, sagte von ihnen: „Die Töchter des Phorkos, welche die Weisen der Unterwelt singen [3])". Ja der Mythus, daß der Mensch durch sie zu

[1]) Friedrich, Symb. p. 561 ff. — [2]) Apollonius der Rhodier 4, 897. — [3]) Plutarch, Symb. 9, 14.

Grunde gehen, und daß Gebeine da liegen, wo sie ihren Sitz haben, ist nur aus der Todtenklage entstanden, denn wenn es keine Todten gibt, gibt es auch keine Todtenklage (Schwenk p. 495).

Bei den Aegyptern war der Sperber Sinnbild der Seele und des (immerwährenden) Lebens (ibid. 441. 495). Nach Nork[1]) ist, wahrscheinlich wegen ihres schwarzen Gefieders[2]), die Amsel von der Hieroglyphe unter die Sinnbilder der Nacht und des Todes aufgenommen worden. Dagegen ist der Rabe als Aasfresser zum Tode in nahe Beziehung gekommen, und gilt als Sinnbild des bösen, unheilbringenden Prinzips, überhaupt als Unglücksvogel[3]). In einem chinesischen Gedicht heißt es: Wohin auch der Rabe fliegen mag, auf eine Hütte oder einen Palast, wo er sich niederläßt, bringt er Unglück und Verderben[4]). Nach skandinavischer Sage trifft beim Tode des Gottes Balder der Rabe mit den Walkyren (Todesgöttinnen) zusammen, sowie auch überhaupt in dieser Mythologie ein Rabenruf das Vorzeichen des Weltuntergangs ist[5]). Im Koran erscheint der Rabe als Todtengräber (Sure 5). Bei den Serben kommt der Rabe als Bote vom Schlachtfeld und meldet von den Gefallenen[6]). In einem slavischen Liede bringt ein Rabe dem Mädchen Nachricht vom Tode ihres Geliebten[7]).

Da der Habicht (hierax) unter den Raubvögeln als ein ganz vorzüglicher Mörder gilt, ist er mit dem vielraubenden Tode verglichen worden. Daher heißt es im Cid: „Der Tod raubt uns Alles, wie ein Habicht raubt er uns[8])".

Die Eule, als Sinnbild der Verwüstung und des Unglücks (Baruch 6, 21), und wie sie Ovid nennt, ein böses Omen für die Menschen (Metam. 5, 551), ist auch Todesanzeige[9]): Virgil sagt, daß Dido des Aeneas verlustig und lebensmüde, eine Eule auf ihres Palastes Zinnen gehört, welche ihr ein Leichenlied gesungen, und Aelian (Naturgesch. der Thiere 10, 37) erzählt von Pyrrhus, dem König von Epirus, daß sich, als er gegen Argos gezogen, eine Eule auf seinen Speer gesetzt habe, er aber auf Argos ruhmlos umgekommen sei. Noch jetzt ist es deutscher Aberglaube, daß, wenn sich eine Eule auf ein Haus setzt und schreit, Jemand bald sterben wird. Die Eule, als Vogel der Minerva, ist Symbol des Zerstörenden im Kriege (ibid. p. 548).

Die Gans als Symbol der Liebe und Zeugung wurde auch Todes-

---

[1]) Etymologisch-symbol.-mytholog. Realwörterb. I. p. 80. — [2]) Daher der lateinische Name dieses Vogels, merula von μέλας schwarz, und der griech. κόρτυφος von κόρτος, etwas Verdeckendes, κύθος dunkel. — [3]) Darauf deutet das öfters bei Aristophanes (Vögel 28, 894 u. a. O. „zu den Raben gehen". — [4]) Jolowicz, der poetische Orient. Leipz. 1853. p. 23. — [5]) Mone, Geschichte des Heidenthums I. 440. — [6]) Friedrich, Symb. p. 521. — [7]) Wurzbach, Sprichwörter der Polen 2. Aufl. p. 219., bei Friedrich 521. — [8]) Friedrich p. 547. — [9]) Eine solche ist auch der Pochkäfer oder Todtenkäfer (Friedrich 623).

symbol, weil Zeugung und Tod die beiden Symbole des Seins sind und weil aus dem Tode sich neue Zeugung (neues Leben) entwickelt. Der Göttin der Unterwelt wurden Gänse geopfert. Hierauf deutet auch der Kopf einer Gans am Eingange in die Unterwelt [1]). Auf Grabmonumenten findet man nicht selten Gänse dargestellt [2]).

Endlich müssen wir noch erwähnen den sagenhaften Vogel Phönix, welcher nach Herodot (II. 73) sich selbst verbrennt, aber jugendlich aus der Asche hervorgeht, und schon durch sein purpurnes Gefieder das Morgenroth der Auferstehung verkündet. Die christlichen Väter [3]) deuten dieses Bild für die Auferstehung des Fleisches, während es die Pythagoräer für die Metempsychose auszubeuten suchten. Clemens von Alexandrien schreibt: „Ist der Phönix an's Sterben gekommen, so macht er sich aus Weihrauch und Myrrhen und anderen Gewürzen ein Nest, in das er, sobald seine Zeit erfüllt ist, hineingeht und endet. Geht nun sein Fleisch in Fäulniß über, so wird eine Art Wurm erzeugt, welcher von der Feuchtigkeit des gestorbenen Thieres sich nährt und Flügel bekommt. Kräftig genug geworden, hebt er jenes Nest mit den Gebeinen seines Vaters empor und fliegt mit ihnen am hellen Tage im Angesichte aller aus der Gegend von Arabien nach Aegypten in die sogenannte Sonnenstadt, legt sie dort auf dem Altar der Sonne nieder, und kehrt darauf wieder zurück. Und die Priester, indem sie in den Annalen nachsehen, finden, daß er gerade nach 500 Jahren gekommen sei [4])".

Die Wage.

Bei den Hellenen führt Zeus die Seelenwage in der Hand, wie die Ilias VIII. 70 ausspricht:

Siehe, da hielt der Vater empor die goldene Wage,
Warf zwei Loose hinein des schlummergebenden Todes,
Eines der Troer, eines der erzgepanzerten Griechen;
Faßte sie nun bei der Mitte, da zog das Schicksal der Griechen
Nieder, es flog empor gen Himmel die Schaale der Troer.

Ebenso werden später XXII. 205 ff. Achilles und Hektor gewogen,

---

[1]) Welker, Zeitschr. für Ausleg. der Kunst Taf. I. 1. — [2]) Böttiger, Kunstmythologie II. 442. — [3]) cf. P. Feiner, „Vom Phönix in den Schriften der Väter" München 1850. — [4]) cf. Tertullian, de resurr. XIII. 208. Auch die Inder haben ihren Phönix unter dem Namen Garuda; die Rabbinen erzählen dergleichen von einem Vogel Chul oder Sis, auch Bar Juchne genannt. Bei Job 29,18 ist auch vom Phönix die Rede. — Im weiteren Zusammenhang mit dem Neste des Phönix stehen die Städtenamen Sephoris (von Zippora Sperber), das palästinische Gnesen. Diese Hauptstadt des alten Polens leitet ihren Namen von gniasdo, Nest her, und war zugleich (wie Mochilew, mogila) die Todtenstadt, wo Nija, die Gottheit der Unterwelt, ihren Tempel hatte (Hanusch, Slav. Myth. 411, Schwenk I. 12, 114 ꝛc.). Dachte man sich doch die Seelen der Abgeschiedenen unter dem Bilde von Vögeln als Ankömmlinge in der andern Welt, die Grabeszellen nannte man daher bezeichnend Columbarien (Sepp, Heidenth. I. 289).

und das Todesloos des Priamiden sinkt bis zum Hades. Dem Zeus, der so die Völker und die Helden wiegt, kömmt auch die Richterwage über die Seelen zu, wiewohl die Göttertrias der Unterwelt mit Minos, Aeakus und Rhadamantus eigens bestellt ist.

Bei den Indern, wo Yama oder Yima (persisch Dschemschid), der Bezähmer der Lebenden und Todten die Seelenwage hält, dient das Seehorn Kiancha (die Tritonsmuschel, concha) zum Bilde der Auferstehung und Wiederschöpfung; denn sein Blasen bezeichnet, wie bei den Juden der Schall der Posaunen, den Anbruch der neuen Zeit (Sepp, Heidenth. I. 510).

Wasser des Todes.

Die orientalische Mythe läßt den Paradiesberg[1]) nach den vier Himmelsgegenden hin in den Elementarfarben weiß, schwarz, roth und gelb erglänzen. Von dieser Anschauung sind die Benennungen der Meere: weißes, schwarzes, rothes, gelbes (chinesisches) Meer hergenommen. Gleiches gilt von den Flüssen. Nicht umsonst wird der Nil in der Schrift das Wasser Sichor genannt; auch im Sanskrit Nilas der schwarze (Nila-Crisdma von seiner tiefblauen Farbe), soviel wie Indus oder Sind, Cokytus, Cedron, Cydaros oder Cidaris bei Bycanz, Athyras und die vielen Melas, oder Mauronero (der Cephyssos), Mauropotamos (der alte Acheron) und Rionero, die alle das Gegentheil von Vistuna oder Vistula, dem weißen Fluß, besagen. Bei andern dieser Namen, welche zu den ältesten Denkmälern der menschlichen Sprache gehören, tritt die religiöse Idee noch deutlicher hervor, und läßt sich geradezu eine ethische Anschauung darthun. Jenen Strömen aus der Höhe und den Gewässern des Lebens stehen nämlich Wasser des Todes entgegen. Unterhalb des paradiesischen Sees Genesareth liegt das todte Meer ausgebreitet. In diesem sahen die Juden ein Bild der Hölle[2]) und gaben darum selbst den Flüssen, welche sich in diesen Abgrund ergoßen, dem Jordan und Cedron, nicht umsonst die Bedeutung Fluß des Gerichtes und schwarzer Fluß. Aber es gab nicht nur mare mortuum im gelobten Lande, sondern das Alterthum weiß noch von einer Anzahl Meere dieses Namens. Römische Schriftsteller suchen das mare concretum, coenosum, pigrum, clausum oder conclusum im Nordwesten der Erde. Dort ist nach Plinius (IV. 27) das cimbrische Morimarusa oder wörtlich nach dem welschen Idiom mor-y-marw, das Meer des Todes, zwischen Britannien und Gallien gelegen, von wo die Ueberfahrt der Todten nach Jenseits, und zwar nach dem Eiland Brittia oder nach Irland stattfand, welche Insel in ihrer Patrikshöhle auch die Pforte der Unterwelt hatte. Dorthin zu liegt das ewigstockende mare chronicum, an dessen Ende Nie-

[1]) siehe II. Theil 1. Abschnitt „Indien". — [2]) Psalm 87, 5–7; 142, 7; Isaias 38, 18: Quia non infernus confitebitur tibi, neque mors laudabit te: non exspectabunt qui descendunt in lacum, veritatem tuam. cf. 43, 1.

mand vordringen kann, der Salzsee der neuen Welt oder das wilde Klebermeer, von welchem die abendländischen Heldenlieder singen, und das noch die Gefährten des Columbus in Schrecken setzte. Auch die Argonauten rüsten sich auf die Fahrt durch das todte Meer und lassen ihre leichten Anker in Cycikus zurück (Apollon. I. 955).

Wie von jenem Todtensee in Palästina, welchen das noch so genannte Labyrinth an der Westseite begrenzt, ging auch vom Avernersee die Sage, daß kein Vogel darüber zu fliegen vermöge, sondern ein solcher bei der ersten Annäherung todt aus der Luft herabstürze, daher der See ja eben den Namen ἄορνος, vogellos, erhielt. Der Avernersee galt in Italien, wie der acherusische See mit seinen Zuflüssen Acheron, Styx und Cocytus und dem „Orte, wo sonst Aornos lag, bekannt durch seine den Vögeln schädliche Ausdünstung" (Plin. IV. 1), in Griechenland für das Ebenbild des gleichnamigen Pfuhls der Hölle, vor welchem alles Leben sich zurückzieht. Dorthin versetzte man noch in Virgils Tagen den Eingang in die Unterwelt. Ein solcher acherusischer See lag noch neben dem Aornos unfern dem Vorgebirge Misenum bei Cumä; vom Aornos aber bemerkt Strabo (III. 4), welcher eben die Sage von der Hemmung des Vogelfluges anführt, an ihm sei jenes Nekyia, die Todtenstadt des Homer gestanden, wo die Todtenbefragung stattfand und auch Ulysses sich zu diesem Zwecke einfand. Außerdem kennt das Volk noch heute einen lago di Tartaro bei Rom, ein mare morto bei Neapel und die Solfatara oder Schwefelflüsse bewahren im Lande das Andenken an die alten Höllenflüsse. Die mythologische Völkersage weist auch auf einen See Aornos bei Tartessus im äußersten Westen der Erde (Aeschyl. Prometh. V. 792). Auch über den deutschen Laachersee kann kein Vogel fliegen [1]).

Aegypten hatte neben dem Sirbon- oder Typhonsee (an der Grenze Palästina's), in dessen Tiefe der vom Himmel gestürzte Satan begraben liegen sollte, auch noch seinen „acherusischen See" an der Abendseite des Nil, nahe bei Memphis, ein symbolisches Fegfeuer oder Reinigungswasser, welches jeder Leichnam passiren mußte, wie Diodor (I. 96) meldet, — um jenseits an der Asphodeloswiese zu landen, wohin nach Homer (Od. 24,13) die Seelen der Abgeschiedenen versetzt werden. Durch die sogenannte acherusische Schlucht bei Heraclea in Bithynien, wo auch wie in Thesprotien, Elis und Bruttien ein Acheron im Mariandynerland floß, glaubte man den Eingang zur Unterwelt zu finden, durch

[1]) Der Vogel, der über den Todtensee will, ist dabei das Bild der Seele. Gegen diese sinnvolle Auffassung dürfte die neuere Ableitung vom Sanskr. Avara nieder, unter, woher avastara oder auster, der Süd, averruncare abwenden, schwerlich stichhalten. Die eigentliche Bedeutung solcher Todtenpfuhle erhellt vielmehr aus dem sogenannten Teufelssee bei Scheyern, in welchen die Seele Herzogs Arnulph von Bayern nach seinem Tode, wie Arnpeck in seiner Chronik ad annum 973 anführt, der Sage nach gestürzt worden war. cf. den Mumelsee in Schwaben. Sepp, Heidenth. II. 179.

welchen Heracles hinabgestiegen, sowie Aeneas durch die Höhle nächst dem Schwefelpfuhl (Solfatara) bei Cumä. Dante benützt dieselbe Sage im Eingang seiner divina comoedia.

Ein todtes Meer war endlich auch der Mörissee in Aegypten, dessen Name selbst an Morimarusa erinnert. An seinen Ufern wurde von den 42 Todtenrichtern das vorbildliche jüngste Gericht abgehalten, dann der Leichnam durch den Charon oder Fährmann zu den Gräbern hinübergeschafft (Sepp, Heidenth. II. 177—180).

Außerdem ist das Wasser Symbol des menschlichen Lebens, welches gleich der Quelle verfließt, und dem Strome gleicht, der aus der Urne des Zeitgottes sich ergießt. In allen Sprachen bildet der Fluß die Metapher für den Zeitlauf. Die rinnenden Wasser erinnern an die Vergänglichkeit des Daseins, an die zeitliche Geburt, aber zugleich an die ewige Wiedergeburt. Die Erde sowohl als der Mensch bedarf einer Lustration zum neuen unvergänglichen Leben, und dazu dient das reine Element (ibid. p. 188).

Der Wolf.

Weil der Wolf ein gewaltiger Verschlinger ist, von dem man annahm, er verschlinge die Leichen der in der Schlacht Gefallenen, so ward er ein Hauptsinnbild des Alles verschlingenden Todes[1]). Er gehört daher auch dem Apollo in dieser Bedeutung, der ein Kriegsgott und Todesgott ist. Besonders wundersam lautet der Mythus, den wir bei den Griechen wie bei den Germanen finden: Ein Wolf suche die Sonne und den Mond zu verschlingen.

In der germanischen Mythologie spielt dieser Wolf, der den Todesgott Locki erzeugt hat, und der Fenrir heißt, eine große Rolle. Er ist ein Ungeheuer, das die Götter mit starken Banden fesseln mußten, das aber einst loskommen wird, wo es dann mit den Göttern und der Welt in ihrer jetzigen Beschaffenheit zu Ende geht. Er wird dann den höchsten Gott, den Odin oder Wodan verschlingen. Diesen aber verschlang er eigentlich alle Tage, denn derselbe ist der Gott der Sonne, die jeden Abend in die Unterwelt geht oder bildlich von dem Abgrundswolf verschlungen wird.

Odin hat als Gott der Schlachten zwei Wölfe in Beziehung auf die im Kampfe dem Tode Verfallenen. Riesinnen und Zauberinnen kommen nach nordischer Mythologie auf Wölfen geritten. Hieher gehört:

der Wehrwolf oder Mannwolf,

der in einen Wolf verwandelte Mann, d. i. das böse Wesen der Unterwelt — ein Sinnbild, das Zauberer gebrauchten.

Charon auf dem erwähnten etruscischen Bilde hat nebst dem Hammer

[1]) Auch durch andere Thiere wird der Tod des Menschen symbolisirt. cf. Friedrich, Symb. der Natur p. 363. Anmerk. 2 ein Verzeichniß, in welchem u. A. der Hahn, Hund, Schlange, Käfer (bei den Aegyptern).

in der Hand und dem Todtenrosse auch Wolfsohren, so daß zwei Vorstellungen vom Tode: Erschlagen und Verschlingen, in einem Bilde zusammenflossen. Man hatte die Vorstellung, daß mit der Abnahme der lebendigen Kraft in der Natur die Macht des Todes zunehme und so war das Ende des Jahres, ehe das Frühlingsleben beginnt, die Zeit, wo die Gewalt des Todtenreiches dem Menschen am unheimlichsten erschien. Darum wurden in den letzten Tagen des Jahres Reinigungen angestellt und die Geister der Unterwelt gesühnt. Wir sehen zu diesem Behufe auch den Lichtgott als einen Wolfsabwehrer angewendet, denn in Rom wurde das Lupercalienfest, das ist das Fest des wolfabwehrenden Gottes im Februar gefeiert und die Priester hießen selbst Wolfabwehrer. Abwehr der Todesgewalt [1]) und des schlimmeren Einflusses der Unterwelt und Beförderung des Lebens und Gedeihens war also Zweck dieses Festes und der abzuwehrende Wolf war das Sinnbild der Alles verschlingenden Unterwelt (Schwenk p. 521, cf. Friedrich p. 405).

Wünschelhut.

Die griechische Mythologie schreibt dem Aïdes, dem Gott des Schattenreichs einen Helm zu, der den, welcher ihn auf dem Haupte trägt, unsichtbar macht. Der Name dieses Gottes selbst bedeutet Ungesehen, da man den in der Tiefe der Erde weilenden Tod allerdings nie sieht und nie sehen kann. Niemand setzt den Helm des Hades auf, als er selbst und der, welcher stirbt, denn dieser Helm ist nichts weiter als ein Sinnbild des Todes und anstatt geradezu zu sagen, der Gestorbene, der in die Erde eingegangen ist, wird nicht mehr gesehen, drückte man sich bildlich aus, sein Haupt ist mit einer Bedeckung verhüllt, welche die Eigenschaft hat, unsichtbar zu machen.

In der germanischen Mythologie trägt der Todtengott Odin auch einen breitkrämpigen Hut und dieser ist der sogenannte Wünschelhut [2]), welcher ganz gleichbedeutend ist mit dem Helme des Aïdes, das ist ein Sinnbild des Todes.

Todes- und Grabesweihe.

Unter die vorzüglichsten Beweise für den Glauben an Unsterblichkeit ist die bei vielen Völkern vorkommende Todes- und Grabesweihe zu zählen, wobei die Betreffenden für die freiwillige Hingabe dieses Lebens das zukünftige bessere zu erlangen hofften. Diese Todesweihe der Alten richtet sich nach den Begriffen von der Heiligkeit der Elemente [3]) und der Lustration

---

[1]) Hieher gehört auch die Feier am Todtenstein bei den Slaven (Friedrich p. 133). — [2]) Dieß ist eine neuere Wortform aus dem Mährchen des Fortunat vom Schatzgraben; eigentlich heißt er Wunschhut — Hut des Wunsch oder Odin, der die Todten wünscht, das ist die erwählt, die sterben sollen, wie Walkyrien oder Wahlmädchen, die auch jene wählten, die dem Tode verfallen waren (Schwenk p. 527). — [3]) Der menschliche Leib ist aus den vier Elementen zusammengesetzt, und zwar wie

des Leibes der Auferstehung. Die Läuterung und Verklärung zu beschleunigen, und die Versöhnung und höhere Wiedergeburt zu erlangen, opfern sich im primitiven Naturdienst die Priester und göttlichen Helden nicht selten durch eine freiwillige Hingebung.

Es ist zuvörderst Heracles, der auf der Höhe des Oeta in einer Löwenhaut oder im Zeichen des Löwen sich selber verbrennt, und durch diesen gottmenschlichen Opfertod die höchste Apotheose erlangt. Dieses religiöse Vorbild sollte von seinen Verehrern Nachahmung finden, daher finden wir die Scheiterhaufen in Form eines Altars zum Selbstopfer in der ganzen Heidenzeit aufgerichtet.

Diese Todeswahl zur Erlangung der himmlischen Nativität ist besonders bei den Indern hergebracht und zwar sowohl was Feuer, als Wasser betrifft. Selbst in der Fremde läßt der indische Weise Sphines oder Kalanos im Gefolge Alexanders sich nicht abhalten, zu Pasargada den Feuertod zu erleiden, sowie in Augustus Tagen der indische Philosoph Zarmanochegas, das ist Sramanachargas oder der Heilige, den Griechen zu Athen das Schauspiel seiner Selbstverbrennung gibt. Denselben Akt begeht der Cyniker Peregrinus vor den versammelten Helden zu Olympia, was auch Tertullian anführt. Der Philosoph Empedocles stürzte sich in den brennenden Aetna. P. Catienus Plotinus verbrennt sich mit seinem Herrn, indem er zu ihm sich auf den Scheiterhaufen stürzt (Plin. VII. 36).

Wie derjenige, welcher der Taufe sich unterzieht, symbolisch die Weltfluth oder die Welttaufe mit ihrer Reinigung übernimmt, so soll durch das Selbstverbrennen oder auch nur durch den Leichenbrand dem Gerichte des Weltbrandes vorgegriffen werden. Daher geschieht es, daß nach uraltem Herkommen noch heutzutage die Gymnosophisten von der Sekte des Vischnu nicht selten bei eintretendem Alter aus freiem Entschluß sich auf dem Scheiterhaufen oder in einem hohlen Baum verbrennen, um die Feuerlustration zu erlangen oder aufgelöst zu werden in das grenzenlose All. Dazu kommt noch die Selbstverbrennung der Wittwe mit der Leiche des Mannes, wobei diese gleichsam als Seelenopfer zur Abbüßung seiner Verschuldung sich mit ihm darbringt, wenn der Gatte aber in der Ferne stirbt, mit dessen Schuh oder einem anderen Kleidungsstück, das sie an die

---

Origenes (de resurr. I. 36) unter Berufung auf die Lehre der Alten erklärt, so, daß die Erde im thierischen Fleische, die Luft im Athem, das Wasser in der Feuchtigkeit, das Feuer in der Wärme des menschlichen Körpers gegeben ist. Der Leib kehrt wieder zu den vier mütterlichen Substanzen zurück, aber gleichviel, ob er begraben oder verbrannt worden ist, wird in ihnen der Keim zur künftigen Auferstehung bewahrt. — In christlichen Kunstdarstellungen finden wir den Erlöser in Mitte der vier Elementarfiguren. Der Engel des Feuers hält Sonne und Mond, der Windgott ein Horn, der Wassermann eine Urne nebst dem Ruder, die Erde einen Spaten mit Blumen in der Hand; oder es zeigt sich einfach Christus in die Kreismitte der Namen ignis, aër aqua, terra geschrieben. Sepp, Heidenth. II. 155.

Brust drückt, den Holzstoß beschreitet [1]). Derlei Selbstverbrennungen kommen auch bei anderen Völkern vor, wie wir sehen werden. — Hieher gehören die Menschenopfer überhaupt. Um die Fesseln der Leiblichkeit abzustreifen und wieder frei zu werden, oder den Verklärungsprozeß zu beschleunigen, muß der Mensch freiwillig sein Leben daran geben. Das ist die Idee der Menschenopfer [2]). Christus hat diese Idee stellvertretend erfüllt.

Die Seelenopfer und Todesmahlzeiten.

Wie die Todesweihe Zeugniß gibt für den Glauben an Unsterblichkeit, so auch die Seelenopfer und Todesmahlzeiten, sowie andere Gebräuche bei den Völkern. Auch den Heidenvölkern, bemerkt Sepp, dem wir das Nachstehende entnehmen, war der Glaube an das ewige Leben und der Schatten der künftigen Dinge geboten; auch sie kosteten das vorbildliche Brod des Lebens um die Frühlingszeit, um den Bund mit Gott zu erneuern, sowie im Herbste der Genuß der Todtenbrode den Glauben an die Gemeinschaft, die über das Grab hinaus dauert, erhalten sollte; und wenn vor andern bei uns Deutschen noch in der christlichen Zeit Honigbrode nebst Meth auf Ostern und Allerseelen den Kindern gespendet wird, so ist dieß eine Nachfeier jener alten religiösen Mahle, wobei die heidnischen Voreltern das Fest der österlichen Auferstehung und die Communion der Todten begingen. Noch pflegen die Russen ihre Kutja oder Honigbrode bei Beerdigungen auf einem Teller neben den Sarg zu stellen, am Ostermontag aber auf die Gräber der Verstorbenen hinzulegen und entweder daselbst zu essen oder dem Geistlichen zu verehren.

Also hatten auch die Nichtjuden ihre Tage der süßen Brode, nur daß der Cultusgebrauch ein verkehrter war. Darum wirft Isaias (66, 11), wo er von der Verstoßung der Hebräer und dem Berufe der Heiden spricht, den ersteren vor, daß sie nunmehr die Rolle der Goim übernommen: „Ihr errichtet der Gad einen Tisch, und schenket ein vom Trankopfer der Meni." Diese Gad Meni ist keine andere, als die Todtengöttin Hevate Mania oder Menia. Die Propheten Jeremias (7, 18), Ezechiel (24, 17) und Oseas (9, 4) sprechen von den Trauer- und Todtenbroden, welche unsern Brodzelten am Charfreitag vergleichbar, auch von den Juden genossen wurden, aber unrein machten, weil alle, die um einen Todten Leid trugen, soweit sie in Berührung mit der Leiche kamen, für unrein galten.

Dieses Trauermahl und Todtenbrod der Morgenländer hat sein Gegenbild in dem *περίδειπνον* und silicernium oder der *κοινή*, das ist coena daemonum (coena funebris quasi in silice posita), jenen abendländischen Leichenhäusern, wobei man das Gedächtniß der Hingeschiedenen beging und die Gemeinschaft der Seelen feierte (cf. II. Theil, Römer und Griechen). Auch hier ist das unblutige Seelenopfer an die Stelle eines ursprünglich

[1]) Sepp, Heidenth. II. p. 156. cf. II. Theil 1. Abschnitt unserer Abh. „Indien". — [2]) cf. l. c. p. 95 ff.

blutigen getreten. So schlachtet noch Achilles den Manen des Patroklus zwölf Troer, und als die Griechen auf der Heimkehr von Troja an Thraciens Küste landeten, ist es hinwieder der Schatten des Achilles, der seinen Sohn Neoptolemos auffordert, ihm die schon im Leben geliebte Polyxena, Priams Tochter, im Tode anzutrauen, worauf derselbe sie auf seinem Grabmale tödtete, nach Anderen opfert sie sich selber. Die Todtenopfer wurden übrigens jährlich erneuert, auch fand bei Leichenbegängnissen eine Vertheilung von Rohfleisch (visceratio) unter das Volk statt. Auf die Mahnung des Apollonius von Tyana beschloßen die Thessalier, welche zu Pyläa ihre Amphiktyonien hielten, voll Furcht, die dem Grab des Achilles gebührenden Opfer zu erneuern (Philostr. Apoll. IV. 23). Virgil beschreibt (Aen. I. 162) die Leichenfeier, die Aeneas für Polydorus veranstaltete. Als Korax den Dichter Archilochus getödtet hatte, erhielt er vom Orakel den Befehl, dessen Geist zu versöhnen, und er that dieß zu Tänarus in Lakonien an der tiefen dunklen Schlucht am Vorgebirge Malea, welche man den Eingang zur Hölle nannte, und wo sich ein eigenes *ψυχοπομπεῖον* befand. Dieser Todtendienst hing natürlich mit dem Glauben an die Fortdauer der Seele zusammen, den besonders die Orakel einschärften, daher Plutarch (de sera numinis vindicta) äußert: „Würde Apollo, wenn die Seelen mit dem Leibe untergingen, und wie Nebel und Rauch zerflößen, so viele Seelenopfer (*ἐναγισμούς*) für die Abgeschiedenen anordnen und Ehre und Auszeichnung für die Todten verlangen?" — Bei den Doriern und Böotiern hieß der Dienst der Verstorbenen *αἱματουργία*, Blutdienst. Trauer herrschte in Corinth an den Heräen (Philostr. Her. 19, 14), in Argos am Fest des Linos (Conon 19), sowie an den lemnischen Buß- und Thränenfesten (Aeschyl. Cöph. 626). Zur Abwendung einer Hungersnoth zu Tegea befiehlt der delphische Apollo, den in Vergessenheit gekommenen Tephros zu betrauern (Pausan. 8, 53).

Daß man mit Opferblut die Elementargeister oder die Seelen der Verstorbenen nähre und sättige, und jeder Tropfen der Libation zur Linderung ihrer Pein gereiche, ist ein ebenso eigenthümlicher, als uralter Glaube: So füttert Odysseus XI. 25. 49) die abgeleibten Seelen; und das Blut, welches Aeneas zur Beschwörung des Geistes seines Vaters von den Opfern vergießt, wird begierig von den Schatten geschlürft. Arnobius (in pagan. II. 72) spricht von acherontischen Büchern der Etrusker, worin die Lehre enthalten war, wie man durch Blut gewisser Thiere die Seelen göttlich mache, das heißt aus ihrem Leidenszustande befreie und zu Gott zurückführe. Dem Zwölftafelgesetz zum Trotz zerfleischten sich die römischen Frauen beim Leichenbrande die Wangen, um wenigstens den Anschein eines Opfers zu geben, und, wie Varro sagt, den unterirdischen Göttern durch das gezeigte Blut genugzuthun. Dieselbe Absicht lag den Kämpfen der Bustuarii oder Gladiatoren (siehe oben) beim Tode ausgezeichneter Männer zu Grunde. Porphyrius (abst. II. 86. VIII. 417) behauptet, der Glaube an jene Speisung

der Seelen beruhe auf der allgemeinen Annahme der Weisen. Selbst Justin der Martyrer, Athenagoras, Tatian, Tertullian und Origenes, meint Sepp, waren noch dieser Ansicht der theurgischen Philosophie zugethan; darum, erklärten sie, dürfe man kein Blutopfer bringen. Man hielt dafür, die Seelen der selig Verstorbenen umschwebten die Ihrigen als Schutzgeister (lares), die der Bösen aber schweiften als Schreckbilder (larvae) unstät umher [1]). Diese Todtenopfer, wenn auch in gemilderter Form, finden wir übrigens zu allen Zeiten und über alle Völker verbreitet [2]), also muß eine tief geahnte Wahrheit ihnen zu Grunde liegen (Heidenthum II. 350 ff.).

Noch zu erwähnen ist hier der Seelenbecher oder Seelenkrug. Die Griechen stellten den Wasserkrug auf die Gräber Unvermählter, um anzudeuten, daß sie das Brautbad nicht empfangen oder die Urne des Lebens versiegelt gelassen hätten. Die so zahlreich aus den Gräbern erhobenen etruriſchen Vasen sinnbilden den Lebensbecher, woraus die Seele schöpft, um gestärkt ihre Rückkehr zum himmlischen Vaterland einzuschlagen und ihr Heimathziel zu erreichen; der leere Krug dagegen bedeutete nach der Mysterienanschauung das zwecklose Dasein, indem die Seele gleichsam in's Danaidenfaß schöpfend ihre Tage hingebracht habe. Am Brunnen der Samariterin spielt der Heiland mit den Worten vom Wasser, das in's ewige Leben fließt, sowie nicht minder in der Parabel von den klugen und thörichten Jungfrauen auf den Seelenbecher der Mysterien an. Auch aus dem Abendmahlsbecher ist der Menschheit der Trank der Unsterblichkeit geboten [3]).

Die Pforten des Lebens und Todes.

Das Bild der menschlichen Leidens- und Verklärungsstationen ist auch im Thierkreise gegeben, indem nach dem Glauben der Perser die Seele mit Mithras die sechs Zeichen des abnehmenden Lichtes hinabsteigt, um andererseits durch sechs andere Zeichen zur solaren Verklärung hinanzugehen. Im Buche Dschemschids V. 74 ist zu lesen: „Wer zu Gott kömmt, gelangt zu ihm auf dem Wege der Kreislinie, die zu demselben Punkte zurückkehrt, von welchem sie ausging." So betrachteten noch die Manichäer die Sonnenbahn als den Weg der abgeschiedenen Seelen; wie eine Maschine mit zwölf Eimern schöpft der Thierkreis die Seelen der Sterbenden herauf, und entsendet sie zur Reinigung in den Mond, und dann in die Sonne, bis sie endlich von da in ihr wahres Vaterland, das Reich des himmlischen Lichtes, übergesetzt werden. Die Mondwelt ist das Gebiet der Feuchte; das Wasser der Zeugung und des Lebens steht unter der Signatur des Mondes. Durch den Mond, die Grenzscheide der himmlischen und irdischen Welt, steigen die Seelen in dieses Leben herab, welches für sie ein geistiger Tod ist; durch die Sonne kehren sie wieder zum Himmel zurück. Was unter dem

---

[1]) cf. II. Theil „Römischer Volksglaube". — [2]) cf. Chinesen, Inder, Perser, Aegypter, Griechen. II. Theil 1. Abschnitt. — [3]) Aehnliche Symbole bei den Griechen der Becher der Lethe, bei den Aegytern der Canopus. cf. Sepp, Heidenth. II. 474 ff.

Monde liegt, ist dem Verderben unterworfen, was über ihm, ist heilig, unverdorben, göttlich (Macrobius somn. Scip. I. 11, 21; Saturn. VII. 16).

Mithras, der auf seinen Denkmälern die Fackel halb gesenkt, bald erhoben trägt, verwaltet so wie Hermes das Amt des Nekropompen und Psychopompen; er ist Grabführer. Deßhalb unterschied das Alterthum auch eine doppelte Pforte, das Thor des Himmels und jenes der Unterwelt, die Pforte des Lebens und des Todes, der Geburt und des Grabes. Ilithyia heißt Prothyraia, die Thürhüterin und Schlüsselführerin, weil sie die Pforten der Geburt aufschließt; Dionysos aber, der Gott dieser Sinnenwelt, ist zugleich Dithyrambos, der durch zwei Thüren Schreitende. Diese Thore des Ober- und Unterreichs sind aber zuvörderst im Universum aufgerichtet.

„Die Sonne ist die Pforte des Himmels", sagt eine Stelle der Upanischade. In den Mysterien der Perser, Aegypter und Griechen wurde dieses bildlich vorgestellt; denn nachdem die Seele durch die Mondpforte in's dunkle Erdenleben eingegangen und irdische Nahrung genossen, muß sie auf dem Wege der Wanderung durch den Thierkreis durch die Sonnenpforte wieder zum Lichtreich zurückkehren. Im Zeichen der Herbstgleiche steigen die Seelen, fest an den *δαίμων* oder Genius sich anschließend, durch jene erste Pforte in die Welt der Zeugung und des Sinnentruges herab, um hienieden wie im Fegfeuer für ihre Verirrung zu büßen; in jenem der Frühlingsgleiche kehren sie durch alle Prüfungen zur Unsterblichkeit geläutert und der Materie der Leiblichkeit entkleidet durch die Sonnenpforte in die ursprüngliche Heimath zurück. Dieß ist der Pfad der Unsterblichen, oder die Bahn derer, welche zur Unsterblichkeit gelangen, *ἀθανάτων ὁδος*, um mit Homer (Odyss. XIII. 12) zu reden. Wie Porphyrius (de antro Nymph. p. 268) meldet, nahm auch Plato zwei Thore an, wovon das eine denen, welche zum Himmel hinauf *(ἄνοδος)*, das andere jenen, welche zur Erde herabgestiegen *(κάθοδος)*, offen stehe. Auf dieselbe Weise, spricht er, stellen die Gottesgelehrten (theologi) Sonne und Mond als die Pforten der Seelen auf, indem sie der Meinung sind, daß diese durch die Sonne hinauf-, durch den Mond aber herabkommen. Nach Pindar durchwandern die Seelen dreimal diese ihre Laufbahn, bis sie unter Leitung des Hermes *ἐιαγώνιος* zu ihrem letzten Ziele gelangen (cf. Iliad XXIII. 13). Empedokles *(περὶ φύσεως)* läßt die Schutzgeister der Seelen, die vom Himmel auf die Erde herabsteigen, am Ziele ihrer Reise ausrufen; „Nun sind wir in dieser dunklen Höhle angelangt." Nach Virgil tritt Aeneas am Ende seiner Wanderung durch das Thor von Elfenbein wieder an die Oberwelt, welchem das Thor von Horn entgegengesetzt ist. Es sind die Pforten des Traumes: durch jenes kommen die falschen Visionen und dunklen Trugbilder, durch dieses dagegen die lichten Träume und wahrhaften Gesichte, auch in Beziehung auf das künftige Leben.

Die Lage dieser beiden Pforten bestimmt Macrobius (somn. Scip. I. 12) am Himmel als im Wendekreis des Krebses und des Steinbocks, welche

auf die rückwärts und wieder höherwärts gehende Sonne sich beziehen, gelegen, wo die Milchstraße, bei den Indern der „Weg der frommen Büßer" genannt, den Thierkreis durchschneidet. In der Sonnenwende des Krebses steht die Pforte des himmlischen Feuers, in der winterlichen des Steinbocks die der Sündfluth und Wasserüberschwemmung. Die Seelen, welche hindurchgehen, werden dort durch Feuer von der Rückkehr zum Paradiese abgehalten, und müssen hier durch das Wasser, also eine zweifache Lustration bestehen, indem sie den Weg zur Seligkeit einschlagen. Durch den Strom der Wiedergeburt haben darum Alle zu waten, wie der Jahrgott nur über diese Grenzscheide in's Land der Auferstehung gelangt. War doch das Sternbild des Wassermanns selbst den Juden ein hoffnungsvolles Zeichen für die nach der Rückkehr in's Geisterreich sich sehnende Seele. Den beiden Pforten entsprechen die Schlüssel, dem Strome des Uebergangs das Schiff und die Brücke mit ihrem Pontifex [1]), sowie dem Wege der Frommen am Himmel eine irdische Königsstraße oder der Weg des Herrn, den der König der Gerechtigkeit zur Nachfolge vorausgewandelt (Sepp Heidenth. II. 460–472).

Die mantischen oder Todtenorakel.

Bei den verschiedenen Arten der Mantik wurde, wie der Name sagt, an den unterweltlichen Richtern Mantus oder Rhadamantus [2]) appellirt, und gleichsam die Entscheidung des Amenthes heraufbeschworen. Hieher gehören besonders die Nekromantie oder Todtenbefragung, wobei man Nachts den Unterirdischen schwarze Thiere schlachtete, das warme Blut mit Milch, Wein und Honig vermischt auf die Erde goß, und mit den Eingeweiden dreimal um das Altarfeuer ging, auch aus Bechern trank, nachdem man die Geister versöhnt und das Grab oder den erblaßten Körper mittelst umgewandter Hand mit Wein besprengt hatte, und dann unter Anwendung von Zauberkräutern mit Zaubersprüchen die Schatten citirte. Für besonders bewandert in den Künsten der Magie galten im Alterthum die thessalischen Frauen, so zwar, daß Thessala geradezu die Bedeutung Zauberin erhielt. Dort wuchsen vorzügliche Kräuter, aus welchen sich Liebes-, Feindschafts- und Hexentränke bereiten ließen, und mit ihrer Zauberruthe vermochten sie selbst Todte zu erwecken, wie es hieß. Berufen war vor Allen Aglaonike, die in den Sternen las. Nachts ging sie in die offenen Gräber, brannte Todtenfeuer, und brachte durch ihre Sprüche selbst Lebende unter die Erde. — Dem Volke Israel war die Nekromantie verboten, denn es heißt im Buche Deuteronomium: „Es möge Keiner unter euch sich finden, der die Todten befrage, um von ihnen die Wahrheit zu erfahren." —

---

[1]) cf. II. Theil Aegypter, röm. Volksglaube ꝛc. — [2]) Oder Çraddha dewa, der „Gott des Todtenopfers", heißt Yama, der slavische Chrobo, während Pikol, der Gott der Hölle (slavisch peklo), nach dem Sanskrit der Herr der Schädelstätte (pâkâla oder kâpâla) ist.

Bekanntlich wandte sich Saul, von Gott und seinen Propheten verlassen, an die Hexe von Endor und hieß sie, nachdem er einen Tag gefastet, den Geist Samuels rufen, damit er ihm über den Ausgang des Philisterkrieges Antwort gebe. Dem Zauberweib erscheint sofort ein alter Mann in einen weißen Mantel gehüllt: es ist der Prophet, der dem Könige Unglück weissagt, worauf Saul in kurzer Frist sich in sein Schwert stürzt. — Apollonius von Tyana citirt (nach Philostr. IV. 16) unter Verrichtung gewisser Gebete den längst verschiedenen Achilles. Ebenso beschwört Nero durch den Seher Tiridates den Schatten seiner gemordeten Mutter, um sie wegen des von ihm begangenen Verbrechens zu versöhnen (Sueton. Ner. 34).

Nach den skandinavischen Religionsanschauungen übte und lehrte Odin selbst die Kunst, abgeschiedene Geister zu beschwören, und sie zum Weissagen und zur Offenbarung zukünftiger Dinge zu nöthigen. Diese Künste hatten die Alrunen und Druidinen also der Gottheit abgelernt. Nicht minder geht vom Frankenkönig Markomir die Sage, er habe einst mittelst vaterländischer Zauberlieder den Geist Alirum (die deutsche Todtengöttin Laurinia) gerufen, daß er ihm weissage [1]). Im christlichen Mittelalter sind es besonders Gerbert (der nachmalige Papst Gelasius II.), Berengar, Albertus Magnus und der gelehrte Abt Trithemius von Sponheim, welchen das Volk wegen ihrer großen Kenntnisse in der Physik die Uebung des Geisterbannes zuschrieb.

Aegypten oder das alte Chemmis, das Vaterland der Chemie und Alchymie, kennt übrigens noch bis zur Stunde die Praxis, daß gewisse Magier (besonders Marabut oder Schech der Wüste, wie die französischen Berichte sagen) weit weg abwesende oder längst Verstorbene, wie sie im Leben aussahen, in einem Spiegel vorführen [2]).

In Griechenland reichen die Berichte über die Necromantie bis hinauf in die Homerische Zeit (cf. Odyss. XI. 30 ff.). Auch bestanden bis in die spätesten Jahrhunderte des Heidenthums da und dort Tempel, wo man die Geister bannen ließ, um sie zu befragen. So reist selbst der große Feldherr Cimon nach Heraclea am Pontus, um sich mit dem Schatten seiner geliebten Schwester zu unterhalten (Plut. III. 184). Die Hellenen stützten überhaupt ihre Ansichten über die jenseitigen Zustände auf die Aussprüche der Orakel. Die heidnischen Altvordern, sagt Sepp (Heidenth. III. 225), beweinten die Abgeschiedenen wegen ihres zweifelhaften Zustandes, und nannten sie „Arme und Elende", wie Plutarch in seiner Abhandlung über die Unsterblichkeit der Seele schreibt. Ueber den eigentlichen Ort der Leiden und Freuden dieser armen Seelen aber waren sie so ungewiß, wie es die Natur des Gegenstandes noch für uns mit sich bringt [3]). Gewöhnlich galt für ihre Behausung die

[1]) Thrithemius, epitome Francorum bei Schedius p. 431. — [2]) Sepp, Heidenth. III. 224 ff. — [3]) Man vergleiche übrigens II. Theil 1. Abschnitt c. II. „Griechischer Volksglaube".

Luft, oder noch mehr das Innerste der Erde, und der Beweisgrund für diese Annahme wurde von den häufigen Todtenbeschwörungen hergenommen, gerade weil es eigene Orakel gab, wo die Seelen der Verstorbenen aus der Unterwelt citirt und wegen der Zukunft befragt wurden. Ein solches Psychopompeion war eben zu Heraclea in Bithynien, wo einst Pausanias die Seele Cleonikens, einer von ihm getödteten byzantinischen Jungfrau durch Sühn- und Todtenopfer heraufbeschwor, die ihn sofort mit den Worten: „Eile der Strafe entgegen, denn Wollust bringet Verderben!" dem Tode weihte. Was Plutarch (cit. 10 und Cimon. 6) erzählt, berichtet der Beschreiber Griechenlands (III. 17) vom Seelenorakel zu Phigalea in Arkadien. Ein anderes war die Grotte des Trophonius bei den Böotiern. Ebenso reiste Callondes nach Tänarum am südlichen Vorgebirge des Peloponnes, wo die Griechen den Eingang zum Orkus suchten, um die Seele des von ihm im Treffen erschlagenen Dichters Archilochus auf Befehl der Pythia zu sühnen. Als die Spartaner nach dem Hintritt ihres Königs Pausanias, den sie als geheimen Verräther am Vaterlande im Tempel der Athene, wohin er geflohen war, eingemauert und des Hungertodes hatten sterben lassen, vom delphischen Orakel die Weisung erhielten, der Göttin den Schutzanflehenden wiederzugeben, riefen sie, in Verlegenheit, wie sie dem Gebote nachkommen sollten, Geisterbeschwörer (*ψυχαγωγοί*) bis aus Italien herbei, um die abgeleibte Seele in den Tempel bannen zu lassen, stellten aber zuletzt zwei eherne Statuen des Königs an der besagten Stätte auf [1]).

Hieher gehören auch die sogenannten **Heroenorakel**, welche späterer Zeit angehören. Ein vor anderen hervorragendes Heroon war aber das Heiligthum des Amphiaraos zwischen Theben und Potniä, wo der Held von der Erde verschlungen worden war; auch zu Oropos an der Grenze von Böotien und Attika ertheilte er Traumorakel. Amphilochos, des Amphiaraos Sohn, hatte nach der Heimkehr von Ilion mit dem Seher Mopsus ein Orakel zu Mallos in Cilicien gestiftet, das unter beider Namen noch zu Pausanias Zeit (I. 34, 3) hochberühmt war (cf. Plut. defect. oracl. 45). Herakles hatte ein Orakel zu Bura in Achaja (Pausan. VII. 25,10).

Von all diesen Orakeln ist das (oben erwähnte) des Trophonius von Lebadea, wo für diesen die Erde sich aufgethan hatte, für unseren Gegenstand von besonderer Bedeutung, weil es Aufschlüsse über die jenseitigen Zustände gab, welche wir später, wo wir über den Unsterblichkeitsglauben der Griechen handeln (cf. II. Theil 1. Abschnitt II.), mittheilen werden. — Der Heroenkultus überhaupt ist hier zu erwähnen [2]), die nähere Darstellung desselben, besonders bei den Griechen, behalten wir uns für später vor.

[1]) Sepp, Heidenth. III. p. 226. cf. ibid. die Vision des Thespesios. —
[2]) Sepp, Heidenth. III. 246. Man vergleiche übrigens über den Heroencultus im All-

Nach all den vorausgegangenen Erörterungen und Angaben, welche insgesammt auf den Glauben an die Unsterblichkeit hinweisen, und die Unsterblichkeit selbst als eine im Allgemeinen wohl begründete Annahme erscheinen lassen, wollen wir nun zu einer speziellen Untersuchung über die Fortdauer der Seele und dem Begriffe davon übergehen.

§. 3. Tod und Unsterblichkeit.

Die Erde ist ein großer Friedhof, wo alle Geschlechter, eines nach dem andern begraben, unseren Augen nichts als übergebliebene Trümmer und Staub vorstellen [1]). Aber sollte vom Menschengeschlechte nichts weiter übrig bleiben und fortbestehen, als was unsere Augen sehen können, Staub und Trümmer, Materie? Gibt es etwa außer der Materie nichts, ist vielleicht „der menschliche Leib nur ein Ergebniß der chemischen und physikalischen Zusammenwirkung zufällig verbundener Stoffatome", wie Büchner will, und „der Tod nichts als die Unsterblichkeit des Kreislaufs", [2]) wie Moleschott uns versichert [3]). Ist vielleicht gar „mit dem Tode Alles aus", ein materialistisches Dogma, womit, wie Böhner (Vorr. XII) sich ausdrückt, die Mehrheit der sittlich Verkommenen sich tröstet? Wird der Mensch mit Mirabeau ohne Selbstbetrug sich auf dem Sterbebette sagen können: „Ich gehe in das Nichts?" — Wollen wir uns diese Frage kurz beantworten und sie in Erwägung ziehen, soweit es nicht schon geschehen ist.

Daß die geistige Individualität des Menschen nicht in der Materie enden kann, geht schon daraus hervor, daß der Mensch sein Dasein als besonderes geistiges Wesen nicht aus der Materie als seinem Ursprung hat, da die Materie ja überhaupt nicht, wie wir nachgewiesen haben [4]), als Grund und Quelle des Geistes betrachtet werden kann, und der Materialismus in seiner absoluten Form sich selbst widerspricht, weil der Satz „es gibt nur Materie" gegen alles Bewußtsein streitet [5]), und der andere Satz „der Geist ist nichts als die Thätigkeit des Hirns" schon längst wissenschaftlich widerlegt ist, ebenso wie die Ansicht Büchner's, wenn er sagt: Der Mensch ist nach seinem körperlichen, wie nach seinem geistigen Wesen ein rein chemisches Produkt der Materie (Kraft und Stoff, 3. Ausg. p. 286); sein Wesen ist die Summe der Zusammenwirkung der Atome seines Leibes mit der Außenwelt — ein reines Erzeugniß des körperlichen Stoffwechsels, der sich planlos von selbst in Anregung setzt und stetig bis zur Auflösung bewegt. Unsinn

---

gemeinen, Sepp I. Theil 3. Abschnitt. Cap. I. §. 2. Ueber die Abgötterei mit den römischen Imperatoren. cf. Sepp, Heidenthum III. p. 258.

[1]) Caraccioli, Bildniß des Todes. p. 18. — [2]) Die Todten leben fort als — Mist, Gras, Thier — vielleicht wird wieder einmal ein Mensch daraus? welch' erhabener Gedanke! — [3]) cf. Böhner, Naturforschung. p. 27 ff. — [4]) p. 47 ff. „Geist und Körper". — [5]) cf. Geiße, Forschungen. p. 144.

ist es, daß eine höhere Macht dem Fötus Seele und Geist einbläst (1. Ausgabe p. 159) [1]). Da die Physiologie es erst bis zu „Anfängen einer Theorie der Nerven" gebracht hat, und daher nicht einmal die Nervenreizungen zu erklären vermag, noch weniger den Ursprung der Empfindung, die auf die Nervenreizung folgt, und da die ausgezeichnetsten Physiologen ausdrücklich eingestehen, daß z. B. die Empfindung physiologisch unerklärbar sei [2]), was sollen wir dann von den anmaßenden und unerwiesenen Behauptungen eines Büchner, Vogt und Moleschott halten, welche dem Stoffe und stofflichen Organen Wirkungen vindiciren, wie z. B. dem Hirn das Denken als solches, während sie diese Organe und ihre Beschaffenheit ꝛc. noch gar nicht kennen, und welche bei ihrer materialistischen Theorie tausend Phänomene geistiger und immaterieller Natur in ihren Anfängen unerklärt lassen? — Muß ferner nicht dasjenige, was die augenscheinliche Zerstörung des Körpers mit Gleichmuth ansehen und bis auf den letzten Augenblick bemerken kann, nothwendig etwas Anderes sein als der Körper selbst, ein höheres dem Staube sich entschwingendes Wesen? Moritz (Magaz. I. 56) führt Beispiele von Sterbenden an, die ihren Tod und das Schwinden der Kräfte an sich beobachteten und aussprachen von Stunde zu Stunde; Lauvergne (I. Band) berichtet diese Beobachtung von einem Arzte bis zum letzten Augenblick. Indem wir daher diesen irrationalen Monismus des Stoffes verlassen und den bereits erwiesenen, thatsächlich in der Welt vorhandenen Dualismus von Geist und Materie zur Voraussetzung nehmen, wollen wir den Begriff des Todes weiter entwickeln.

Empirisch als Erscheinung betrachtet, ist der Tod das Aufhören oder die Beraubung des irdischen Lebens, das Aufhören des Erscheinens des Menschen als Menschen in der Sinnenwelt [3]). Sobald nämlich der Körper, schreibt Jacob (empir. Psychologie p. 301 3. Auflage), durch Beraubung der Sensibilität die Tauglichkeit, ein Organ der Seele zu sein, verliert, hört auch das Lebensgefühl auf, und wenn der Körper der Sensibilität so beraubt wird, daß sie nicht wieder zurückkehrt, so ist der Mensch todt, daß heißt aller Gefühle in dieser Welt unfähig. Der Tod ist also derjenige Zustand, in welchem die Vorstellungskräfte auf immer außer aller Verbindung mit organischen Körpern gesetzt werden (cf. ibid. p. 398). In diesem Sinne steht das Wort „Tod" gewöhnlich in der Schrift, z. B. Gen. 3, 19; II. Tim. 4, 6 [4]). Der Tod in diesem Sinne steht dem Leben gegenüber. Wenn aber Tod nicht bloß die Beendigung

---

[1]) cf. oben „Materialismus". — [2]) cf. Ulrici, Gott und der Mensch. p. 83 ff. — [3]) Geiße drückt sich aus: „Der Tod scheint das Aufhören zeitlicher Erweisung in irgend einer besonderen Daseinsform zu sein" (Forschung p. 115). — [4]) cf. Bretschneider, Dogm. p. 818 ff. — Im neuen Testament bezeichnet Tod (θάνατος) außerdem auch das Todtsein der Seele im Hades oder ihren Zustand daselbst: Röm. 5, 12; 6, 9. 16; I. Cor. 15, 26. 54; und auch metonymisch den Hades Apoc. 1, 18; 20, 13; Hebr. 2, 14.

dieses Lebens, das wir bloß als Modifikation des Daseins betrachten, sondern das Ende alles Lebens oder Zerstörung, das ist eine gänzliche Auflösung des ganzen Menschen und aller seiner Theile nach Leib und Seele bezeichnet, so daß diese Summe von Kräften nie wieder zu einem Bewußtsein vereinigt wird, so steht der Tod in diesem Sinne der Unsterblichkeit entgegen. Vernichtung (annihilatio) ist aber nicht gänzliches Erlöschen des Bewußtseins und Decomposition aller Theile, sondern diese würde dann stattfinden, wenn auch das Wesen dieser Theile aus der Reihe der vorhandenen Dinge verschwände [1]).

Wenn wir den Begriff vom Tode in seiner historischen Genesis betrachten, so ist er nach den Meinungen, die sich durch Ueberlieferungen unter den Völkern fortpflanzen, ein sehr vielfacher, das Wort „Tod" kann nämlich eine gewichtige und erhabene, geheimnißvolle und traurige, oder auch vollkommen gleichgiltige Vorstellung ausdrücken. Religion, Sitten, Erziehung, äußere Verhältnisse und Krankheiten ändern und entstellen die Idee, die man sich vom Tode macht, in allen fünf Welttheilen. Wie verschieden aber auch diese Idee aufgefaßt werden mag, sagt Lauvergne (I. p. 75), so führt sie zurück auf zweierlei Glauben: entweder an die Unsterblichkeit der Seele, oder an die absolute Vernichtung. Wenn man alle lebenden Geschlechter zusammenriefe, meint unser Verfasser, um von ihnen zu hören, ob sie an Vernichtung oder an ein Leben nach dem Tode glauben, so würden neunzehn Zwanzigtheile von denen, die des Nachdenkens fähig sind, selbst die mit einer niederen Seele begabten, sich in der Todesstunde für den Sieg der erhabenen Lehre von einer andern Welt aussprechen. Empfindet doch der arme Wilde unter seiner Hütte das Wehen des großen Geistes, der ihn besucht, und in seiner Todesstunde erzählt er seinen Freunden von den neuen Freuden seines künftigen Lebens, von seinen alten Eltern, die er wiedersehen wird, und daß er morgen im Stande sein wird, allen, die er auf der Erde zurückläßt, in ihren Träumen zu erscheinen. Der große Geist, der während seines Todeskampfes zu ihm trat, und durch seinen Mund die Unsterblichkeit der Seele verkündigt, ist bei einem Bewohner

---

[1]) Man unterschied leiblichen oder zeitlichen Tod (mors temporalis), von dem hier die Rede ist, und ewigen oder zweiten Tod (mors aeterna), von welchem die heilige Schrift redet Apoc. 20, 6. 11–14; 21, 8; 2, 11; das ist der Zustand der ewigen Verdammniß, ein geistlicher Tod (mors spiritualis), wovon Eph. 2, 5; Röm. 8, 2; Col. 2, 13 handelt, dieß ist der Verlust des geistlichen Lebens (der Gnade) oder eine gänzliche Kraftlosigkeit des Menschen zur Heiligung und zu guten Werken. — Nach der Schrift ist der Tod eine Strafe der Sünde für alle Menschen: denn „durch die Sünde ist der Tod in die Welt gekommen und auf Alle übergegangen". Christus hat den ewigen und zeitlichen Tod durch seine Erlösungsthat von der Menschheit weggenommen; der Einzelne verfällt dem ewigen Tod von jetzt nur durch eigene Schuld, wie die katholische Kirche lehrt; die abweichenden Ansichten protestantischer Theologen siehe bei Bretschneider, dogm. p. 820 ff.

Oceaniens ebenso merkwürdig, wie die begeisterten Gesänge eines Mönches, der in seinem Kloster im Geruche der Heiligkeit starb (ibid.).

Es ist ein durch Dichter, Philologen und Philosophen verbreiteter Wahn, um einen anderen Punkt zu berühren, daß nur erst die Christen die Vorstellung des Todes fürchterlich und schreckhaft gemacht hätten, daß dieselbe aber bei den Heiden heiter und freundlich gewesen sei, wie z. B. Lessing damit erweisen will, daß die Christen den Tod auf ihren Gräbern als einen Knochenmann malen, dagegen die Heiden ihn als einen schönen Jüngling mit gesenkter Fackel bildeten. Dagegen zeigt Lasaulx in seiner Schrift „de dominatu mortis in veteres" durch Zusammenreihung der bedeutendsten Stellen aus den Klassikern über den Tod, in schlagender Weise, in wie düsterer und grauenhafter Verzweiflung die Heiden hierüber waren, welche sie selbst nicht immer hinter eine theils affektirte Gleichgiltigkeit und Verachtung des Menschen, theils in oft blasphemische, kalte Ironie versteckten (cf. Baader's W. IV. 289. Anmerk.). Dem gottlosen Materialismus unserer Tage ist es vorbehalten, die Rolle des alten Heidenthums wieder zu spielen und dem allgemeinen menschlichen Bewußtsein und Gefühle zum Trotz von — Vernichtung zu reden; nach dem dualistischen Systeme der Kirche und des Christenthums aber, nach welchem der Mensch aus Leib und Seele als wesentlich verschiedenen Theilen besteht, ist der Tod (im metaphysischen Sinne) die Auflösung der Verknüpfung des Leibes und der Seele zu einem Individuum.

Im Widerspruch mit dieser christlichen Auffassung findet sich Richter (die letzten Dinge I. 65), wenn er sich äußert: Ich kann mich nun und nimmer damit einverstanden erklären, daß die Seele ein eigenthümliches, vom Leibe unabhängiges Leben führe, von welchem man wohl erwarten dürfe, es werde über den leiblichen Tod hinaus fortdauern, sondern es bleibt mir die Ueberzeugung, das Leben des Leibes und der Seele zusammen mache erst das Leben des Menschen aus — und so ist mir auch der Tod nicht die Trennung der Seele vom Leibe, sondern Vollendung und Auflösung des ganzen Individuums[1]). — Der kirchlichen Auffassung tritt auch Schelling gegenüber, indem er meint: Nicht der Mensch dem Theile nach, sondern der ganze Mensch dauert fort nach dem Tode. Diese Lehre ist direkt der gewöhnlichen Vorstellung entgegengesetzt, daß nämlich die zwei Bestandtheile, aus denen der Mensch im

[1]) Lotze scheint ähnliche Ansicht zu hegen, wenn er sagt (Microc. I. 155): Keine Beobachtung zeigt uns geistiges Leben anders als in beständiger Verknüpfung mit der körperlichen Gestalt und ihrer Entwicklung; zusammen sehen wir beide sich entfalten und mit dem Zerfallen der körperlichen Bildung verschwindet spurlos für uns auch die Fülle und Macht des Geistes, der sie beseelte. I. p. 425 meint der Verfasser: Ebenso wie die Fortdauer nach dem Tode, so ist das Dasein der Seele vor der Geburt dieses irdischen Lebens kein Gegenstand unserer menschlichen Kenntniß.

Leben zusammengesetzt ist, Seele und Leib im Tode getrennt werden. Diese Vorstellung, welche den Tod als eine Scheidung von Seele und Leib ansieht, meint unser Philosoph, betrachtet den Körper wie eine Erzstufe, in der die Seele als ein edles Metall eingeschlossen und verborgen ist. Der Tod ist der Scheidungsprozeß, der die Seele von dieser sie einschließenden und umgebenden Materie befreit und sie rein und in ihrer Lauterkeit darstellt. Aber bei einer solchen Annahme möchte es um die Identität des Bewußtseins in diesem und im folgenden Leben sehr zweideutig aussehen. Ja schon dem natürlichen Gefühle würde es angemessener sein, zu sagen, daß es nur eine andere Art des Seins ist, in welcher der Mensch während des gegenwärtigen Lebens erscheint, und eine andere, in welcher er fortdauert, daß es also immer der ganze und selbe Mensch ist, welcher in der einen und in der andern Art des Seins fortdauernd gedacht werden muß. Und darum dürfte man noch am ehesten geneigt sein „die Wirkung des Todes mit jenem Prozeß zu vergleichen, in welchem der Geist oder die Essenz einer Pflanze ausgezogen wird". So denkt man sich, daß in dem Oel, das aus einer Pflanze gezogen wird, alle Kraft und alles Leben übergehe, das die Pflanze in sich hatte. Daß in der That das Leben der Pflanze in diesem Extrakte fortdauere, sieht man daraus, daß auch die ätherischen Oele, wie der Wein, zu der Zeit, wo die Mutterpflanze wieder blüht, zäh und schwer werden [1]). Der Tod des Menschen möchte also nicht sowohl eine Scheidung als eine Essentifikation sein, worin nur Zufälliges untergeht, aber das Wesen, das was eigentlich der Mensch ist, bewahrt wird. Denn kein Mensch erscheint in seinem Leben ganz als der er ist, nach dem Tode ist er bloß noch er selbst (II. 4. 206 ff.) [2]).

Nach dieser Darstellung Schelling's gäbe es keinen wirklichen Tod, weil keine wirkliche (essentielle) Auflösung des Leibes (in Atome) und keine wirkliche Trennung desselben von der Seele. Vom rein' philosophischen Standpunkt aus wäre Schelling's Auffassung sogar höchst annehmbar, insofern nicht empirisch die Auflösung und wirkliche Zersetzung des Leibes nach dem Tode entgegenstünde. Ein aus der Essenz des Leibes beim Tode sich extractmäßig bildendes, mit der Seele verbunden fortlebendes Eidolon dürfte aber der positiven Lehre des Christenthums vom Tode als Trennung von Seele und Leib, wobei letzterer „zu Staub wird, von dem er genommen ist", nicht entsprechen. Allerdings läßt sich auch nach christlichen Prinzipien die absolute Nothwendigkeit des leiblichen Todes nicht behaupten, und S. Augustin konnte ganz vom christlichen Standpunkt aus lehren: „An sich, das heißt wie der Leib der Erde entnommen worden, war er wohl sterblich, in-

[1]) Die Anhänger der Palingenesie behaupten sogar, daß die Tropfen von Melissenöl, auf Wasser gegossen, wieder die Gestalt des Melissenblattes annehmen ꝛc. cf. oben p. 101. Anmerkung. — [2]) bei Beckers, Unsterblichkeitslehre Schelling's p. 59 ff.

sofern er sterben konnte, allein er mußte nicht sterben, sondern konnte ebensowohl auch nicht sterben, da ihm vom Baume des Lebens, welcher im Paradiese stand, die Unsterblichkeit zufloß. Von diesem Gesichtspunkt aus kann man daher von ihm ebensowohl auch sagen, daß er unsterblich war [1]). „Der Urmensch stand im Paradiese selbst dem Leibe nach unsterblich da [2])." — Wenn nun naturgemäß der Mensch unsterblich war, insofern er nicht sterben mußte, so ist jetzt nach dem Grunde zu fragen, warum Sterblichkeit, Tod eingetreten und so allgemein geworden ist. Wir können darauf eine bestimmte Antwort geben an der Hand der positiven Offenbarung: **„Durch die Sünde ist der Tod in die Welt gekommen."** Dieß führt uns zu der weiteren Frage, **woher das Böse** [3])? —

„Die Doktrinen aller Zeiten haben sich bemüht, für die Frage nach der ersten Wurzel alles Bösen in der Welt eine befriedigende Lösung aufzufinden und wenn die Einen geglaubt, der Aufgabe Genüge zu leisten, wenn sie den in's tiefste Mark der Dinge einschneidenden Gegensatz, als Schein erklärend, ihn zugleich mit dem Dasein in pantheistischer Weise in der Gottheit aufgehoben, die Andern aber ihn dualistisch zu einem absoluten und wie anfangs- so endlosen Widerspruch lösend und zersetzend, die Gottheit, die sie in ihn getheilt auch in ihm aufgehoben: dann hat nur eine dritte Lehre, indem sie den Gegensatz weder nach Vorwärts vernichtet, noch nach rückwärts in Anfanglosigkeit ihn festigt, sondern den Ursprung in den Mißbrauch, die Aufhebung in den guten Gebrauch der Freiheit

---

[1]) Illud quippe (scil. corpus) ante peccatum et mortale secundum aliam, et immortale secundum aliam causam dici poterat i. e. mortale, quia poterat mori, immortale quia poterat non mori. Aliud est enim non posse mori, sicut quasdam naturas immortales creavit Deus; aliud est autem posse non mori, secundum quem modum primus creatus est homo immortalis, quod ei praestabatur de ligno vitae non de constitutione naturae, a quo ligno separatus est, cum peccasset, ut posset mori, qui nisi peccasset posset non mori. Mortalis ergo erat conditione corporis animalis, immortalis autem beneficio conditoris. de gen. ad. litt. VI. 25—26; cf. Op. imp. contra Jul. I. 68. — [2]) Günther, Vorschule II. p. 114. cf. Anmerk. bei Gangauf Augustin's Psychologie II. p. 402. — [3]) Den Erklärungsgrund für den Eintritt des Todes bot die Tradition von der „Urthat", wie sie sich bei allen Völkern findet, deren Folgen gemäß den heidnischen Sagen darin sich zusammenfassen, daß sie einerseits die Einbuße des bis dahin genossenen Glückes, andererseits den Gewinn aller späteren Uebel, deren größtes der Tod ist, in sich begreifen. cf. Stiefelhagen, Theol. d. Vorz. p. 527. Nach Plato ist Tod jede Versenkung des Geistigen (Göttlichen) in's Körperliche; eine Ansicht, die sich auch bei späteren christlichen Sekten findet. — Sehr geistreich spricht Beratz (Anthropolog. II. p. 137) von einem „dreifachen Abgrund, dem die Gegensätze des Menschenlebens nahestehen, insofern sie der bloßen Selbsterhaltung, dem bloßen Infinitiv, der bloßen Substanz des Erkennens, Wollens und Thuns leben. Das normale gegenseitige sich Ausschließen der Wesen und ihrer Kräfte fällt, wenn sie die in ihnen liegende Keimkraft zur Vermittlung und Vereinigung nicht entfalten, sondern mißbrauchen, wodurch die Gegensätzlichkeit sich in eine feindliche, in Widerspruch verwandelt, in Tod und Vernichtung". cf. l. c. p. 135 ff.

setzt, Gott und Creatürlichkeit zu einigen gewußt und dem Räthsel die einzig mögliche Lösung zu geben verstanden. Nach ihr ist also das Reingute allein vom Uranbeginne her, das Böse aber ist nicht gleich ihm unerschaffen von Ewigkeit, weil es dann ihm ebenbürtig einen unlösbaren Gegensatz mit ihm bilden würde, der zu seiner Lösung ein höheres Sein als das erste Sein und eine Ewigkeit über die Ewigkeit hinaus fordern würde. Das Böse ist daher gewiß in der Zeit, aber es ist nicht als Solches von Gott geschaffen, weil vom Unbedingtguten kein Böses ausgehen mag. Inwieferne etwas ist, ist es gut geschaffen; inwiefern etwas bös ist, ist es aus diesem geschaffenen Sein heraus geworden als freie Persönlichkeit, welche eine selbstbestimmende Macht besitzt. Indem diese Macht im Mißbrauche solcher Freiheit sich zum Uebel bestimmt, ist es als Selbstthat aus dieser Verschuldung hervorgegangen und zwar nicht als eine schaffend setzende, sondern als eine, in Zerstörung des von Gott gesetzten, vom Willen aktivirten Guten wirsame That: Der Teufel ist also nicht in Gott, er ist in der Welt, und weil sein Reich ist von der Welt, darum nimmt er auch Theil an ihrem Wesen und ihren Formen. Dieses sein Reich ist aber ein geistiges und weil alles Geistige nur in Individuen lebt, aus solchen concreten Persönlichkeiten zur Corporation erbaut. Wie aber die physische Welt in ihrer gottgegebenen Ordnung ein Centrum aller Kräfte hat, so wird auch diese corporative Welt entarteter Geister eine solche Mitte und ein Haupt besitzen, unter ihm aber eine Vielheit inbegriffen, in die die vielfältig sich gliedernde Masse des Bösen sich vertheilt, die unter jenem Haupte zur Einheit sich verbindet. Wenn also im Satan der Urgrund des Bösen sich individualisirt und in ihm die aktive Grundwurzel und der Ursprung aller Lasterhaftigkeit sich birgt, dann werden die verschiedenen einzelnen Laster ihre Wurzeln in gleiche untergeordnete Persönlichkeiten einschlagen und jener Fürst der Finsterniß beschließt in seinem Reiche viele Mächte und Dämonen, deren jeder in einem absonderlichen Laster das Gebiet seiner Herrschaft findet. Und wie in der Welt vom Aeußersten zum Innersten eine Abstufung und ein allmähliges gradweises Ansteigen stattfindet, so ist es auch um dieses nächtliche Reich beschaffen, das sich dem Lichtreiche, dem es entstürzt, nachbildet. Das Eine ist unsterblich wie das Andere, weil Gott das Dasein in Schöne und Verzerrung, und die Geisterfreiheit in Brauch und Mißbrauch ehrt.

Nach alter Ueberlieferung, auf der diese Lehre gründet, ist es aber mit der Scheidung beider Reiche so zugegangen: Ursprünglich war die Welt, weil Gott, als er sie vollendet, gesehen, daß Alles, was er gemacht, sehr gut gewesen ungetheilt aller guten Geister Wohnsitz und Eigenthum. Licht bis in die tiefsten Gründe hinunter kannte sie die Verfinsterung des Bösen nicht, noch auch war in ihre Ordnung seine verwirrende Verkehrtheit eingedrungen. Alle ihre Bewohner waren je nach ihrer Stellung mit gleichen Anlagen und gleichen Herrlichkeiten ausgerüstet und somit zu gleicher Glorie berufen. Aber wenn der Willenlose, in dem

keine Weisung zum Ziele ist, und daher auch keine unabhängige Selbstthätigkeit des Lebens, keine Prüfung bestehen darf, sondern ohne Weiteres eintritt in den Dienst, dann muß der Willensfreie, dem die Leuchte des Geistes einwohnt und in dem selbstständiges Leben quillt, durch eine solche Prüfung gehen. Das aber war die Prüfung, die von ihnen gefordert worden, daß ihre erste That in ihrem Lichte vom höheren Lichte der Gottheit ihr Endziel sich weisen lasse, daß sie ihr persönliches Leben als Mittel zur Erreichung eines höheren Lebens in Gott hingeben. . . . Ihrer ein Theil bejahten, wie sie sollten und wurden bejaht, die Andern, die zu verneinen sich unterfangen, hatten dadurch die Gegenverneinung hervorgerufen, das Licht der Letzteren, das sich dem Gotteslichte verschlossen, war ihm daher auf immerdar erblindet und wie sie fortan nur im Naturlicht schauten, war dagegen das Sehen der Andern in jenem Höheren auf immerdar gefestet.

Mit den Geistern hatte sich auch zugleich die Welt gespalten in ein Oberreich und ein Niederreich.

Es hat auch die Erde und der ihr zugeschaffene Mensch jenem Reiche guter Ordnung und erster Formirung angehört, denn auch er wurde mit dem Andern, was sonst noch zum Bestand gekommen, sehr gut befunden und in's Paradies, wie in einen irdischen Himmel versetzt, um über die Erde zu herrschen. . . . Wie seine Wohnstätte war dann sein inneres Wesen nur in zwei Gebiete getheilt: ein oberes, dem geistigen Himmel zugewendetes, himmlischer Art und ein unteres, der Erde entgegengerichtetes irdischer Natur. Aber kein dritter grauenbedeckter Abgrund war damals noch in ihm aufgewühlt, kein zweifaches Gesetz kämpfte in seinem Wesen und irrte und verwirrte die Herrschaft, die das Geistige in ihm über das Irdische führte und hemmte ebensowenig die Durchschauung von Himmel und Erde, wie ihre freie Durchwirkung in einem unsterblichen Leben. **Aber** er that nicht wie er gesollt, sondern wie ihn gelüstete; jene Mächte des Abgrundes boten ihm verführend die verbotene Frucht der Erde dar und statt zu essen sich das Leben von dem Baume, der die Wurzel nach Oben, in seinem sich ihm zubeugenden Wipfel die bessere Frucht ihm bot, aß er von jenem anderen, der, die Wurzel in die Erde schlagend, seine Frucht im irdischen Lichtkreis reift und **aß sich den Tod,** weil sie in der Uebertretung des Gebotes ihm Gift aus dem Abgrund angesogen. Er hatte vom Kerne des Granatapfels gekostet, der in dem Schatten des Todes aufgewachsen und verfiel nun der Region, der er sich angeeignet gefunden, als er ihr Mark sich angeeignet. . . . Nicht ferner mehr central, sondern peripherisch geworden, nicht mehr wie zuvor zwischen Himmel und Erde gestellt, sondern durch das letztere von ersterem geschieden, hört er auf, umfassend zu sein und wird dafür umfaßt; statt zu herrschen, fühlt er sich gebunden und seine Freiheit muß mit der Bindung harten Kampf beginnen. . . . Der Himmel hat sich dem schauenden Geiste des

Gefallenen bedeckt, aber auch die Hölle sich ihm verhüllt und seiner eigenen Schwäche hingegeben, bewegt er sich wie im Wechsel von Tag und Nacht, fortan zwischen Wahrheit und Irrthum mühsam auf und nieder. Ebenso sind seinem irdischen Wirken engere Schranken gesetzt: der unmittelbaren Einströmung höherer Kräfte nach der guten wie der bösen Seite entrückt, erscheint er nur auf irdische beschränkt und zwischen dem Pflichtgebote und der Lust, der moralischen und physischen Nöthigung getheilt, schwankt er auch hier zwischen Rechtthun und Uebelthun.... Auch im Lebensgebiet erscheint er auf irdische Nahrung und somit auf irdisch-wandelbaren Bestand beschränkt; der Tod hat sich daher in sein unsterbliches Leben eingedrängt und im Kampf zwischen diesem Tod und Leben fließt sein Dasein in einem steten Wechsel zwischen Gesundheit und Krankheit hin[1]).

Wollen wir endlich auch die Sterbestunde und die dabei vorkommenden Phänomene betrachten. Es gibt **Erscheinungen beim Tode**, welche auf den Zustand der Seele im Jenseits und auf Jenseits hindeuten; dieß sind die sogenannten „Delirien der Sterbenden". Die Phantasie spielt hier ihre in der That unläugbare Rolle, doch man darf ihr nicht zuviel zurechnen. Die Visionen der Sterbenden sind theils freundlich, lieblich, theils finster, feindlich, zuweilen beides miteinander. Es läßt sich, sagt Daumer (Geisterr. II. p. 282), darin eine Art von Symbolik erkennen, welche in verschiedenartigen Bildern theils das Eingehen der Seele in die innere, lichte Friedensregion des Geisterreiches, theils die Hindernisse schildert, die sich diesem Eingehen entgegenstellen.

Nehmen wir, sagt er, z. B. die landschaftlichen Bilder, mit welchen die Alten ihre Vorstellungen von der Todtenwelt ausschmückten. Sie scheinen ihren Grund in den lieblichen Delirien jenes Uebergangs zu haben, wo sich reizende Naturscenen, paradiesische Gärten und Haine darstellen. Die Griechen haben ihr ἠλύσιον πέδιον, ihre Blumenwiese[2]) ἀσφόδελος λειμών gehabt; die deutsche Dichtung und Mythologie spricht in demselben Sinne von „grünen Wiesen", durch welche z. B. die Kinder in das Haus der freundlichen Frau Holla kommen[3]). — Menschen, die aus Scheintod und langen Ohnmachten wieder zu sich gekommen, haben erzählt, daß sie sich in den reizendsten Gegenden befunden und die seltsamsten und herrlichsten Erscheinungen gesehen. Ein Gehangener, der wieder zu sich kam, sah, während er hing, die schönste Baumallee. Jener höchste Grad von Somnambulismus, der sich so nahe mit dem Tode berührt, und den man Hochschlaf — Wonneschlaf — Entzückungsschlaf nennt, bringt ebenfalls solche Visionen hervor. Die sich in diesem Zustande befindende Somnambule Heineken's glaubte sich von einem Lichtmeer umflossen, und dieses gestaltete sich ihr zu visionären Lustgefilden; es war ihr dann, als liege sie

[1]) Görres Mystik III. S. 6—11; cf. Carus „Organon". — [2]) cf. Plato's Mythus von der Unterwelt. — [3]) Grimm, Mythe, p. 263. unter „Elysium".

in der heitersten Frühlingssonne; Alles um sie her trug das Gepräge des reizendsten Frühlings; sie sah die lachendsten Gegenden und Landschaften mit Blumen und Früchten in den lebhaftesten Farben [1]). Der Musik, welche Sterbende zu hören glauben, entspricht die Vorstellung, daß im elysischen Gefilde Gesang und Tanz herrsche [2]). Einen solch' musikalischen Tod starb der Theosoph Jakob Böhme. Er rief in seinen letzten Lebensmomenten seinen Sohn Tobias und fragte ihn, ob er die schöne Musik höre. Da dieser es verneinte, hieß er ihn die Thüre öffnen, damit der Gesang deutlicher hereindringen könne.

Was die zurückhaltenden Umstände oder Potenzen betrifft, so stellen sich diese in Gestalt finsterer, feindlicher Wesen dar. Da sieht sich der Sterbende wohl von Teufeln und schwarzen Gestalten umringt und bedroht. Wer sich in Beziehung auf diese hemmenden Momente zu schwach fühlt, als daß er glaubt, sie überwinden zu können, der wird sich nur erschreckt und geängstigt zeigen; ein energischer Geist ergrimmt wohl darüber und setzt sich zur Wehr. Der sterbende Heim in Berlin sah grüne Wiesen und Wälder und Alles bot den lieblichsten Anblick dar. Da brachen auf einmal schwarze, häßliche Männer herein und störten ihn im Genusse des schönen Schauspieles, an dem sich seine Seele ergötzte. Er gerieth darüber in eine ungeheure Wuth; man mußte ihm einen Stock geben und er schlug auf die schwarzen Ungethüme mit einer Kraft los, die man dem Sterbenden nicht zugetraut hatte [3]). Wie deutlich, bemerkt Daumer (ibid.), ist diese Symbolik! Die scheidende Psyche war bereits in die elysischen Gefilde der Alten entrückt, vergnügte sich an den holden Phantasien, womit sie die selige Innenwelt schmückte, in die sie einzugehen im Begriffe war. Aber da empfand sie in sich auch ein störendes, hemmendes Element, und es ergriff sie ein Zorn, dessen Heftigkeit zu dem Wonnegefühl jenes Eingehens und der Lust, die ihr das süße Delirium bereitete, in dem entsprechenden Verhältnisse stand.

In den Mythologien ist wohl Vieles, was sich auf jenseitige Zustände bezieht, aus den Aussagen derer geschöpft, die dem Tode nahe gewesen und aus todtähnlichen Zuständen wieder zu sich selbst gekommen waren. „Ein Brausen großer Gewässer, berichtet Schubert (bei Daumer II. 285), das Bewegen von Strömen, welche zu überschreiten sind, erschreckte die Seele jener scheintodten heidnischen Fürstentochter in Mexiko ebenso, wie es die Christen in Europa erschreckt." Die Ströme der Unterwelt, der Acheron, Styx ꝛc. der Griechen, sind also keine ganz leere Fabel, sie haben wenigstens eine psychologische und pathologische Wahrheit, indem der Sterbende das Gebrause solcher Gewässer zu vernehmen glaubt und der Meinung ist, daß über solche hin sein Weg gehe. Die alten Perser sprachen von der

---

[1]) Kieser, Archiv II. 3. 36. — [2]) Virgil. Aen. VI. 644. Pars pedibus plaudunt choreas et carmina dicunt. Tibull. II. 3. 59. Hic choreae cantusque vigent. — [3]) Blumröder, über das Irrsein. Leipzig 1835. p. 167.

Brücke Tschinevad, wo das Loos der Seelen entschieden wird. Auch diese Vorstellung, die sich auch sonst noch findet, zeigt sich in den Phantasieen der Sterbenden begründet (Daumer II. 286). Diese Brücke der Unterwelt ist bei den Griechen durch den Kahn des Charon vertreten.

Die **Verwandtschaft des animalischen Magnetismus mit dem Tode** muß hier noch besonders hervorgehoben werden. „Man hat Parallelen gezogen, die zu den merkwürdigsten Resultaten geführt; der Magnetismus ist das im Kleinen, was der Tod im Großen. Schon der Anblick des körperlichen Zustandes spricht dafür: der halb geöffnete Mund, der gepreßte, oft lang unterbrochene Athem, das gebrochene Auge, das Röcheln und die eigenthümlichen Gesichtszüge ließen mich den Tod meiner Somnambule mehr denn einmal als nahe bevorstehend fürchten." So Werner in seinen „Schutzgeistern". Wenn aber solche Erscheinungen auch nicht stattfinden, wie sie denn auch in der That nicht bei jedem somnambulen Individuum in demselben Grade vorkommen, so zeugen davon, daß der magnetische Zustand dem Anfange des Todes entspreche, doch die damit verbundenen psychischen Erscheinungen und die übereinstimmenden Aussagen vieler Somnambulen. Alle Phänomene, die mit dem Sterben verbunden, treten im magnetischen Zustande bis zu einem gewissen Grade ein. Der Körper scheint todt, die Sinne sind erloschen, die willkürlichen Bewegungen hören auf. Athem und Puls sind im höchsten Grade der Ekstase oft nicht mehr erkennbar — lauter Anzeichen vom beginnenden Tode. — „Die Seele dagegen ergeht sich frei in höheren Räumen und thut durch das in vielen Fällen ihr noch allein zu Gebote stehende Sprachorgan Dinge kund, aus welchen zu schließen ist, daß sie sich, unabhängig vom Leibe, in einem Lichte heimisch findet, das kein gewöhnlicher menschlicher Blick erreicht, und sich Kenntnisse aneignet, welche den Horizont des wachen Bewußtseins weit übersteigen [1]). Hieraus ergibt sich vorderhand schon die Möglichkeit der Subsistenz der Seele ohne den Leib nach dem Tode. Hieher gehören auch die seltsamen Erscheinungen des Scheintodes. Eine Person, die sich ihres Zustandes während der Asphyxie nach dem Wiedererwachen zu erinnern wußte, sagte von sich selbst: „Ich hatte ein Gefühl wie ein Erwachen aus einem süßen Morgentraum. Ist so der Augenblick des Todes, so ist es einer des höchsten Wonnegefühls [2])." — Daß auch der einfache Schlaf ein Bild des Todes ist, braucht wohl nicht erwähnt zu werden, obgleich er nach Jean Paul mehr Vorbild der Dauer als des Todes ist, sowie die Ohnmacht. „Denn gibt es eine lebendigere Auferstehung, als die, daß die Seele, die vorher von der Sinnenwelt ganz abgeschlossen, ja von ihrer eigenen entfernt war, plötzlich mit ganz wiederhergestellter das heißt unverlorner Kraft wieder in die Welt blickt und greift?" — Vom Sterben

[1]) Colquhoun p. 80. bei Daumer der Tod des Leibes ꝛc. p. 109. — [2]) Hagen, Sinnestäuschungen p. 184; Nasse, Zeitschr. 1825 H. 1. p. 189. bei Daumer ibid. p. 91.

sagt Friedr. Schlegel, daß es nicht ein Einschlummern, sondern ein Erwachen des Geistes sei, und Schelling erklärt sich in dem Gespräche „über den Zusammenhang der Natur mit der Geisterwelt" dahin, daß der Zustand nach dem Tode „das höchste, durch kein Erwachen unterbrochene Hellsehen" sein werde. Anhaltendes Nachdenken und Forschen, sagt er an einer andern Stelle, hat mir nur dazu gedient, die Ueberzeugung zu bestättigen, daß der Tod, weit entfernt die Persönlichkeit zu schwächen, sie vielmehr erhöht, indem er sie von so manchem Zufälligen befreit; daß Erinnerung ein viel zu schwacher Ausdruck ist für die Innigkeit des Bewußtseins, welche den Abgeschiedenen vom vergangenen Leben und den Zurückgelassenen bleibt; daß wir im Innersten unseres Wesens mit Jenen vereint bleiben, da wir ja unserem bewußten Theile nach nichts Anderes sind, als was auch sie sind, Geister ꝛc. ꝛc.[1]) —

Auch der pantheistischen Auffassung des Todes müssen wir noch gedenken. Dieser huldigt Blasche, wenn er sagt: die ganze Natur unter dem Menschen ist **Weltschlaf,** in welchem das Leben der Elemente und das Dasein des Erdreichs den mitternächtlichen bewußtlosen Zustand des Schlafes, das Pflanzenreich den Uebergang zum Traume, das Leben des Thierreichs den entwickelten Traum und das Menschenreich das Erwachen des Weltgeistes aus dem Weltschlaf bezeichnet..... Der Schlaf des Menschen ist ein Abbild des Weltschlafes oder die mikrokosmische Darstellung des letzteren; das psychische Leben des Menschen ist während des kurzen Schlafes auf das bewußtlose Leben der niederen Organe beschränkt, welche die Naturstufen in sich darstellen, und wenn ich mich, meint Blasche, vor täglich wiederkehrendem individuellem Schlafe nicht scheue, warum sollte ich es vor der Theilnahme am Weltschlafe? Etwa weil letzterer von längerer Dauer? — Im bewußtlosen Zustande sind tausend Jahre wie Ein Tag und Ein Tag wie ein Augenblick! (p. 164.) —

---

[1]) In dem Gespräch „Clara" wird von Schelling (93 ff. s. W. I. 9. 63) die Frage aufgeworfen, wie es doch komme, daß der Tod so allgemein als ein Entschlafen vorgestellt werde, da er doch vielmehr ein Erwachen sei? Denn das Wort eines oft verkannten Mannes (Görres?) hat seine Geltung, daß, wer wachend könnte, was er schlafend müsse, erst der ein vollkommener Philosoph sei, ein vollkommener Seliger. In der That, bemerkt Beckers (p. 75), könnte Jemand im Wachen das innere Leben, dem wir im Schlafe gleichsam verhaftet sind, und das uns ohne unser Zuthun umfängt, und in außerordentlichen Fällen bis zum hellsten Schauen sich entwickelt, könnte er diese innerlichen Gebilde auch noch im Wachen festhalten, dann zählte er nicht nur zu den Weisesten, sondern auch zu den Seligsten. Es gibt solche Zustände der Steigerung des inneren Lebens, dieß zeigen die magnetischen Erscheinungen. (Auch Lavater's Beobachtungen gehören hieher.) Gerade durch diese, sagt Schelling, sei uns die Erfahrung eines Zustandes gegeben, den wir mit Recht einen höheren nennen und als ein wachendes Schlafen oder schlafendes Wachen ansehen könnten. Und darum sei mit ihm nicht der Tod, sondern der Zustand, der ihm folgt, zu vergleichen, der, wie zu glauben, das höchste durch kein Erwachen unterbrochenes Hellsehen sein werde (ibid.)

Wenn wir nun zum richtigen Begriffe zurückkehren wollen, so ist das, was die Menschen gewöhnlich „Sterbstunde" nennen, der Eintritt der materiellen Zerstörung, bei welcher sich die Seele vom Körper trennt. Sterben ist kein Aufhören, es ist bloße Veränderung. Das Leben ist für Alles, was sich in ihm bewegt, ein Ocean ohne Ufer und ohne Hafen; die Wesen, die ihn durchschiffen, legen nimmer vor Anker, sondern sie wechseln nur Stoff und Form, sie beginnen immer wieder ein Sein, welches nie endet. Nur der Geist überdauert die Form, und wenn diese an den Schranken des Zeitlichen zerbricht, so verfolgt jener seine unendliche Bahn. Im Uebrigen nimmt Alles ein Ende und beginnt wieder von Neuem, das ist die große Lehre, die uns das Leben gilt. Die Welt von heute ist nicht mehr die von Anbeginn, das lebende Geschlecht ist umgewandelt; der Form nach ist es untergegangen und in einer andern Form wiedererschienen; im Ganzen oder im Einzelnen sind ganze Thiergeschlechter verschwunden, um nie wieder gesehen zu werden. Die antediluvianische Welt ist, wenn man sie richtig versteht, der Tod einer Welt. Das Leben, welches in dieser waltete, ging von der Erde in den Himmel und ist von da nach Gottes unerforschlichem Willen wieder herabgestiegen. Der Mensch, der zuletzt kam, erscheint uns als das Meisterstück der Schöpfung, aber nur deswegen, weil er in den Mittelpunkt fertiger Dinge hineintrat, um ihre Harmonie zu vollenden, zu begreifen und sich mehr oder weniger zu ihrem Urheber emporzuschwingen[1]).

Dieses letzte Ziel erscheint in der Sterbestunde vor jedem Einzelnen mehr oder minder erreicht. Die natürlichen Anlagen des Individuums, die äußeren Einflüsse, unter denen es gelebt, als da sind: die Religion, die Erziehung, der Beruf und Stand, in dem man gewirkt, die Leidenschaften, denen man gefröhnt wie die Trunksucht, die Unzucht, die Spielwuth, der Wucher, der Geiz ꝛc.; die Tugenden, die man geübt, selbst die Staatsform, unter der man gelebt hat[2]), all das gibt im Tode einen Reflex des verflossenen Lebens und eröffnet eine Perspektive in das jenseitige für den Sterbenden und diejenigen, welche dieß beobachten, in höchst manichfaltiger Weise.

§. 4. Der Tod vom ethischen Standpunkt aus

ist als Reflex der ethischen Richtung, die ein Individuum während seines Leibeslebens hier verfolgte und in sich ausprägte, von größter Bedeutung für das in jenem letzten Augenblick erwachende Bewußtsein der Unsterblichkeit: die durch's Leben geübte Tugend wird jenes erhabene Bewußtsein klären und vollenden, das während der Lebenszeit in einen Menschen etwa

---

[1]) Lauvergne, die letzten Stunden und der Tod in allen Klassen der Gesellsch. aus dem Französ. 1843. I. 1–4. — [2]) Lauvergne weist dieß in seinen höchst interessanten Untersuchungen hierüber im Einzelnen nach (siehe obiges Werk).

tief eingedrungene Laster wird jenes Bewußtsein trüben und zu ersticken suchen. Mit anderen Gedanken stirbt der Heilige, mit anderen der Gottlose.

Wollen wir eine kleine Rundschau halten auf dem Leichenfelde des Lasters und sehen, mit welchem Bewußtsein die Lasterhaften sterben. Beginnen wir mit jenen, die gewöhnlich gar kein Bewußtsein zuletzt besitzen, es sind die **Trunkenbolde.** Wenn sie in ihrem Bette eines langsamen und natürlichen Todes sterben, bieten ihre letzten Stunden selten auch nur im Geringsten etwas Rührendes und Erhebendes dar[1]). Der Grund davon ist ganz einfach in ihrer verringerten und erloschenen Geisteskraft zu suchen. Das Gehirn, den edelsten Erregungen bestimmt, verfällt von dem Tage an dem selbstbereiteten Untergang, wo es durch starke Getränke in erschöpfende Reizungen versetzt wird. Beharrt es auf seiner Manie, so verfällt es früher oder später in eine Verwirrung, die sich durch Mangel an Willenskraft, Vergessen aller durch Erziehung eingepflanzter Grundsätze und Schwäche des Erkenntnißvermögens charakterisirt. Bei solcher moralischen und physischen Zerstörung überläßt sich der Geist des Säufers, unfähig über die eigentlichen Verhältnisse des Todes nachzudenken, den düstersten Einbildungen über das Grab; er sieht den letzten Tag als den bodenlosen Abgrund an, aus dem er weder entkommt noch erwacht. Das Leben und die Mittel es zu genießen, sind dahin, er schaut auf das Verlorne zurück und im Trunke findet er die einzige Philosophie, die ihm den gewohnten Trost zuspricht[2]).

Unter allen Sterbenden ist der Säufer derjenige, der die böse Nachricht am wenigsten mit Ruhe und Fassung vernimmt. Was thut er, was sagt er? Er weint heiße Thränen; keinen Trost findet er, weder in den Verheißungen der Religion, noch selbst in der Hoffnung auf Genesung, womit man seinen erbärmlichen Todeskampf vergeblich zu erleichtern sucht. Ja er weint bei jeder neuen Aufregung, beim Anblick seiner Familie, seiner Freunde, seines Beichtvaters. Er horcht auf die Worte des Letzteren mit der Folgsamkeit eines schwachen Wesens, das handelt, ohne zu wissen warum. Er beichtet, weil er die Hölle fürchtet, er betet und thut alles aus Furcht — mit nassen Augen und stammelnder Zunge, mit einem Worte: er kann nicht sterben; das eigentliche Bewußtsein seliger Unsterblichkeit ist in ihm **ersäuft!** —

Jede bis zur Ausschweifung getriebene Leidenschaft, bemerkt unser gelehrter Arzt Lauvergne (I. 146) weiter, kann das Werk einer Verdunkelung des Geistes ohne Mitwirkung der Natur sein, oder vielmehr diese thut Anfangs allein Alles, bis die Gewohnheit zum Bedürfnisse wird. Unter dieser Art von Leidenschaften stehen **die Verirrungen des Geschlechtstriebes**

[1]) Lauvergne, die letzten Stunden ꝛc I. 143 ff. — [2]) Lauvergne (ibid.) erzählt von einem Manne, dem der Tod schon in den Eingeweiden wühlte, dem der Priester schon zugesprochen hatte; er verlangte allein zu sein, um zu schlafen; kaum war er allein, so öffnete er so gut er konnte, einen Wandschrank und trank mit einem Zuge eine Viertelflasche Rum aus. Er starb auf der Stelle am Schlagflusse.

oben an. Im Allgemeinen geht die regellose Liebe zum anderen Geschlecht von einem angebornen, starken oder schwachen Triebe aus, welchen Erziehung, Sittenlehre und Religion mäßigen und in den Schranken des Schönen und Erlaubten halten sollen. Wir halten das kleine Gehirn für das Organ, dessen vorwaltende Thätigkeit den Hang zur physischen Liebe zu bestimmen und anzufachen scheint. Hundertfache Belege, sagt der Verfasser, die uns die Annalen der Bagnos liefern, zeigen, daß die gewaltthätige Unzucht bei den niederen Klassen von einem inneren übermächtigen Antrieb ausgeht, den die wenig über dem Thierischen stehende Vernunft eines armen Teufels nie (?) zu beherrschen im Stande ist. Der Hang zur Geschlechtslust wird erst unsittlich oder zum Verbrechen, wenn er sich als Laster nach außen wendet (?). Die Krankheiten, das Elend, die Gewissensbisse und der traurige Tod, welche er herbeiführt, sind die Folgen des unersättlichen Begehrens eines Genusses, der die Quellen des Lebens um so schneller erschöpft, je leichter es ist, ihn zu erneuern.

Was nun die *Männer* betrifft von solcher Art, Verehrer und Anhänger der Polygamie 2c., so arbeiten sie tüchtig auf ihren Selbstmord los, ihr wüstes Leben ist ein fortwährendes Vergeuden der Nervenkraft, die Flamme der Wollust lassen sie am hellen Tage auflodern und es ist ihnen gleichgiltig, wo und ob sie dieselbe im Kothe löschen. Ihnen ist nichts heilig, sie würden versuchen, was Andere für unmöglich halten..... Diese ächten Don Juans der Liederlichkeit sind die Geißeln der engeren Gesellschaftskreise, wo sie gewöhnlich gerne gesehen, oft sogar bewundert werden. Aus angebornem Hange liederliche Wüstlinge, sterben sie auch noch in ihrer Jugend, oder sie schleppen sich allenfalls mit den ungewissen Erscheinungen physischen Verfalls bis in die ersten Jahre des späteren Alters. Sie halten übrigens ihren Zustand nicht eher für gefährlich als bis zu der kritischen Stunde, wo sie sich der Ueberzeugung von ihrem nahen Ende nicht mehr entziehen können, und nun, *wenn* sie da von liebevollen Freunden und braven Leuten umringt sind, so verschließen sie sich selten den Tröstungen und Verheißungen der Religion. Ihre frühere herrschende Leidenschaft ist erloschen, andere sittliche Richtungen wachen wieder auf und machen einen neuen Menschen; *das Bewußtsein der Unsterblichkeit ist für sie noch ein tröstliches*, nur die Niederträchtigen aus dieser Klasse von Menschen sind trostlos bei dem Gedanken an das Jenseits auf ihrem Sterbebett. Von den *Weibern* solcher Richtung, die von brennender Liebeswuth verzehrt sind, bemerkt unser Autor, daß sie jedem religiösen Gefühle für immer abgestorben sind, wie die Erfahrung lehre. „Es gibt herz- und seelenlose Wesen, die nie ein anderes Bedürfniß kannten, als die hitzigsten Orgien, die allein der Gegenstand ihres Strebens und ihrer Befriedigung waren. Ohne Glauben und ohne einen Funken sittlichen Gefühls, ihre ganze Bildung nur aus schlechten Romanen und von einer cynischen Denkweise empfangend, kann der Tod wohl ihren Ausschweifungen ein Ziel setzen, aber nicht eine unmögliche Reue hervorrufen oder ein religiöses Gefühl in ihnen wecken. Vergeblich ist das

Wort der Freunde, die ihnen von Sammlung und Versöhnung vorreden; nur mit ihrem körperlichen Zustande beschäftigt, wenden sie sich ab, wollen vom Beistande der Religion nichts wissen und verlangen, man solle sie im Frieden und ungequält sterben lassen. Diese Gleichgültigkeit entspringt aus der ganz den Sinnen hingegebenen Selbstsucht und der schlaffen Moral, über die ein bloß thierischer Instinkt, der nichts verlangt, als Befriedigung seiner angebornen Bedürfnisse, niemals hinauskam. Solche Weiber sterben kaltblütig und mit dem offenen Bekenntnisse, daß sie nichts bereuen (ibid.). *In solchen Menschenseelen hatte während des Lebens die Unsterblichkeitsidee keinen Raum, wie sollte dieselbe im Tode als trostreicher Stern denselben auftauchen?*

Wir kommen nun auf den **Spieler,** dessen Ende fast immer ebenso entsetzlich als dramatisch ist — und das gewöhnlich mit dem *Selbstmord* endet. Die Spielwuth frißt am tiefsten und am weitesten um sich in den Ländern, wo Luxus, Wohlhabenheit und das übertünchte Leben der Civilisation am meisten herrschen[1]). Diese Krankheit gehört zum Abraum einer Nation, welche die natürlichen Grenzen einer angemessenen Civilisation überschritten hat. In der Türkei spielt man nicht, und das ist eine Ursache, weßhalb dort die Selbstmorde etwas Unerhörtes sind. — In der Seele des Spielers lodert ein verzehrendes Feuer. Der Mann, der eine unsinnige Leidenschaft für ein Weib hegt, die ihn betrügt und zu Grunde richtet, ist lange nicht so zu beklagen. Die Gewinnsucht, die sich in die Wechselfälle des Spiels wagt, wird zur unheilbaren Unsittlichkeit und entstellt den Menschen um so mehr, da sie in dem Lebensalter erwacht, wo er, in die Gesellschaft eintretend, eingedenk der genossenen Erziehung und der Lehren der Eltern, ihre Klippen vermeiden sollte. Es gibt noble und gemeine Spieler; erstere kommen gewöhnlicher zum Selbstmord; im Allgemeinen mag man jedoch, wo diese Leidenschaft sich des Gemüthes so sehr bemächtigt hat, daß sie in ihm das sittliche Gefühl des Menschen tödtet, und wo von keiner Seite her ihr Mäßigung und Heilung verschafft werden kann, ein gewaltsames Ende erwarten. Lauvergne macht nun die interessante Bemerkung (I. 194 ff.): Der charakteristische Kopf des Spielers ist am besten unter den höheren Ständen zu finden. Bei einem Umfang über 21 Zoll ist die Gehirnsubstanz zu gleichen Theilen den Organen des thierischen Instinkts und denen der menschlichen Seele zugemessen. Solche Doppelnaturen sind der Seelengröße und der erbärmlichsten Schwachheit, der Werke des Genies wie der tiefsten sittlichen Verwilderung gleich fähig. Zu den letzteren gehört das Spiel mit

[1]) England leidet am schlimmsten an dieser Krankheit, bemerkt Lauvergne (I. 190) und ein gutes Viertheil der in England so gewöhnlichen Selbstmorde, die man dem Lebensüberdruß zuschreibt, ist vielmehr die Folge des Herabkommens durch Spielverluste und Entbehrung aller Mittel zu einem anständigen Auskommen, die der ruinirte Spieler nicht zu ertragen vermag.

allen seinen Gemüthsaufregungen und den rasenden Entschlüssen, die es hervortreibt. Der ächte Spieler ist abergläubisch bis zum Unsinn, wie überhaupt alle heftigen und leidenschaftlichen Menschen; er glaubt an ein besonderes ihm auferlegtes Geschick, an sein gutes oder schlechtes Glück, an seinen Stern; er folgt dessen Eingebungen, er bewahrt sie in seinem Bewußtsein auf ꝛc. Hat er Alles verloren, ist aller Credit bei Wucherern, Verwandten und Freunden erschöpft, so wird er nun schweigsam und das Leben ihm wahrhaft zur Last; denn für ihn war das Leben nur in der Welt und er, der sich dort nicht mehr den gewaltsamen Stürmen des Spiels hingeben kann, findet sich mitten im Strudel der Gesellschaft einsam und in seinem öden Herzen verlassen. Hat er nun dabei den Hang zum großen Leben, so führt ihn die Verzweiflung über seine Verluste und die Unmöglichkeit, sie wieder zu ersetzen früher oder später an eine entlegene Stelle, wo er sich den Tod gibt. *Und das Ende des Spielers ist die Krone der menschlichen Selbstsucht; er geht aus der Welt ohne Trauer, ohne Thränen, ohne Reue. Der Gedanke an Gott oder an ein zukünftiges Leben ist nie in ihm aufgestiegen*[1]) ꝛc. ꝛc.

Werfen wir einen Blick auf **das Laster des Geizes** und seine Psychologie. Der Geiz als der ein Individuum beherrschende fixe und unaustilgbare Gedanke betrachtet, ist ein aufreibendes Abnutzen, das dieses Individuum an sich selbst begeht, und seine Folgen stellen den menschlichen Egoismus in seiner ganzen Nacktheit dar. Wie jeder natürliche Hang, der entweder durch fehlerhafte Erziehung oder wie gewöhnlicher durch eine eigenthümliche Gehirnorganisation unbezähmbar (?) wird, drängt der Geiz alle andern Anlagen des Gemüthes und des Geistes zurück. Wer nur zu einem materiellen Thun und zu bloßer Anhäufung brauchbarer Dinge, ohne allen Willen sich ihrer zu bedienen geboren ist, der ist in seinem Gehirn verkrüppelt, der leidet an einer Monomanie und ist ein Menschenhasser seiner selbst. Ein solches Geschöpf hat einen schwachen Kopf, eine philosophische Reflexion über die Unbeständigkeit der Dinge bringt es nie zu Stande; es glaubt nur an eine zukünftige Armuth und opfert seine Gegenwart den Entbehrungen aller Art; endlich, es stirbt alle Tage ein wenig, während es für Andere die Mittel aufhäuft, von denen diese leben können. Der Geizige hat kein Herz, er ist schwach und doch gefühllos, er kann sein Thun gerechtfertigt finden und setzt bei Anderen kein Gewissen voraus; er glaubt weder an Eide, noch an ein gegebenes Wort. — Der reiche Geizige zumal, der etwas

---

[1]) Ein Spieler gab unserem Arzte gegenüber auf seinem Krankenbette die Definition: „Ein Spieler ist der leibhaftige Teufel; er hat weder Seele noch Herz; Karten und Gold, das ist der Kreis, in welchem er handelt, denkt und sich bewegt." Lauvergne (I. 200 ff.) schildert das Ende verschiedener Spieler ꝛc. Die *Lotterie* lieferte auch viele Spieler und Spielerinnen; Freunde, Weib und Kind, Eltern bringen selten den Spieler auf eine sittliche Bahn; zu den Spielern gehören der Todesart nach auch die *Wucherer*, cf. obiges Werk I. 211 ff.

Studien betrieben, ist eine Plage für die Gesellschaft; er richtet die Familien zu Grunde, wenn er einen Beruf treibt, dessen Leistungen bezahlt werden; da ist seine Gewinnsucht unersättlich, er träumt von Millionen, die er erwerben will. Ist er Notar, so nimmt die Schreiberei kein Ende; ist er Bevollmächtigter in einer Sache, so betreibt er sie nur nach dem Gewinn, den sie abwirft; als Advokat übernimmt er den ungerechtesten Prozeß, als Arzt dehnt er die Behandlung in die Länge, als Geistlicher jagt er nach fetteren Pfründen und lebt vom Schweiße seiner Untergebenen.

Ein Jahrhundert, welches das goldene Kalb anbetet, muß solche Charaktere üppig hervortreiben. Habsucht in allen Gestalten ist die Losung, nach welcher die Emporkömmlinge aller Art vor allen Mächten der Erde tanzen. Aber sie ist dann nicht mehr die Leidenschaft des armen Schluckers, sondern die Unzucht der Seele, die begierig jede Schande in sich frißt und um ihr Ziel zu erjagen, wie jene freche Dirne jede Gestalt und jede Stellung annimmt. Das Reden dieser Geldjäger ist ein Echo von unmoralischen Büchern und Gebeten[1]). Wir wollen nicht weiter sprechen, und nun die Todesstunde des Geizigen kurz in's Auge fassen.

In seiner beständigen Beschäftigung mit den Dingen der Gegenwart, merkt der Geizige nicht und will es nicht anerkennen, daß er nur noch wenige Tage zu leben hat, und daß er besser thäte, für seine Seele zu sorgen, wie es ein gesunder Sinn so vielen Andern vor ihm geboten hat. Er würde vielleicht dieser inneren Stimme gehorchen, aber bekennen, daß man dem Tode nahe sei, sein vergangenes Leben überschauen, sich zur Ewigkeit vorbereiten, das erfordert eine gänzliche Umwandlung und diese ist von einem Menschen nicht zu erwarten, der bei vollem Bewußtsein auf dem Sterbebette nichts im Herzen hat, als den Brennpunkt seiner einzigen Leidenschaft. Wenn also der Geizige auch an einen Gott glaubt, so steht er doch außerhalb des Christenthums, welches durch und durch Hingebung und Demuth ist, und der Geistliche findet nicht eher Zutritt, als zu dem bewußtlosen Sterbenden, der im Delirium oder Todesröcheln liegt. Menschen mit selbstsüchtigen und bloß auf's Materielle gerichteten Leidenschaften sind die letzten, die sich zu einem reuevollen Bekenntniß verstehen, daher sterben Wucherer und erklärte Geizhälse ohne alle jene vielbedeutenden Ceremonien, welche nur fromme, feurige, dem Himmel zugewandte Seelen verlangen und begreifen. Wie kommt nun der Geizige und der Wucherer zu diesem Zeichen des Fluches? Sie lebten ohne Liebe und Sehnsucht für das, was ihnen einmal nicht eigen war und sie sterben ohne Glaube an das, was nur durch thätige Liebe und Erbarmen gelernt wird. So erklärt sich der scheinbar unerwartete Tod derer, die nie etwas geliebt haben. *Ja der Geizige hat nie Gott geliebt noch seine Seele, darum ist ihm Gott und Unsterblichkeit etwas Gleichgiltiges im Tode*, er möchte hier fortleben mit seinem Gelde.

---

[1]) Lauvergne I. 224 ff.

Der Selbstmord.

Es gibt gewaltsame und tragische Todesfälle, die den gewöhnlichen Menschen in Erstaunen setzen und ihm ganz unbegreiflich bleiben; für den Philosophen aber werden sie ein Gegenstand seiner sorgfältigen Forschung und bieten ihm wichtige Aufschlüsse für seine Betrachtung des Menschen dar. Ich meine die Selbstmorde, die gegenwärtig so häufig sind und schon junge Leute, in denen verderbliche Lehren den Keim der Sittlichkeit und des Glaubens an die Zukunft vernichtet haben, dem Leben entführen. Die wir kannten, bemerkt Lauvergne (I. 244) als thörichte Verschwender des Lebens, als Vergeuder ihrer Geisteskräfte in schändlichen Ausschweifungen, und zuletzt als die verzweifelnden Schwächlinge, die sich eine Kugel durch den Kopf jagen, alle diese waren ihre eigenen Herren geworden in dem noch unreifen Alter, wo die Freiheit des Thuns und Lassens nur zu oft zum Sclaven aller Leidenschaften und Laster macht. Je länger die Kindheit unter den Flügeln älterer Verwandten und Lehrer dauert, desto mehr gewöhnt sich der Sinn des jungen Menschen an die Gebote der Ordnung, der Klugheit und Vorsicht. Nicht das Wissen macht den Familienvater und den guten Bürger; dieses Wissen hält nicht Stand und ist nur eine Schwelgerei des Geistes; sondern die natürlichen und allgemein faßlichen Einsichten des einfachen, gesunden Menschenverstandes. Wer mit einer lebhaften herumschweifenden und ziellosen Einbildungskraft geboren ist, welcher Eltern und Lehrer kein Maß und keine Beschränkung auferlegen, in dessen Gehirn wird fast unfehlbar irgend eine Thorheit sich festnisten, die sehr bald die Oberherrschaft gewinnt und ihre unüberlegten und flüchtigen Einfälle dem ganzen Leben aufdringt.

So ist es der Fall mit den meisten jungen Leuten, denen das Zerrinnen ihrer Täuschungen, herbeigeführt durch die Maßlosigkeit ihrer Vorstellungen und Erwartungen, schon früh nur den Selbstmord als einzigen Ausweg übrig ließ. Alle haben die Keime ihrer Geistesfähigkeiten auf einen dürren Boden gestreut, wo sie keine Frucht erziehen konnten, alle haben den Becher des Lebens schnell hinuntergestürzt und als sie ihn in ihrer Verblendung bis auf die Hefe geleert hatten, sank ihnen der Muth; ihr ohnehin schon unkräftiger Wille konnte es nicht über sich gewinnen, das Dasein fortzusetzen — es sind meist sogenannte lustige Schelme und verzogene Kinder... die zu bald ihre „eigenen Herren" spielen und wenn sie wirklich solche sind, ihre Rolle schlecht ausfüllen.

Denken wir uns nun einen Jüngling, der etwa in die Hauptstadt eilt, auf die Universität. Jetzt ist er frei! Was thut er hier? Das ist leicht errathen: er verpufft das Leben in der heißen betäubenden Atmosphäre des Theaters, der Bordelle, der lustigen Freunde. Dann kommen die Schulden, die Gaunereien, die heimlichen Krankheiten und bringen ihn physisch und moralisch herunter; er wird düster und hat Langeweile; er liebt das Ver-

gnügen und das Vergnügen reibt ihn auf; ein junger Greis, wird er von dem Gefühl seiner Ohnmacht gepeinigt — er ist voll Weltschmerz, voll Eckel vor der Welt; er sieht das Leben, wie es doch eigentlich ist; der Enttäuschte! Alles hat er gekostet und Alles ist ihm zum Schlimmen ausgeschlagen, „es war also wirklich nicht der Mühe werth, auf die Welt zu kommen, um darin so unglücklich zu leben". Daß er nun lebensmüde ist, gehört mit zu den Folgen einer Erziehung, welche die Periode der jugendlichen Anstrengungen und Leistungen übersprungen hat und die noch grüne Frucht mit Gewalt reifen wollte. Nur zu sehr wird es vergessen, daß das Gehirn erst im **zwanzigsten** Jahre vollkommen ausgebildet ist; erst dann also sollte man daran denken, **die Kinderzucht** zu beendigen und den künftigen Mann sich selbst und seinem Berufe zu überlassen.

Der Gedanke an den Selbstmord setzt eine Verwirrung des Geistes voraus, die nicht leicht zu besiegen ist. Für den Anfang und somit für das zuletzt vollständige Eintreten einer solchen Verwirrung des Geistes ist aber das betreffende Individuum, soferne nicht physische Einflüsse der Grund sind, selbst moralisch verantwortlich. Wo der schreckliche Gedanke zur Selbstentleibung in jungen Gemüthern auftaucht, die mit dem, was sie besitzen, vollkommen zufrieden sein könnten, da darf man sicher sein, daß sie an einem schwer heilbaren moralischen Uebel leiden. Die Seele ist ein harmonisches Instrument; frühreife Leidenschaften zerren gewaltsam an seinen Saiten, und wenn sie zerreißen, so zerbricht der verzweifelnde Künstler den unnütz gewordenen Körper. Das ist die ganze Geschichte des Selbstmords junger Leute. — Alle heftigen Leidenschaften der Jugend zählen ihre Opfer. Wehe dem, der nicht, da es noch Zeit war, manchmal Zaum und Gebiß gefühlt hat, die ihm seine natürlichen Erzieher anlegten, der nicht den bitteren Kelch der anstrengenden Arbeit gekostet und sein künftiges Leben auf die einfachen Grundlagen des schlichten Menschenverstandes erbaut hat[1]).

Die allgemeinen Ursachen des Selbstmordes können wir ferner dahin angeben: Der Lebensüberdruß und die Geistesverwirrung, die sich auf Geistesleerheit reduziren lassen; die ihrerseits ihre Quelle hat in Leugnung und gänzlichem Vergessen der Religion, Verachtung ihrer Formen, in der blinden Annahme der hohlen Lehre des Materialismus, der die Bestimmung des Menschen derjenigen des Thieres gleichsetzt und nur Natürliches sieht. Ein Mensch, der an nichts Uebersinnliches glaubt, mag seine Seele nähren, womit er will, mit eitler und stolzer Wissenschaft oder mit den sinnlichen

[1]) Mit der Bemerkung Lauvergne's (I. 248), daß Einzelne den Keim von Lebensüberdruß fast schon von Geburt an sich tragen, sind wir nicht einverstanden, wir halten vielmehr dafür, daß in allen Menschen die Lust zum Leben und der Erhaltungstrieb die ursprünglichen angebornen Triebe sind.

Vergnügen dieser Welt; sehr bald wird sie diese Nahrung satt haben, die überladet, ohne den angebornen Geschmack zu befriedigen. Früher oder später, nachdem er die materielle Welt ausgekostet, bricht er hinfällig und über alles Vergängliche enttäuscht zusammen und sehnt sich nach — Vernichtung. Da thut er das erste Gelübde des Selbstmordes; er erneuert es noch oft, bis endlich der Tag kommt, wo er, in einem Anfalle von Verzweiflung über die tausend scharfen Dornen des Lebens, es erfüllt unter Umständen, die die Menge in Erstaunen setzen[1]).

Atheistische Philosopheme thun das Meiste zu dieser Verwilderung der Generationen, die auf sie horchen. Erst wird der Glaube an Gott und der religiöse Sinn zerstört oder für überflüssig erklärt; der Schüler nennt sich einen Philosophen, d. h. er läßt sich in der Welt gehen, wohin ihn seine Leidenschaften treiben. Leeren Aberglauben und Furcht vor der Hölle hat er allerdings nicht, aber einen festen Haltpunkt findet und hat er in seiner leeren Seele auch nicht! Unter solchen Umständen ist es gar nichts Außerordentliches, daß in einem Augenblick, wie er unvermeidlich kommen muß, wo der Mensch ohne den Glauben an Gott und an ein künftiges Leben auch vom letzten Reste seiner Vernunft verlassen wird, daß er da einen Ausweg sucht, um der Verzweiflung zu entrinnen und daß er ihn nur im Tode findet.

Es gibt verschiedene Classen von Selbstmördern und verschiedene Ursachen, aus denen diese That hervorgehen kann; einige derselben verdienen Mitleid und können einigermaßen (an sich) entschuldigt werden, wie z. B. junge Leute, die durch Erziehung ꝛc. dahingekommen sind; solche aber, die ihren Charakter durch gemeine Verbrechen, wie Unterschlagung, Diebstahl ꝛc. beschmutzt haben, wird Jedermann verachten; für jedwelchen Selbstmord aber entschuldigende Gründe vorbringen wollen verräth Mangel an Moralität und Gerechtigkeitssinn. Lauvergne erzählt (I. 261) von einem Gelehrten, der unter den glücklichsten Verhältnissen mit seiner Familie — kaltblütig sich ein Rasirmesser in die Brust stieß und in Folge dessen nach drei Tagen unter Zurückweisung religiöser Tröstungen ganz mit Bewußtsein starb.... Die Aerzte, weil sie doch für Alles etwas wissen, erklärten sich für eine chronische Aufhebung der moralischen Freiheit, behaupteten, daß der Spleen aus einer erblichen Melancholie, einer organischen Krankheit, einem tiefen Kummer, einem Verlust, kurz aus Allem hervorgehen könne, wodurch eine schwache Urtheilskraft und ein unentschiedener Charakter in Verwirrung gerathen müsse. Wir halten dafür, das Alles kann man in Irrenhäusern bestättigt finden, aber die Personen, mit denen wir es hier zu thun haben, sind gewiß unter allen Menschen diejenigen, die in kritischen Augenblicken den besonnensten Muth und das schärfste folgerechteste Denken entwickelt

---

[1]) Beispiele bei Lauvergne I. 251 ff.

hatten; jener Gelehrte war etwa Materialist — oder ein Anhänger Zeno's? oder er meinte in das ewige Nichts einzugehen?

Gewisse starke Geister, die Gott und die Unsterblichkeit der Seele lästern, ergreift die Manie des Selbstmordes erst, wenn ihre abgestumpften Sinne ihnen das Absterben einer Thätigkeit bezeugen, durch welche sie noch am Leben hingen. Bei dem Einen ist es der Magen, der nichts mehr verlangt und nichts mehr verdaut, bei Anderen die Kraft, die ihnen bei der Bettgenossinn versagt, und noch Andere denken wegen noch viel geringfügigerer Ursachen an den Tod[1]). Bedenkt man nun, daß solche Entschließungen in Köpfen aufsteigen, welche die Tiefen der Wissenschaft durchwühlt haben, so fragt man mit Schaudern, was man denn glauben, was verehren soll? und ob der einfache Glaube an das Wort des Priesters, der uns von einer Fortdauer jenseits des Grabes erzählt, nicht am Ende dem Steine der Weisen, den die Philosophen und der Hochmuth suchen, unendlich vorzuziehen sei?

Die Geschichte der Ursachen des Selbstmordes ist endlos: Krankheiten des Leibes, Geistesleerheit, Freigeisterei, falsche Ruhmsucht, falsche Scham ob verübter Verbrechen, Muth ohne Glück, unglückliche Liebe, Noth und Elend, religiöser Fanatismus, Lypemanie, eine fixe Idee von Ehre (Duell) — sind die gewöhnlichen Ursachen des Selbstmords, obenan unter diesen Ursachen steht die Umwandlung des sittlichen Menschen in den Sclaven einer Leidenschaft — der Mangel an Glaube an einen Gott und an die Unsterblichkeit der Seele! —

Zum Schlusse dieser Betrachtungen wollen wir, wenn auch aphoristisch, in kurzen Zügen die Todesstunde verschiedener Menschenclassen charakterisiren.

Den **Tod der Gerechten**, den Tod eines wahren Christen und Gläubigen, den wünschenswerthesten von allen Todesarten sterben gewöhnlich Leute auf dem Lande und in kleinen abgelegenen Städten oder Märkten; hier wohnen noch Menschen von altem Schrot und Korn; wenigbegüterte Grundeigenthümer, niedere Gewerbtreibende sind meistentheils wackere Leute, welche durch keinerlei Revolution in ihrer hergebrachten Lebens- und Glaubensweise erschüttert werden; der Glaube an Unsterblichkeit steht bei ihnen fest im Leben wie im Tode!

Menschen von nur mäßigem Verstande, die aber die Gewinnsucht quält, leiden und sterben über Verlusten oder Sorgen in ihren Geschäften, wenn sie diese einer Krankheit wegen nicht haben fortführen können. Sie befinden sich alsdann in einer wahren Gemüthskrankheit, in einer selbstverschuldeten, die solche Personen für das Vergessen auf das bessere Jenseits verantwortlich macht. — Wer in bescheidenen, aber glücklichen Verhältnissen

[1]) Ein Studirter, 28 Jahre alt, der schon längst den „Aberglauben" der Kirche von sich geworfen, stürzte sich in einen Abgrund, weil er keine Kraft mehr für die Lust und keinen Havannatabak (wegen des Krieges) für seine Pfeife mehr erlangen konnte. Lauvergne I. 266.

aufgewachsen ist, und in sich die Grundsätze der Humanität und Religion unverändert aufrecht erhalten hat, stirbt mit Fassung und empfängt den Tod mit Ruhe und Würde. So erzählt Lauvergne (II. 123) von einem reichen Rentier: M.. leidet an Magenverhärtung, merkt aber sein nahes Ende nicht eher als bis jede Hoffnung für ihn selbst verschwunden ist. Nun bedenkt er seine Seele, und zwanzig Tage lang beschäftigt er sich mit nichts Anderem als mit Gott und dem zukünftigen Leben. „Wenn ich denn sterben muß, so muß ich mich auch zu dieser letzten Reise rüsten, wie meine Väter es mich gelehrt haben. Gleichen wir doch hierin alle dem Schiffer auf dem Ocean, der, bevor er absegelt, sein Fahrzeug mit Allem beladet, was er auf solch' gefährlicher Fahrt braucht ꝛc. ꝛc." So glitt er allmählig dem Tod in die Arme, ohne nur einen Tag darüber seine häuslichen Angelegenheiten außer Acht zu lassen. Mit seinem Beichtvater verkehrte er wie mit einem Freunde. Endlich starb er voll vom Bewußtsein seiner Unsterblichkeit. Sein letztes Wort an seine Nichte gerichtet war: „Vergiß die Armen nicht!" — Diese Weise zu sterben, welche vielen Wohlhabenden eigen ist, beweist, daß der Reichthum nicht immer die Unsterblichkeitsidee in einem Menschen gerade ersticken müsse. — Viele sterben, um auf eine andere Classe von Menschen überzugehen, nach dem Buchstaben der kirchlichen Vorschriften. Dieß ist für untergeordnete, selbstsüchtige und immer nur nach Spekulationen aussehende Geister eine eingelernte Rolle, aus der man nicht auf einen moralischen Charakter schließen darf; es ist eine eigennützige Lüge, die sich die Seele selbst vormacht, wenn es in bedenklichen Stunden den Anschein hat, daß der Tod eintreten könnte. Bei solchen ist die Unsterblichkeitsidee nicht, wie bei wahren Christen, die Frucht voller Ueberzeugung, sondern mehr äußerlich angenommen[1]).

---

[1]) Beispiel bei Lauvergne II. 125 ff.: „M... hat in seiner Jugend Religionsunterricht genossen, der ihm auch im Gedächtniß geblieben ist. Mit 20 Jahren tritt er in ein Geschäft, welches äußerste Klugheit und die schlaue Gewandtheit des Fuchses, mit dem sein Aussehen und Benehmen auch eine auffallende Aehnlichkeit hat, erfordert; und sein großer Geiz ebenso wie seine Geschäftskenntniß bringen ihn in Ruf. Im 30. Jahre befällt ihn eine schwere Krankheit und er denkt sogleich an seinen Tod. Kaltblütig ordnet er seine Angelegenheiten und läßt dann den Beichtvater rufen; er communicirt „der Vorsicht wegen", wie er sagt. Aber die Sorgfalt berühmter Aerzte, die er rufen zu lassen nicht versäumt hat, stellt ihn wieder her; nach vier Wochen ist er gesund. Darauf nimmt er seine Geschäfte wieder vor und von jetzt an wird seine gierige Habsucht, auch eine Anrüchigkeit in Betreff seiner Ehrlichkeit in Geschäften zum Gegenstande des allgemeinen Gesprächs. Gleichwohl geht er jeden Sonntag in die Messe und ladet den Geistlichen zu Tische, und wenn er auf seinen Wegen zu Schuldnern, die er mahnen will, oder zu Sachwaltern, an einer von Andächtigen erfüllten Kirche vorüber kommt, tritt er ein, wirft sich auf die Kniee nieder und nimmt seinen Theil Segen mit. Im 38. Jahre wird er zum zweiten Male krank, und obgleich nicht sehr gefährlich, hält er doch mit seinem Gewissen Rechnung, empfängt die Wegzehrung mit einer Art von Aufsehen, vertraut aber auch zugleich der Kunst der Aerzte, die ihn nochmals durchbringen.

Wo ein einziger Gedanke oder eine einzige Leidenschaft den Menschen sein ganzes Leben hindurch beherrscht, da behält sie auch in den letzten Stunden ihre volle Macht über ihn. Die Seele kostet noch ein letztes Mal von den Früchten, mit denen sie sich immer ernährt hat — das Bewußtsein seliger Fortdauer ist bei solchen getrübt und größtentheils unterdrückt [1]).

Den **Tod der Atheisten** wollen wir nicht näher in's Auge fassen, da er für unseren Gegenstand eigentlich kein Material liefert; bei diesen Leuten ist schon zu ihren Lebzeiten kein Funke Unsterblichkeitsglaube dagewesen, es kann sich somit im Tode auch nichts reflektiren; es sei denn, daß sie sich bekehren. —

Die verschiedenen liberalen Berufsarten haben, je nach dem Geiste, in welchem sie betrieben werden, einen eigenthümlich bestimmenden Einfluß auf die letzten Stunden und den Tod. Vor Allem aber übt die **Medicin,** die es mit dem Menschen in so vielerlei Lagen und Zuständen

---

Verachtet von Allen, die ihn kennen, wird er jetzt mehr als jemals hart und unbarmherzig. Er kauft, er verkauft, er vergrößert seine Capitale auf jegliche, auch die unredlichste Weise, aber zugleich noch mehr Heuchler geworden als früher, stellt er sich in allen Dingen als ein gottseliger Mann an. Im 52. Jahre packt ihn endlich der Tod, um ihn nicht wieder los zu lassen. Er stirbt als Reuiger, mit allen heiligen Dingen wohl versehen, und verflucht von Allen, die mit ihm zu thun hatten. Sein Testament krönt das Ganze; unrecht erworbenes Gut gibt er zurück, die Wucherverschreibungen hat er vernichtet, Messen gestiftet für die Ruhe seiner Seele und alle Armen werden seine Kinder. — Zu dieser Classe von Menschen gehören Unzählige — und dieser Art von **Selbsttäuschung** verfallen Tausende in der Todesstunde.

[1]) Wir können nicht umhin, auch hiefür aus Lauvergne's Werk (II. 128 ff.) ein charakteristisches Beispiel anzuführen, die Menschen, die zu dieser Classe gehören, sind Legion: „Ein Gewerbtreibender der unteren Classe hatte fünfzig Jahre lang seinem unwiderstehlichen Hange zur Liederlichkeit gefröhnt. Er war mit Allem ausgestattet, was den Menschen beliebt macht, und wirklich hatte er nur ein Laster, seine Ausschweifungen im Umgange mit dem anderen Geschlecht. Sehr jung selbstständig geworden hatte er sich viermal nach einander verheirathet, hatte auch mehrere Kinder, die ihn herzlich liebten. Aber seine Satyrgestalt und sein ungeheurer Hinterkopf verriethen seinen herrschenden Hang; übrigens war er sogar nicht ohne Religion, im Geschäft galt er für rechtlich und uneigennützig. — Noch als er schon alt und geistesstumpf war, verließen ihn seine geilen Begierden nicht und er sprach manchmal davon wie ein hungriger Schmecker, der zum Fasten verurtheilt ist. Von einer langwierigen Krankheit befallen, sprach er mit der größten Kälte und empörender Gleichgültigkeit über seinen bevorstehenden Tod; er bedauerte dabei weiter nichts als daß ihn keine Houris erwarteten und hätte gewünscht, daß Muhamed's Lehre in diesem Punkte einen Artikel unserer Religion ausmachte. Er starb endlich und trotz aller frommen Handlungen, die er vorschriftsmäßig beging, konnte er doch noch im Sterben die üppigen Gedanken nicht los werden. Siehe! Ein Sterbender, dessen Seele sich nur an wollüstigen Einbildungen weidet! Und dabei war er sich bewußt, wie sehr er sich versündigte, denn mitten in der von jenen unzüchtigen Phantasien berührten fieberhaften Erschütterung rief er mit zitternden Lippen: „Mein Gott, vergib mir, ich weiß, daß ich mich vergehe; o welche Lust — ich schäme mich; ich weiß, daß ich Strafe verdiene, aber ich bin und bleibe der fleischliche Mensch! — So ging es fort bis zum Tode, der eine Stunde darauf erfolgte."

zu thun hat, die meiste Herrschaft auf die letzte moralische Verfassung ihrer Jünger, wenn sie sich ihr mit Talent und aufrichtiger Ueberzeugung gewidmet haben. Bei Aerzten, die den menschlichen Organismus eifrig studirt haben, bemerkt Lauvergne (II. 135), richtet sich die Art, wie sie sich als Sterbende benehmen, gar sehr nach ihrer Ansicht vom Grunde des Lebens. Manche sehen z. B. in der Thätigkeit des Gehirns nur einen Secretionsprozeß. Das Gehirn secernirt, behaupten sie, Gedanken, wie die Leber Galle secernirt. Hört jene Funktion auf, so tritt absoluter Tod ein. Bei einem solchen System ist es unmöglich, daß sich der Geist unter der Leitung des Spiritualismus aus der engen Sphäre der positiven Thatsachen befreien kann. Vernunft und Glaube, weit entfernt, sich einander gegenseitig zu erleuchten, sind hier im härtesten Widerstreit, und dieser Zwiespalt, der nicht einmal bloßer Skepticismus ist, hat die gefährlichste Philosophie der modernen Gesellschaft erzeugt. Die Verhärtetsten aus dieser Schule sind die, welche die lediglich auf Beobachtung gegründete Anatomie studirt haben, ohne zur höheren Physiologie fortzuschreiten; die vielseitig gebildeten Einseitigen! Für sie ist der bewunderungswürdige Mechanismus des menschlichen Körpers ein Stückchen Universum, wo jedes Ding seine rechte Stelle einnimmt, und dessen Einrichtung man nur als gegebene Thatsache auffassen kann. Wir haben diese Auffassung bei der Kritik des Materialismus auf ihren Unwerth zurückgeführt und bedauern die Leerheit des Verstandes, die sich hier kundgibt. Welche Armseligkeit zeigt sich in den Worten jenes sterbenden Arztes, welcher sagte (Lauvergne II. 136): „In vier Tagen werde ich meine Seele fahren lassen, denn was ist denn das Leben weiter, als ein eingeschlossenes Gas, das in der Stunde des Todes entweicht?" — Welch' ein entsetzlicher Mangel an Logik und Nachdenken gibt sich da kund! So sterben die meisten Mediciner ohne Glaube an Unsterblichkeit, für Anatomie hatten sie auf der Universität Zeit, für Philosophie und Geschichte ꝛc. aber kein Semester.

Wie die Atheisten und Materialisten, so haben eigentlich auch die **Pantheisten** nicht mitzureden in der Lehre von der Unsterblichkeit, aber wir müssen doch auf diese Classe von Menschen zu sprechen kommen, weil ihre Todesstunde gewöhnlich etwas Besonderes hat, wie ihre Ansicht von der Fortdauer eine eigenthümliche ist. Es gibt Naturforscher, Naturfreunde, besonders eine Classe Aerzte, denen ihre physiologischen Betrachtungen eine Wahrheit ersten Ranges gelehrt haben, nämlich, daß es eine erste, ewige, unerfaßliche und nicht nachzuweisende Ursache gebe, die sich in's Unendliche vervielfältigt, und sich im Gräschen, das die Erde durchbricht, indem es seinen Halm zum Himmel emporrichtet bis zu den Himmelskörpern, die ihre Bahn durch den Aether verfolgen, offenbart. Sie haben den religiösen Gedanken des alten Aegyptens, sie beten das Wesen Gottes an überall, wo sie es gegenwärtig finden, d. h. allenthalben[1]). Das ist mit Einem Wort

[1]) Ein philanthropischer Arzt und leidenschaftlicher Naturfreund schrieb einmal seinem Freunde: „Ich verehre ein höchstes Wesen in Allem, was ich auf der

der bestehende stolze Pantheismus, der selbst aus den heiligen Büchern seine Beweisgründe zu entnehmen sich getraut. Die altgewordene und abgelebte Gesellschaft läßt ihn sich sehr gern gefallen, denn wo Geist und Sinn nur Incarnationen sind, und wo die Seele durch ein irdisches Eden hindurchgeht, um dann ohne Weiteres in den Himmel zu gelangen, da hat man einen Glauben, bei dem ein weichliches Volk sehr wohl bestehen kann; da muß man ein Auskunftsmittel bieten, das zwischen Vernichtung und Leben stehen bleibt, um sowohl die Sinnlichkeit der Neigungen als die Ahnung einer höheren Bestimmung mit einander verträglich zu machen.

Alle Anhänger dieses hohlen Pantheismus sind übrigens eigentlich weiter nichts als leidenschaftliche und selbstsüchtige Anbeter ihrer selbst und gehen mit einem ungeheuren Hochmuth aus der Welt — verschwimmen im „All", wenn sie nicht zuletzt ihre Stärke verlieren; denn wir wissen, daß Manche ihren Ueberzeugungen in der Todesstunde nicht treu blieben, daß z. B. Buffon und Voltaire sich als Bußfertige vor einem Priester bekannt haben, daß Diderot, welcher Gott in seinen Schriften verlästerte, zuletzt seine Tochter im Katechismus unterrichtete, daß die Terroristen von 1793 zum größten Theil in der Kapuze gestorben sind.

Wie nun die religiöse oder philosophische Richtung, die ein Mensch während seines Lebens hegt, auf seine Sterbestunde und auf das Bewußtsein von Unsterblichkeit einen wesentlichen Einfluß ausübt, so ist dieß auch der Fall von Seite des Berufes, den wir in diesem Dasein ausüben. Anders stirbt der Priester, anders der Beamte, anders der Staatsmann, anders der Mann aus dem Volke, anders der Arzt, anders der Soldat, anders der Matrose, anders der Geschäftsmann. Wir können uns aber hier in eine nähere Schilderung nicht einlassen, sondern verweisen einfach auf das bereits wiederholt citirte Werk. Da der Tod nicht bloß das Ende und der Abschluß unseres (sittlichen) Lebens, sondern auch der Anfangspunkt eines neuen höheren Lebens ist, so wollen wir jetzt schon einen flüchtigen **Blick in's Jenseits** werfen, und wir können vom Standpunkt der Vernunft aus sagen, daß der Zustand im Jenseits wohl nicht für Alle der gleiche sein kann: Die ethische Richtung, welche die Einen und die Anderen hier verfolgten und mit der sie hinschieden, muß dort maßgebend sein. Nur

---

Erde mein nenne und was mir angenehm ist. Meine Frau, meine Kinder, die Blumen meines Gartens, mein Keller haben folglich den ersten Anspruch an meine aufrichtige Bewundrung. Was den betrifft, der mich mit seinen Gaben überhäuft, so bekümmere ich mich sehr wenig um ihn, bis er sich mir einmal auf eine unwiderlegliche Weise zeigt. Trotzdem glaube ich, daß er existirt und daß er errathen sein will wie jene Wohlthäter der Menschen, die sich denen verbergen, welche sie am meisten lieben. Es wird also vielleicht einmal ein Gott sein, Dank den Fortschritten der neuen Wissenschaften, und dann wollen wir in seinen steinernen Tempel gehen, um ihn näher zu sehen. Bis dahin finde ich meinen Tempel überall, besonders aber auf dem Gipfel eines hohen Berges, wo ich die Sonne auf- und untergehen sehen kann." Lauvergne II. 139.

die „im Herrn Entschlafenen" — „Die Seelen der Gerechten sind in Gottes Hand und es berührt sie keine Qual. Sie sind in den Augen der Thoren gestorben; ihr Hingang gilt für ein ihnen widerfahrenes Unglück und ihr Scheiden von uns für Untergang. Aber sie sind im Frieden." Sap. 3, 1. „Von nun an," spricht der Geist, „sollen sie ruhen von ihren Leiden, ihre Werke aber folgen ihnen nach." Apoc. 14, 13. Diese Darstellung der heiligen Schrift vom Zustande der abgeschiedenen Gerechten als einem Zustande der Ruhe und süßen Schlafes findet sich im Glauben der Völker (wie wir im II. Theil nachweisen werden), aber ebenso macht sich auch die Ansicht von der Ruhelosigkeit der unseligen Geister geltend — besonders in der vorchristlichen Zeit und selbst ein Plato redet von Schatten und Gestalten der Verstorbenen, die um die Gräber irren. Auch die alte deutsche Volkssage ist voll von „Geistergeschichten" (cf. J. Grimm Mythol.). — Es wäre sehr einfach und in manchen Fällen recht wünschenswerth, sagt Daumer (Geisterr. I. 113), wenn nach dem Tode, wie man zu sagen pflegt, Alles aus wäre. Man kann es sich so vorstellen, man kann es meinen, glauben, behaupten, aber beweisen und außer Zweifel setzen läßt es sich nicht, es treten einem reinen Vernichtungsglauben sogar die gewichtvollsten und überzeugendsten Gründe entgegen. Und wiederum wäre es sehr einfach, wenn drüben im Jenseits Alles dieselbe Gestalt hätte, wenn Alle im Tode dasselbe Schicksal hätten; sehr schön, wenn Alle sofort sich in höhere Sphären emporschwängen, in einem Meere von Licht, Glück und Wonne schwämmen. Wahrscheinlich aber ist es nicht, es ist vielmehr das Allerunglaublichste, was sich denken läßt. Wie sollte die ungeheure Differenz der menschlichen Naturen, Charaktere, Culturstufen, Befähigungen, Neigungen und Richtungen im Tode so auf Einmal ausgeglichen sein?.. Da es unzählige Menschen gibt, die ihrer inneren Beschaffenheit nach weder dem einen noch dem andern der dortigen entgegengesetzten Zustände entschieden zugetheilt werden können, so wird sich uns das Geisterreich als ein zur Zeit noch sehr manichfaltiges präsentiren. Die Contraste, welche in dieser Beziehung hervortreten, sind allerdings sehr groß; es scheinen sich die hier obwaltenden Gegensätze noch viel extremer zu gestalten als in der lebenden Menschenwelt. Es gibt da allem Anscheine nach mehr Frieden und Seligkeit und mehr Unruhe und Qual, mehr himmlische Güte und mehr teuflische Bosheit, mehr Klarheit und Größe des Bewußtseins und mehr intellektuelle Dunkelheit und Armseligkeit, mehr Hoheit und Würde und mehr Gemeinheit und Pöbelhaftigkeit, mehr Kraft und Macht und mehr Schwäche und Ohnmacht als in der diesseitigen Region, wozu aber noch die manichfachen mehr auf diese oder jene Seite neigenden und an beiderlei Qualität und Befinden mehr oder weniger Theil nehmenden mittleren Gattungen und Charaktere kommen[1]). — Darum

[1]) cf. Schelling, Gespräch über den Zusammenhang der Natur mit der Geisterwelt. Band IX.

wird es gut sein, sich schon jetzt an die Worte Baader's (Tgb. 69) zu erinnern: Die Moral am Ende der Fabel unsers Lebens ist: „Selig sind, die eines reinen Herzens sind, denn sie werden Gott schauen."

Dritter Abschnitt.

Cap. I.

§. 1. Die Unsterblichkeitsidee im Allgemeinen.

Eine Unsterblichkeit im uneigentlichen Sinne, mit der sich Manche begnügen, ist das Fortleben eines Menschen im Andenken der Geschlechter und Jahrhunderte wegen hervorragender Eigenschaften des Charakters, wegen großer sittlicher oder intellektueller Befähigung, wegen außerordentlicher Leistungen im Gebiete des menschlichen Wissens und Könnens. Diese Art Unsterblichkeit, obgleich Naturanlagen zur Voraussetzung habend, beruht zunächst auf dem Verdienste des betreffenden „Unsterblichen". Daher singt Wieland in seinem „Herkules":

Soll dein Vaterland dich ehren,
Abeit' für sein Glück, für seinen Ruhm,
Soll Fama deinen Namen
Den Völkern und der Nachwelt nennen,
Verdien's um sie! Sei ein Wohlthäter
Der Menschheit, lebe, schwitze, blute
In ihrem Dienst! Was könnten dir die Menschen,
Die nichts von dir empfangen, schuldig sein? —

In verwandtem Sinne schreibt Göthe:

So wirkt mit Macht der edle Mann
Jahrhunderte auf seines Gleichen:
Denn was ein guter Mensch erreichen kann,
Ist nicht im engen Raum des Lebens zu erreichen.
D'rum lebt er auch nach seinem Tode fort,
Und ist so wirksam als er lebte;
Die gute That, das schöne Wort,
Es strebt unsterblich, wie er sterblich strebte.

Das Verlangen, unsterblich im Andenken der Menschen zu werden, ist ein ethisches — ist Antrieb zur Ausbildung und höheren Entwicklung vieler physischen sowohl, als auch sittlichen Anlagen im Menschen — und daher wohl zu rechtfertigen, aber es ist wohl zu bezweifeln, ob eine solche

Unsterblichkeit dem Menschengeiste wirklich genügen kann, und ob es richtig ist, was Fischer (Idee der Gottheit p. 133) sagt: „Der Geist ist nicht der Zeit nach, sondern durch die Wahrheit seines Wesens, durch die Idealität seines Willens und durch die Unendlichkeit seines Wissens unsterblich und ewig."

Unsterblichkeit im eigentlichen Sinn ist nur die persönliche Fortdauer. Diesen rein philosophischen Unsterblichkeitsbegriff bezeichnet Richter (I. 80), wenn er sagt: Der Glaube an persönliche Fortdauer enthält nur dieses, daß eine solche Fortdauer überhaupt ist und stattfindet, daß man sich aber aller Bestimmungen über die Beschaffenheit derselben enthalten müsse[1]). Dagegen hebt Wilmarshof[2]) als nicht unwesentlichen Mangel in allen bisherigen Schriften über Unsterblichkeit hervor, daß sich die Verfasser über die Art des Fortlebens theils gar nicht, theils in unzureichender und problematischer Weise ausgesprochen haben. Ohne hierüber zu einer haltbaren Annahme zu gelangen, kann aber der Glaube an die Fortdauer nicht hinreichend befestigt werden. Ist das Wo und Wie völlig unbestimmbar, so pflegt auch das Ob in Zweifel gezogen zu werden. Die Phantasie liefert kein Surrogat, welches dem gründlichen Nachdenken genügen könnte."

Neben der Auffassung der Unsterblichkeit als persönliche Fortdauer im Sinne der Theisten, da ja der Begriff von der Persönlichkeit Gottes mit dem von der Persönlichkeit des Menschen auf's engste zusammenhängt, zeigt sich uns als zweite Grundform der Unsterblichkeitsidee die pantheistische Auffassung, d. h. die Annahme einer Fortdauer des Menschen

---

[1]) Was Richter (ibid.) aus den Wörtern Fortdauer (Zeit) und stattfinden (Ort) bezüglich des Wie eruirt, ist zu naiv, als daß wir es berücksichtigen könnten; auch finden wir nicht, daß „einige und zwar die neueren theologischen und philosophischen Lehrer (v. 1833) der Kirche, die das Fortleben unmittelbar nach dem Tode beginnen lassen und damit ihre Lehre von den letzten Dingen abschließen, sich wesentlich von den anderen unterscheiden, welche über Mittelzustand, Auferstehung der Todten ꝛc. ihre Ansichten entwickeln, denn an Unsterblichkeit glauben beide, nur daß sich letztere außerdem bezüglich des Wie an positive Offenbarung halten. Endlich sehen wir nicht, daß der Begriff Unsterblichkeit durch den katholischen Glauben an Fegfeuer, Himmel und Hölle alterirt werde und erst nach dem Auferstehungstage sich eigentlich realisire; ein Forterisẗiren des Leibes als organisches belebtes Wesen nach dem Tode kann man ja auch nicht beweisen, ebensowenig wie es diejenigen können, die in die Fortdauer des Geistes allein die Unsterblichkeit setzen.

Richter meint (p. 82), „dadurch, daß das Fortleben wiederum in Raum und Zeit hineinversetzt ist, hört es auf, ein objektiv anderes und höheres zu sein, als das erste leibliche Leben auf Erden. Der Mensch, abermals an die Körperwelt gebunden, bedarf auch selbst eines Körpers, um in Raum und Zeit leben zu können, ja die temporellen und lokalen Beschränkungen des Jenseits bringen ihm von selbst einen Körper auf, alle übrige Seinsweise ist dem Nichts gleich; das sah man ein und gestand die Nothwendigkeit eines Leibes zu, weil ohne einen solchen nach der Annahme des Jenseits im zukünftigen Leben gar nicht fertig zu werden ist." — [2]) Das Jenseits, wissenschaftl. Vers. zur Lösung der Unsterblichkeitsfrage. Leipzig 1863. I. Vorr.

als Theil des Alls oder der Weltseele, wobei das eigentlich persönliche Element in den Hintergrund tritt. Wer die Seele als Theilwesen behandelt, alterirt die Unsterblichkeitsidee ebenso wie derjenige, welcher dieselbe aus den Begriffen der Unsichtbarkeit oder Untheilbarkeit des Geistes gewinnen will. „Im Selbstbewußtsein liegt der Anfang wie des Menschen so seiner Ideen und es kann sie vertreten. So gewiß als die Unsterblichkeit nur der Persönlichkeit zukommt, ist die Unsterblichkeit, die Fortdauer nach dem Tode eine persönliche [1])."

Die Unsterblichkeit als persönliche Fortdauer liegt auch allen Lehren von einem Mittelstande nach dem Tode (status medius s. III. Th.) zu Grunde, nämlich der Lehre von einem Reinigungsort oder Fegfeuer, von einer Vorhölle (limbus patrum, limbus puerorum oder infantum), von einem Seelenschlaf (*ψυχοπαννυχία*), von einem Schattenleben im Hades, sowie von einer Seelenwanderung (*μετεμψύχωσις, μετενσωμάτωσις*, transfiguratio) sei es in älterer oder neuerer Auffassung; auch die christliche Lehre von Himmel und Hölle nimmt eine persönliche Fortexistenz in jenen Zuständen an. Daher wird auch in den persönlichen Verkehr der Abgeschiedenen unter einander, sowie mit den Lebenden von Einigen der Glanzpunkt der Fortexistenz gesetzt. „Schon jetzt, sagt der Verfasser des ‚Büchleins vom Leben nach dem Tode' (p. 29), sind ja die Todten mit den Lebenden, wie die Lebenden selbst unter einander durch unzählige gemeinschaftliche Elemente verwachsen, aber erst, wenn der Tod den Knoten löst, den der Körper um die Seele jedes Lebenden zieht, wird das Bewußtsein dieser gemeinschaftlichen geistigen Momente in einander fließen. In gleich innige Gemeinschaft werden wir auch treten mit jenen großen Todten, die lange vor unserer Zeit die zweite Lebensstufe durchwandert (die Stufe der Entwicklung des geistigen Keimes) und an deren Beispiel und Lehre sich unser Geist gebildet. Wer hier ganz in Christus lebte, wird dort ganz in Christus sein." Zuweit gehen in dieser Beziehung diejenigen, welche die diesseitige persönliche Seinsweise und sogar die Aus- und Fortbildung der Person und ihrer individuellen Kräfte und Eigenschaften ohne weiteres in's Jenseits transferiren und so gar keinen Ruhe- und Ausgangspunkt für menschliches Streben und geistige Vervollkommnung finden. Diesen gegenüber bemerkt Blasche (p. 152), der aber dabei in verschiedene Irrthümer sich verwickelt: „Die Gebildeten sehen wohl ein, daß der Lebenszustand in der Ewigkeit als eine Bildung gedacht werden müsse, meinen aber, daß das ewige Leben selbst als ein ewiges Fortschreiten zu denken sei, da aus der Kenntniß der menschlichen Natur [2]) die Ueberzeugung hervorgeht, daß die Seligkeit einer stehenden Bildung von kurzer Dauer sein würde. Man meint daher, das ewige Leben bestehe in einer unendlichen Annäherung

[1]) Schmidt, Krit. 145. — [2]) Hier ist zu fragen: welche Natur? Die Natur, wie sie jetzt uns eigen ist, oder die im Jenseits? Nicht dasselbe folgt aus diesen verschiedenen Voraussetzungen.

an das vollkommene Urbild des Lebens, an die absolute Vollkommenheit Gottes, ohne die Möglichkeit, jenes Urbild je zu erreichen. Man läßt die abgeschiedenen Menschen in der Ewigkeit an Kenntnissen, an wissenschaftlicher Einsicht, an sittlicher Bildung des Charakters in's Unendliche wachsen, in diesem Wachsthum immer gottähnlicher werden, aber zugleich in unendlicher Entfernung von der Vollkommenheit Gottes bleiben [1]). Der Verfasser findet, daß diese Ansicht einen Widerspruch enthalte [2]) und daß andererseits aus ihr eine nie ausgleichende Gerechtigkeit, ja eine in's Unendliche fortwachsende Ungleichheit folgen würde. Denn, meint er, an ein Ziel, das in der Unendlichkeit liegt, oder absolut unerreichbar ist, kann keine Annäherung stattfinden. Ferner würden die Individuen, die Jahrtausende früher in's Jenseits gegangen und sich da fortgebildet hätten, einen ungeheuren sich nie ausgleichenden Vorsprung haben ꝛc. Zuletzt macht der Verfasser (p. 168) den Philosophen, die so fest an ihrer gegenwärtigen Individualität hängen, den Vorwurf, daß sie eben nur das empirische Ich kennen und von dem überempirischen, absoluten oder ewigen keine Ahnung haben; sie müssen also wohl mit ihrer armen Individualität Alles zu verlieren fürchten und müssen die Beibehaltung derselben im ewigen Leben fordern, wobei sie aber nicht bedenken, daß diese Forderung oder Hoffnung ein Selbstwiderspruch ist, daß sie der Natur des Endlichen widerspricht, indem das zeitliche Leben als solches, endlich nicht ewig ist oder unsterblich gemacht werden kann.

Jedenfalls stimmen wir aber dem Philosophen Fr. Baader bei, welcher bemerkt (Tagb. p. 71): Unsterblichkeit ohne Rückerinnerung ist ein ganz eitler und nichtiger Begriff. Unsterblichkeit im Sinne einer bloßen Transformation ist auch in gar nichts vom ewigen Tode unterschieden. In der That wir würden wenig von unserer jetzigen Persönlichkeit mit hinübernehmen, wenn uns nicht einmal die Erinnerung bliebe, soll uns ja nach allgemeiner Ansicht unser ganzer sittlicher Zustand (habitus), den wir uns durch unser Thun und Lassen hier selbst anerschaffen, in jene Welt begleiten. „Das ist die große Gerechtigkeit der Schöpfung, daß jeder sich die Bedingungen seines zukünftigen Seins selbst schafft. Die Handlungen werden dem Menschen nicht durch äußerliche Belohnungen oder Strafen vergolten, meint Mises, es gibt keinen Himmel und keine Hölle im gewöhnlichen Sinne der Christen, Juden und Heiden, wohin die Seele nach dem Tode käme; sie macht weder einen Sprung aufwärts, noch einen Fall abwärts, noch einen Stillstand; sie zerplatzt nicht, sie zerfließt nicht in das Allgemeine, sondern nachdem sie die große Stufenkrankheit, den Tod überstanden, entwickelt sie sich nach der unwandelbar jede spätere Stufe über dem Grunde der früheren aufbauenden Folgerechtigkeit der Natur auf der Erde ruhig weiter fort in

[1]) Bekanntlich lehrt das Christenthum ein solches Annähern an Gott im Laufe des diesseitigen Tugendlebens. — [2]) In der Mathematik findet sich aber etwas Analoges: die unendliche Annäherung des Polygons an den Kreis, ohne daß beide je zusammenfallen; dasselbe in der Asymptotenlehre.

einem und zu einem höheren Sein, und je nachdem der Mensch gut oder schlecht, edel oder gemein gehandelt, fleißig oder müßig gewesen, wird er im folgenden Leben einen gesunden oder kranken, einen schönen oder häßlichen, einen starken oder schwachen Organismus als sein Eigenthum finden und seine freie Thätigkeit in dieser Welt wird seine Stellung zu den andern Geistern, seinen Schicksalsweg, seine Talente und Anlagen für das weitere Fortschreiten in jener Welt bestimmen [1])."

Ganz anders faßt die Unsterblichkeit der materialistische Pantheismus, bei ihm ist von einer persönlichen, selbstbewußten Fortdauer keine Rede. Droßbach glaubt einen erhebenden, trostreichen Gedanken auszusprechen, wenn er sagt (p. 62): Ich bin ein wirkliches Etwas, ein Theil der Welt, der mitzählt, wenn man die Welt mustert, ein Kapital, das nie verloren geht, ein Stück Welt, das nie vernichtet werden kann, weil die Welt nicht zu Grunde gehen kann. Ich helfe die Welt mittragen, der mir zugemessene Theil der Natur ist mein Eigenthum, das mir ewig gewiß ist, ich bin eine Welt im Kleinen, mir können meine physischen und geistigen Kräfte ebensowenig entzogen werden als der Welt die ihrigen. Der Welt im Großen bleibt ihre Ausdehnung, ihre Intelligenz ewig, — auch mir [2])? Ich trete in den selbstbewußten Zustand, sobald die Verhältnisse es fordern, ich trete aus demselben, sobald diese Verhältnisse sich ändern, wie das Wasser zu Dampf und der Dampf wieder Wasser wird [3]). Mein selbstbewußtseinfähiger Lebenskeim stirbt nie, es gibt keinen Tod, nur Veränderung und die ist das Leben. Ein Bischen Lebenswärme und der Keim erwacht; hievon ist mein jetziges Leben ein Beweis und dieser Beweis gilt nicht nur ein einziges Mal, nur für dieses Leben, sondern für alle Zukunft. Meine Geburt ist ein Beweis für meine Wiedergeburt, die Naturgesetze, die mich in's bewußte Leben einmal zu berufen im Stande waren, sind es ewig im Stande. Es ist ein Naturgesetz: Die Liebe weckt die Todten auf; indem wir unsere Kinder zeugen, arbeiten wir an unserer eigenen Auferstehung [4]). Diese Art

---

[1]) Mises, Büchlein vom Leben nach dem Tode p. 11. — [2]) Aber dieß Alles ohne persönlichen, wirklichen Gott, denn Gott ist für Droßbach (p. 1.): die allmächtige, allvernünftige und allbewußte Centralkraft des Weltorganismus, der lebendige, den unendlichen Raum bewirkende, die ganze Natur beherrschende Centralpunkt, das eigentliche organische Ganze aller physischen und geistigen Kräfte. — [3]) Wie aus dem bloß unbewußten natürlichen ein selbstbewußtes Dasein der Individuen sich entwickeln könne, bleibt aber unerklärt und unerwiesen. — [4]) Dem Einwurf „kein Todter ist noch aus der Gruft gestiegen" begegnet er mit der Behauptung: So lange der Entwicklungsprozeß (der selbstbewußtseinfähigen Lebenskeime) noch währt, so lange kann die Erfahrung unserem gefundenen Resultate nicht als widersprechend entgegengehalten werden, es bleibt immer die Hoffnung, daß die Auferstehung des Fleisches sich realisire, ja auf anderen, längere Zeit schon bestehenden Weltkörpern kann schon längst (?) diese Auferstehung erfolgt und die Wahrheit derselben durch die Erfahrung thatsächlich bestätigt sein. Unser Weltkörper ist erst in zu kurzer Zeit, als daß sich jene Keime hätten entwickeln können (ibid.).

Unsterblichkeit gründet sich auf Droßbachs Begriff vom Universum; dieses ist für ihn der Inbegriff einer unendlichen Vielheit Gesetz- und Vernunftgemäß wirkender, sich entwickelnder Krafteinheiten. In dem Begriffe der Unendlichkeit, soweit wir (Droßbach) ihn fassen können, liegt es, daß fortwährend eine unendliche Menge von solchen Einheiten in der Entwicklung ihrer selbstbewußten Kraft in den verschiedensten Graden begriffen, und eine unendliche Menge fortwährend noch unentwickelt liegt und ihrer Entwicklung harrt. Die Unendlichkeit der Vielheit betrifft aber nur das unendliche Universum, nicht den endlichen und begrenzten Weltkörper, da es ein Natur- und Vernunftgesetz ist, daß ein endlicher Raum nur eine endliche Zahl von räumlichen Einheiten besitzen kann (individuelle Unsterblichkeit p. 64). Desgleichen bemerkt Droßbach (p. 65): Es muß Theile des Universums geben, in denen die selbstbewußtseinsfähigen Lebenskeime, Einheiten (Monaden?) noch gar nicht zum Selbstbewußtsein gekommen sind, andere Theile, in denen sie zum ersten Male in's Selbstbewußtsein treten, zu welcher unsere Erde gehört, und wieder andere, in denen sie zum zweiten, dritten ꝛc. Male in's Selbstbewußtsein getreten sind. Diese Auffassung ist eine ziemlich verbreitete und findet sich zumal bei neueren Philosophen. Wir werden später eingehender darüber handeln.

Aus dem Angeführten erhellt bereits, daß der Begriff der Unsterblichkeit mit anderen Begriffen in engster Beziehung steht, manche derselben zur Voraussetzung hat und sich nach denselben gestaltet, obwohl andererseits nicht zu läugnen ist, daß die Unsterblichkeitsfrage an und für sich gewissermaßen der Prüfstein eines jeden Systems ist in Absicht auf das, was es für die Erklärung der Welt und die Bedeutung des Menschen in ihr zu leisten vermag [1]).

Wie man ferner dahin gekommen ist, die Persönlichkeit Gottes in Zweifel zu ziehen und zu läugnen, so ist man andererseits weiter consequent gewesen, wenn man die persönliche Fortdauer des Menschen nach dem Tode auf dieselbe Weise behandelt hat [2]). Daher ist auch wiederum die Verbindung des Glaubens an die Unsterblichkeit der Seele mit dem Glauben an Gott bis in die neueste Zeit mehrfach von Theologen als Stütze des Glaubens an die persönliche Fortdauer des Menschen geltend gemacht worden [3]). Neben dem Begriff der Unsterblichkeit steht auch der Begriff des Todes, die Klarheit des einen muß auf den andern ein Licht werfen, aber sie sind gegenseitig gleich sehr durch einander bedingt, wie wir gesehen haben. So oft man daher die Unsterblichkeit ungenügend verstanden hat, ist auch der Tod unwahr vorgestellt worden [4]). Der Begriff des Todes hat ferner wiederum den des Lebens und den vom Ursprung der Seele, vom Verhält-

---

[1]) Beckers, Hub., Unsterblichkeitslehre Schellings p. 20. Im Dualismus der Alten z. B. findet die persönliche Fortdauer eigentlich keine Stelle. — [2]) Schmidt, Krit. des Bewußtseins p. 141. — [3]) Geiße p. 13. — [4]) In der Mythologie ist zumeist das Todtenreich Reich der Unsterblichkeit.

nisse des Leibes zum Geiste als Voraussetzung und construirt sich nach diesen Begriffen. Ob aus dem Selbstbewußtsein allein und endgiltig die Unsterblichkeitslehre abgeleitet werden könne, ist noch weiter zu untersuchen, jedenfalls ist es hier beizuziehen. Schmidt (Krit. d. Selbstbew. p. 121) meint, nur das Selbstbewußtsein könne uns über das Verhältniß des Geistes zur Natur wie über die Unsterblichkeit belehren und in letzterer Beziehung sei die Frage, wo und wie die menschliche Seele entstanden sei, als eine objektive ebenso überflüssig, wie zu beantworten unmöglich.

Die Unsterblichkeitslehre, besonders die christliche im Gegensatz zu der der Alten, welchen verschiedene Ideen unbekannt waren, bestimmt sich auch noch nach anderen Vorbegriffen, z. B. von der Bestimmung des Menschen, vom Ursprung des Bösen und den Folgen desselben, von der Freiheit und Vorherbestimmung, von der Gnade und vom Gnadenmaß, woran sich dann die in's Einzelne gehenden Erklärungen über das Schicksal nach dem Tode knüpfen müssen [1]). Um also zu einem klaren Unsterblichkeitsbegriff zu gelangen, war es nothwendig, an eine genaue Prüfung der verwandten Begriffe zu gehen.

§. 2. Ursprung der Unsterblichkeitsidee.

Was den Wunsch nach unendlicher Fortdauer betrifft, so wird von Richter [2]) u. A. geläugnet, daß der Mensch denselben mit auf die Welt bringe, ihm also die Idee der Unsterblichkeit angeboren sei. Das Verlangen nach Fortdauer soll ihm bloß künstlich eingepflanzt sein, durch Unterricht oder irgendwoher. Schmidt (Krit. p. 144 ff.) bemerkt dagegen: Richter frägt die in isolirter Wildheit des Waldes aufgewachsenen Naturkinder, was sie von Unsterblichkeit der Seele wissen? Sie werden wohl nicht antworten, aber dem menschenfreundlichen Manne sich anschließen, dem dieß Antwort genug ist. Im Gattungsbewußtsein erwacht das individuelle Bewußtsein und so wird der Mensch sich seiner selbst bewußt; ist aber darum das Selbstbewußtsein nicht des Menschen Eigenthum, ihm angeboren? — Und so verhält es sich auch mit der Idee der Unsterblichkeit [3]) 2c.

Einige meinen, erst vom Christenthum her hätten wir die Lehre von der Unsterblichkeit, in welcher eine vorhergehende Ahnung (allgemeines Selbstbewußtsein), welche eine natürliche, vielleicht auch nur eine selbsüchtige sein möchte, dann ihre Bestätigung finde; als Christ aber nur als solcher wisse man, daß man unsterblich sei. Allein die Unsterblichkeit muß nothwendig als Wesen der menschlichen Existenz aufgefaßt und verstanden werden [4]). Würde dieselbe erst im Christen verwirklicht, dann wäre dieser ein in seiner Natur spezifisch verändertes Wesen, was

[1]) cf. Augustins Lehre hierüber (s. III. Theil). — [2]) Lehre von den letzten Dingen I. p. 112. — [3]) cf. Steffens Religionsphilos. I. p. 105. — [4]) cf. Unsterblichkeitsglaube bei den Naturvölkern (II. Th.).

Keiner behaupten wird, der mit seinem Glauben einigermaßen auch die Erkenntniß verbindet, in welcher er erst durch seinen Glauben im Besitz der Wahrheit ist. Aber selbst, wenn erst im Christenthume das Bewußtsein von der Unsterblichkeit käme, wäre die Lehre von der Unsterblichkeit eine anthropologische Lehre[1]).

Der Mensch fühlt in sich einen Trieb zur Verlängerung der Fortdauer des Daseins, der mit dem Prinzip der Selbsterhaltung zusammenfließt. Es ist ihm, seiner Natur nach, bei dem physischen und moralischen Interesse, das er hat, eben diese Fortdauer sich auf's weiteste hinaus lebhaft vorzustellen, beinahe unmöglich, sich unexistirend zu denken; daher in den früheren Zeiten der noch unentwickelten Vernunft, — was der erhöhtere Verstand, der von jenen dunklen Wahrnehmungen des inneren Sinnes ausgeht, in der Folge zu demonstriren suchte und noch nicht befriedigend zu demonstriren gelernt hat — die Ahnung der Unsterblichkeit[2]).

So erscheint die Unsterblichkeitsidee als psychologische Thatsache; aber noch einen anderen Ursprung muß sie haben. Wenn Sokrates glaubt, daß die Philosophie vom Himmel zu den Sterblichen gekommen sei, so scheint uns besonders die Unsterblichkeitsidee göttliche Tradition in der Menschheit zu sein[3]), wenn sie auch außerdem im Selbstbewußtsein ruht und durch dialektische Untersuchungen zu vollerer Klarheit gebracht wurde[4]).

Die Unsterblichkeitsidee hat somit eine doppelte Geschichte und ein doppeltes, verschiedenes Schicksal, je nachdem sie als dunkles Bewußtsein oder als Urtradition im Geiste und Munde der Völker sich fortpflanzte durch die Jahrhunderte, oder sich entwickelte im Verstande der Philosophen. Im Volksglauben erhielt sich die Unsterblichkeitsidee meistens aus ethischen Gründen: der sinnliche Mensch konnte sich bei dem niederschlagenden Gedanken an die oft siegende Bosheit, an den ungleichen Wurf eines launischen Glückes um so leichter trösten, wenn ihm sein Priester sagte: Die Seele dieses jetzt glücklichen Tyrannen wird zur Strafe in dieses oder jenes bösartige Thier fahren ꝛc. Wenn auch der Verstand nichts gewann bei diesem gutgemeinten Traum, so gewann doch vielleicht das Herz. Hiezu kann man noch die sehr alten Vorstellungen von der Nothwendigkeit einer Läuterung, um des Mitgenusses an dem Zustande reinerer Geister theilhaftig zu werden, rechnen, die freilich ein Produkt der Einbildungskraft ist. Bei der unwillkürlich sich aufdringenden Wahrnehmung so vieler Unvollkommenheiten in der Welt, der Schranken, die hier unserem Verstande, dort unserem Willen gesetzt sind, des über-

---

[1]) Schmidt, Krit. p. 111—113. — [2]) Seelenwanderungshypothese 1833 p. 1—2. — [3]) Flügge dagegen (I. 78) will durchaus keine göttliche Offenbarung in diesem Punkte, findet sogar eine derartige Belehrung als den Menschen herabwürdigend. — [4]) Man ist vielfach in letzterer Beziehung zu weit gegangen. Conradi z. B. macht Alles vom intellektuellen Wissen abhängig: „Der Mensch ist erst mit dem Selbstbewußtsein unsterblich."

wiegenden Gewichtes unserer Sinnlichkeit, welche die Herrschaft über unsere besseren Einsichten und Neigungen so oft davon trägt, lag eine Beruhigung in dem Traume: „es war einst anders, es kann noch anders mit uns werden [1])." So scheint aus der Ahnung der Fortdauer der Seele aus Mißverstand die **Seelenwandrungslehre** entstanden zu sein, die bei den alten Völkern besonders verbreitet war. Die Lehre, daß die Seele nach ihrem Hinscheiden aus diesem Leibe der Reinigung und Sühne halber in einen anderen, sei es nun Menschen-, Thier- oder Pflanzenkörper, wandere, verdankt ihre Entstehung, wie es scheint, noch verschiedenen anderen, nicht bloß ethischen Ursachen. Einige wollen: Der Wilde sei durch die langen Ekstasen, worin er seine Jongleurs liegen sah, zu glauben verleitet worden, daß die Seelen dieser Männer von ihnen getrennt, in fremden Regionen umherschweifen und daher auch fähig wären, in andere Körper zu wandern. Andere leiten sie aus der Hochachtung gegen die Thiere her, deren Seelen sie Vernunft und den nämlichen Zustand nach dem Tode zuschreiben, den sie sich von den Menschen dachten [2]). Andere gründen sie auf die Ahnung, welche die Völker von der Fortdauer ihres Selbst hatten; unwissend aber über das „Wie" der Fortdauer verfielen sie auf den Gedanken, den Seelen ihren Aufenthalt nach dem Tode in den Körpern der Thiere, Pflanzen, ja Steine anzuweisen, um so mehr als sie Alles in der Welt beseelt glaubten. Simon hält es für wahrscheinlicher, daß die Seelenwandrungslehre, wenigstens bei jenen Völkern, welche an ein Gericht, Belohnung oder Strafe nach dem Tode glauben, aus der Idee einer ausgleichenden Gerechtigkeit Gottes entstanden sei. Jedem Sterblichen mußte die Verschiedenheit der menschlichen Schicksale in die Augen fallen, nach welchen oft der Tugendhafte im Elende darbt und der Lasterhafte im Glücke schwelgt. Konnte er wohl mit der göttlichen Gerechtigkeit den Gedanken vereinigen, daß diese hienieden herrschenden Mißverständnisse immer fortdauern und nicht nach dem Tode sollten geändert und ausgeglichen werden? Nein! der Gedanke mußte ihn beruhigen: Jenseits wird dem Gerechten sein Lohn, dem Bösen seine Strafe [3]).

---

[1]) Seelenwandrungshypothese p. 4. — [2]) In Rücksicht körperlicher und physischer Eigenschaften erhebt sich das Thier oft über den Menschen. Der Löwe ist stärker, der Hirsch schnellfüßiger als er, der Biber baut künstlichere Häuser, der Luchs übertrifft ihn an feinerem Gesicht, der Hund am Geruch ꝛc. Der Fuchs überlistet ihn weit, der Zobel spottet oft der Jäger, der Elephant besiegt ihn durch Klugheit ꝛc. Die Italmenen erzählen allen Ernstes, wie ihr Gott Kutka oft und schändlich von den Mäusen betrogen worden sei. (Meiners vermischte Schriften I. 164). Die Lappen schreiben den Bären den größten Grad von Klugheit zu; bei den Norwegern gilt das Sprichwort: Der Bär vereinige in sich die Kräfte von zehn, den Verstand von zwölf Menschen. Manche rechneten den Bären zum Menschengeschlechte. Die Peguaner schreiben den Thieren menschliche Seelen zu und behaupten, daß sie meistens bloß zur Strafe für begangene Fehler des Gebrauchs ihrer Vernunft beraubt würden. Bei Simon, Gesch. p. 286 ff. cf. ibid. über Thier-Gespenster. — [3]) cf. unten „das ethische Moment der Unsterblichkeitsidee".

Selbst der ungebildete Kamtschadale läßt den Armen nach dem Tode reich, den Reichen aber arm werden, um den Begriff einer ausgleichenden Gerechtigkeit zu retten. Den Gedanken konnte aber der Naturmensch nicht fassen und entwickeln, daß der schwache Sterbliche, der als solcher eben nie makel- und sündelos sein kann, am Ende eines einzigen Lebens, und nach einer einzigen Prüfung auf Erden den immerwährenden Qualen einer martervollen Hölle sollte übergeben werden [1]). So wie er sich Gott gerecht gedacht hat, so dachte er ihn sich auch gütig, dieses führte ihn auf die Meinung, die göttliche Vorsehung hülle ihn in andere Körper, gleichsam in neue Prüfungsschulen ein, um darin die begangenen Verbrechen abzubüßen und durch Erwerbung neuer Verdienste und Besserung zu einem besseren Leben tüchtig zu machen (p. 76).

Die Lehre, daß die Menschen erst durch verschiedene Wandrungen in den Körpern von allen Schlacken und Fehlern müßten gereinigt und ganz rein sein, bis sie mit dem reinen Lichte der Gottheit könnten vereinigt werden, — eine Lehre, die fähig war, den Glauben an die Metempsychose zu erzeugen — hält Simon (ibid.) für späteren Ursprungs, sie fällt ihm in die Zeit, wo bereits das Emanationssystem entstanden war. — Die Schonung ferner der nützlichen Thiere und die Enthaltung von Fleischspeisen, die in heißen Ländern sehr schädlich, und daher von Sanitätswegen verboten, welches Verbot durch die Religion geheiligt ward, gilt unserem Verfasser mehr als eine Folge dieser Lehre, als eine ursprüngliche Grundursache derselben. „Gewiß ist es, sagt er (p. 78), daß der Thierdienst früher als diese Wanderungslehre war [2])." Auch die Behauptung, daß die Seelenwandrungslehre auf der Theorie vom Thierkreise beruhe, läßt er nicht gelten.

Ihre Entstehung soll die Seelenwandrungstheorie den Aegyptiern verdanken; allein, wenn Herodot (II. 123) diese Lehre bei den Aegyptiern zuerst gefunden hat [3]), so beweist dieß noch nicht, daß

---

[1]) Das Christenthum, den reinen Begriff von einer absoluten Gerechtigkeit sowie von der Heiligkeit Gottes bietend, klärt uns darüber auf; es ist somit ein Rückschritt (und eine Einseitigkeit), wenn man sich jetzt wieder auf den Standpunkt jener „Naturmenschen" stellen will. — [2]) und citirt: Plessing, Versuch vom Ursprung der Abgötterei p. 578. — Ezour Vedam I. 30. — [3]) Diese Lehre lautet: Die Psyche verbindet sich sogleich nach ihrer Trennung vom Leibe mit der Materie, und dann bereitet ihr Gott oder die Natur einen organischen Stoff, einen Thierleib, der sie empfängt und den sie belebt. In ein belebtes Thier tritt sie nicht. Wenn sie alle Formen der Thierleiber durchwandert hat, auf der Erde, im Wasser und in der Luft, tritt sie wieder in einen werdenden Menschenleib; ihre Umwandrung vollbringt sie in 3000 Jahren. (Herod. ibid.). — Es gibt übrigens drei Arten von Seelenwandrungen: Eine im Kreise, zufolge der die Seele immer wieder in neue verschiedene animalische Verbindungen zurückkommt, ferner die aufwärts — zum Ort der Seligen und von da zur Hölle — und die rückwärts von der Hölle in's Elysium. Nach der Angabe Herodot's, der die Kreiswandrung annahm, war bei den Aegyptern die Seelenwandrung für alle Menschen gleich (bei Pythagoras nur für die Bösen). — Ueber die Verbreitung und Modifici-

sie nicht bei anderen Völkern zugleich und in eben jener Zeit auch schon entstanden war. Sollte der menschliche Forschungsgeist, der in vielen anderen Punkten bei mehreren Völkern zu gleicher Zeit auf denselben Gedanken gekommen ist, nicht auch auf diesen wichtigen Punkt von selbst zu gleicher Zeit verfallen sein? Simon weist auch darauf hin, daß diese Lehre nicht bloß Mysterium (Tradition) der Priester, sondern anerkanntes Dogma beim ägyptischen Volke war (p. 78). Wenn wir endlich auch nicht mit historischer Gewißheit entscheiden können, ob alle Seelen oder nur die der Lasterhaften nach jener Meinung einer Wanderung unterworfen sind, so steht doch fest, daß mit derselben die Idee von einer Reinigung und Läuterung, die durch die Wanderung bezweckt werde, verbunden war.

Ob Pythagoras diese Lehre aus Aegypten zu den Griechen gebracht habe, wie der Verfasser ohne weiteres annimmt, bleibt noch eine Frage (siehe unten). Woher Pindar (olymp. od. VI.) seinen Glauben an diese Lehre herbekommen habe, ist wohl auch nicht zu ermitteln, wenn wir nicht annehmen, es sei dieß griechischer Volksglaube überhaupt gewesen von Anfang. Bei Empedokles, Plato und späteren findet sich dieser Glaube ausgesprochen, ob er aber persönliche Ueberzeugung jener Männer war, ist zu bezweifeln [1]). Immer aber sind solche Ideen über das Jenseits den besseren Geistern eines Jahrhunderts eigen, die zugleich auch den psychologischen Grund der allgemeinen Ideen suchen. Jede Idee ethischer Natur hat einen psychologischen Grund, allein das einfache Volk bringt sich denselben nur insoweit zum helleren Bewußtsein, als es durch äußere Erfahrungen und Verhältnisse zum Nachdenken gezwungen, das moralische Gefühl des Trostes fühlt und dadurch befriedigen zu können wähnt. So mußten oft häusliche Verhältnisse zum Glauben an die Fortdauer der Seele veranlassen, z. B. der Tod eines theueren Geliebten: so beweint Plinius seinen Freund

---

rung der Seelenwandrungslehre bei den Aegyptern hatten Plutarch und Epiphanius andere Ansichten als Herodot.

[1]) In der christlichen Zeit findet sich (wie früher bei den Indern, Aegyptern und Griechen) die Seelenwandrungslehre bei den Gnostikern, besonders bei Basilides und den Valentinianern, bei den Manichäern; auch Origines (περὶ ἀρχῶν) scheint nicht ganz über sie hinweggekommen zu sein. Irenäus (adv. haeres.) eifert gegen diese Lehre. In der neueren Zeit hat sie Lessing (in seinen „Aphorismen" 1780) hervorgezogen, ihm ging sie aus seiner Lieblingsidee von der Erziehung des Menschen hervor, er findet diese Hypothese nicht so lächerlich. Schlosser in seinem Dialog „Eugenius und Cleomanthus" ergänzt Lessing; auch Herder sucht sie wissenschaftlich zu begründen (siehe unten). cf. Flügge, Gesch. d. Glaub. an Unsterblichkeit. I. 158. 168. — Selbst Göthe soll geäußert haben, daß er schon tausendmal dagewesen sei. Lotze (Microc. I. 425) würdigt dagegen diese Theorie mit den Worten: „Die Träume der Seelenwandrung sind bisher Träume der Einbildungskraft geblieben, und noch nie hat man erfolgreich ihr eine höhere sittliche Bedeutung für die Ordnung der Welt zu geben vermocht; endlich zwingt keine Nothwendigkeit unserer Vernunft, den Gedanken der Entstehung der Seele zu fliehen."

Verginius und glaubt ihn unsterblich [1]). Ovidius [2]) und Cicero [3]) sprechen Aehnliches aus.

Bei dem Tode gefeierter Helden, großer Männer mußte sich ein Volk fragen, wohin wird ihr Geist entflohen sein? es mußte fragen: die Heroen, die gefeierten, sollte der Tod auf ewig vernichtet haben? Das konnte ein so edles, geistig entwickeltes Volk, wie es z. B. die Griechen waren, nimmermehr annehmen. So entstund der **Heroencultus**, man ehrte das Andenken berühmter Helden, weihte ihnen Sternbilder, errichtete Altäre [4]).

Angesichts dieser historischen Sachlage ist es eine gewagte Aeußerung Richters [5]), dieses Bewußtsein der Unsterblichkeitsidee, das sich auf Grund äußerer Verhältnisse entwickelte, als puren Egoismus zu bezeichnen [6]).

Fürwahr! die Sehnsucht, die jedem Menschen innewohnt, denen, die ihm hier schon am liebsten waren, nach dem Tode wieder zu begegnen, mit ihnen wieder zu verkehren, muß wohl gestillt werden [7]). Zudem, kann etwa eine Idee, die so allgemein in der Menschenwelt stattfindet und sich überall auf ähnliche Weise äußert, einen anderen als wahren Grund haben? Nur dadurch gelangt der Geist der Menschen zur Idee von einem ferneren und besseren Leben, daß dieselbe als Wirkung des Gefühls und Nachdenkens dunkel oder deutlich dem Wesen des menschlichen Geistes entquillt und sich durch den inneren Sinn ausspricht (Heynig p. 48). Das Räthsel unseres jetzigen Geisteslebens, der Durst nach Erforschung der Wahrheit, die uns zum Theil hier nichts frommt, das Streben jedes rechten Geistes, Werkzeuge zu schaffen, die bloß der Nachwelt zu Gute kommen, das Gewissen mit der Reue, das uns eine unergründliche Angst wegen schlechter Handlungen einflößt, die uns doch hier keinen Nachtheil bringen, gehen aus ahnendem Vorgefühl hervor, was uns alles dieß in jener Welt eintragen wird, wo selbst die Frucht unserer kleinsten und verborgensten Thätigkeit uns als ein Theil unseres Selbst anheimfällt (Mises p. 11). Kurz! die Seele fühlt sich unsterblich, wenn sie es auch nicht beweisen kann, wie Göschel (p. 5) bemerkt. Wenn nun Herder die Unsterblichkeitsidee als eine bloße Blüthe der Hoffnung bezeichnet, die von der Phantasie weiter ausgebildet, aber ein Werk des Wissens werden kann, so fragt Schmidt (Krit.

---

[1]) epist. II. 1: Vivit enim vivetque semper; postquam ab oculis recessit. Verginium cogito, Verginium jam vanis imaginibus recentibus tamen audio, alloquor, teneo. — [2]) de Ponto I. 9: Ante meos oculos tanquam praesentis imago Haeret, et extinctum vivere fingit amor. cf. Xenoph. Cyrop. VIII. 7; Cic. de senect. 22. — [3]) tusc. I. 13: Rationes et causas rerum non tenebant visis quibusdam saepe movebantur hisque maxime nocturnis, ut viderentur ii, qui vita excesserant vivere. — [4]) cf. II. Theil 1. Abschnitt. Griechischer Volksglaube. — [5]) Lehre von den letzten Dingen I. 114. — [6]) Schmidt (Krit. 143) bemerkt ihm gegenüber: Richter hat nicht Unrecht, wenn er meint, die Unsterblichkeit könne z. B. daraus nicht gefolgert werden, daß so manches Gute, das hier nicht ausgeführt würde, dort realisirt werden müsse und macht mit Recht den Begriff der Freiheit geltend, allein daß das Gute den Sieg behalten muß, ist nichts weniger als Egoismus. — [7]) Mises, p. 29.

p. 110) mit Recht: „Kann der vermessen genannt werden, welcher ringt, in seinen Hoffnungen sich Gewißheit zu verschaffen, eine Gewißheit, welche keine Ahndung sondern nur ein lebendiges Bewußtsein gibt? In jeder Hinsicht ist sie Sache des eigenen Bewußtseins und in und mit diesem eine Erfahrung zu nennen, in welcher ihre Wahrheit gewußt wird. Was nicht Selbstbewußtsein ist oder werden kann, gehört in keiner Weise dem Menschen und macht nie sein Wesen aus. Sind wir unsterbliche Wesen, so ist die Unsterblichkeit Gegenstand der Erkenntniß, von welcher überall nichts, was den Menschen angeht, ausgeschlossen sein kann. Man rede hier nicht vom Glauben, denn was nicht gläubig erkannt wird, ist für den Gläubigen noch keine lebendige Wahrheit. ... Sind wir unsterblich, dann hoffen wir es nicht allein; sollten wir es erst werden, dann könnten wir es bis dahin nicht hoffen, nur wer unsterblich ist, kann mit Grund die Unsterblichkeit und ewige Fortdauer hoffen. Hoffnungen, die unser Wesen angehen, sind, sofern sie in demselben begründet sind, in ihm zugleich erfüllt. Oder sind wir etwa unsterblich außer uns und nicht vielmehr in uns selbst? Was wir aber in uns sind, das lehrt uns das Bewußtsein unserer selbst, wovon wir aber kein Bewußtsein, nicht die sicherste Ueberzeugung, kein Wissen haben könnten, das wären wir auch nicht. Wäre die Unsterblichkeit nur Sache der Hoffnung, dann müßte diese Hoffnung entweder im Tode getäuscht werden oder in Ewigkeit ebenso unerfüllt bleiben, wie sie in der Zeit es war, sie könnte sich nur ewig zu erneuern suchen. Was da ist, bezeugt sich selbst durch sein Dasein und seine Gewißheit ist das Selbstbewußtsein. Es verhält sich mit der Unsterblichkeit in dieser Beziehung wie mit dem Leben, so wenig wie dieses ist jene Sache der Ahndung nur, bin ich unsterblich, dann lebe ich unsterblich, und wie ich weiß, daß ich lebe, indem und weil ich lebe, so weiß ich auch, daß ich unsterblich bin, indem und weil ich es bin."

Während so das menschliche Bewußtsein thatsächlich Zeugniß für die Existenz der Unsterblichkeitsidee in uns ablegt, leitet sich diese Existenz selbst, wie es scheint, aus einer anderen höheren Idee ab, aus der Gottesidee, denn *Unsterblichkeitsidee und Gottesidee existiren in ihrer historischen Erscheinung neben einander und mit einander enge verbunden.* Wenn sich auch nicht mit innerer absoluter Gewißheit die Unsterblichkeitsidee aus der Gottesidee herleiten ließe, so könnte doch jedenfalls die Priorität der letzteren vor der ersteren im Bewußtsein der Menschheit nicht abgesprochen werden. Beide sind außerdem noch religiöse Ideen, bilden den Kern jeglicher Religion[1]) und können somit nur Einen Ursprung haben, nämlich aus Gott selbst entsprungen sein. Wir können es nicht glauben, zumal wenn nicht einmal der Versuch zu einem ernsten wirklichen Beweis hiefür gemacht wird, „daß die Religion ursprünglich wesentlich und

[1]) Denzinger, Büch. d. relig. Erk. I. p. 115 bemerkt: die Erkenntniß dieser beiden Ideen bildet das Fundament der Religion, da zur Religion zunächst Erkenntniß Gottes und des Verhältnisses der vernünftigen Creatur zu ihm gehört.

fast ausschließlich religiöse Naturauffassung war", wie Frohschammer in seiner neuesten Schrift „Christenthum und moderne Naturwissenschaft" annimmt, denn bezüglich des Judenthums, noch mehr aber des Christenthums ist eine solche Auffassung geradezu unzulässig. Während die heidnischen Religionen ihrer Quintessenz nach aus der Uroffenbarung entsprungen erscheinen, muß speziell dem Hebräismus und dem Christenthum der Charakter von Offenbarungsglauben vindizirt werden. Es ist ferner eine durchaus falsche Auffassung, wenn man, wie der neueste englische Culturhistoriker Buckle es thut, die Religion als das Resultat der Civilisation bezeichnen wollte, während doch die Religion die Ursache der Civilisation und göttlichen Ursprungs ist. „Die Religion freilich andererseits einzig nur als Vehikel der Politik und der Herrschsucht zu betrachten, konnte zur Zeit eines Aristoteles und Plato angehen, die christlichen Ideen aber tragen in sich selbst ihre Berechtigung zur allgemeinsten unabhängigen Geltendmachung, sie haben an und für sich und für die Menschheit größere Bedeutung und ausgedehnteres Interesse, als die sociale Entwicklung und moderne Staatskunst. Einem Alexander dem Großen, auf dessen Rechnung es kommt, zur Entnationalisirung und Verallgemeinerung der griechischen Mythologie das Meiste beigetragen zu haben, konnte es, bei seiner Idee einer Universalmonarchie, die den Orient mit dem Occident verbinden sollte, Bedürfniß sein, den religiösen Gegensatz auszugleichen, welcher bis dahin thatsächlich unter den Völkern des Orients unter sich und denen des Occidents stattfand. Alexander opferte dem Baal in Babylon, dem Jehovah in Jerusalem, dem Melkarth in Tyrus, dem Osiris in Memphis, dem Ammon in Lybien wie den griechischen zwölf Göttern, um allen von ihm eroberten Mächten zu beweisen, daß alle diese verschiedenen Culte doch eigentlich derselben Gottheit angehörten." (Baader, Tagb.) Das heißt man mit der Religion Politik treiben. Wie hier der Polytheismus politischen Ursachen entsprungen erscheint, so könnte man etwa auch den Glauben an ein Jenseits mit Lohn oder Strafe einzig als durch politische Verhältnisse verursacht hinstellen, als Zuchtmittel in den Händen der Herrschenden. Um diese irrthümliche Anschauung zu rectificiren, erscheint es daher nothwendig, die Genesis der Gottes- und Unsterblichkeitsidee näher zu entwickeln.

§. 3. Die Gottesidee und die Unsterblichkeitsidee.

Das kindliche Gemüth und ein ganzes Volk in seinem Kindheitsalter faßt die Wahrheit stets in concret-objektiver Form auf. Die Welt führt dem kindlichen Gemüthe die zahllose Menge ihrer Erscheinungen noch mit zu großer Energie zu, als daß es von diesem Reiche voll Leben und Bewegung und Wärme in das Reich der ihm starr und bewegungslos und kalt erscheinenden Abstraktionen des Begriffs sich begeben möchte, oder daß es wenigstens nicht die concrete Fülle des Lebens hineintrüge. Darum er-

scheint die Wahrheit dem kindlichen Gemüthe so zweifellos, denn ihre heilige Gestalt begegnet ihm überall in der Welt. Die Abstraktion des Begriffs aber kehrt in das Bewußtsein des Menschen mehr oder weniger immer wieder in die concrete Form der Vorstellung zurück und derjenige, welcher sie mit der Macht seines Denkens nicht als Abstraktion in ihrem Wesen festzuhalten vermag, verwechselt sie dann selbst wieder mit jener concreten Form der Vorstellung und ungeachtet alles Einräumens der Wahrheit jener zieht er seine Folgerungen dennoch meistentheils aus dieser, wenn die Energie scharfer Unterscheidung ihm mangelt. *Das Sinnliche des Ursprungs haftet an dem höheren Begriffe bei dem noch mehr in der Sinnenwelt stehenden Menschen, in einem gewissen Grade aber auch bei dem tiefsten Forscher*, welcher zwar das Mangelhafte seiner Vorstellungsweise, im absoluten Sinne gedacht, einsieht und den Begriff von diesem Mangel befreit hat dadurch, daß er ihn über die Sinnenwelt hinaus in das Reich des Geistes erhebt, dennoch aber von der Fessel der Sinnlichkeit, welche auch der sogenannten abstrakten Vorstellung eine Gestalt verleiht, nicht frei wird. — Das ist das Prinzip der *supranaturalistischen Vorstellung* von Gott.

Betrachten wir dieselbe von ihrem historischen Anfang aus, so erscheint Gott im Anfange, wenn der Geist bis zur Ahnung desselben sich erhoben hat, noch ganz und gar als ein *Einzelwesen*. So darum auch in der frühesten Schrift des alten Testaments in mehrfacher Ausprägung (Er hat eine menschliche Stimme und redet in derselben zu den Menschen, erscheint ihnen in irgend einer individuellen Gestalt, faßt Beschlüsse und hebt sie wieder auf ꝛc.). Dieß ist die *anthropopathische*, wie sie Geiße nennt (ibid.), aus ihr soll sich die *supranaturalistische* entwickelt haben (Geiße 14 ff.).

Denn in dieser wird, behauptet Geiße (p. 16 ff.), der verinnerlichenden und abstrahirenden Vernunft ihr Recht insofern eingeräumt, daß Gott wenigstens nicht als (objektives) Einzelwesen betrachtet werden kann. Dagegen erscheint er noch als ein geistiges Wesen, also doch objektiv, verschieden von der Allkraft, dem Allleben und der Alliebe in der Welt, welche vielmehr erst als aus ihm ausgeflossen und nicht mehr immanent betrachtet werden, ein *außerweltlicher Schöpfer und Regierer*, welcher nur seine Gesetze in die Welt gelegt hat, ein Wesen von geistiger Persönlichkeit, welche hier von der geistigen Individualität nicht unterschieden werden kann, wiewohl man ihr die absolut unendliche Vollkommenheit und alle Vollkommenheiten, zu deren Vorstellung der Geist gelangen kann, beilegt (*πνεῦμα ὁ θεός* — Gott ist (ein) Geist).

Dieser Gedankenweise sind auch alle Handlungen, die sich auf Gott beziehen, angemessen. Das Gebet ist ein Reden zu diesem absolut über der Welt thronenden Wesen, welches das Gebet von außenher vernimmt und entweder verwirft oder durch unmittelbare oder mittelbare von außen her

(von dem sichtbaren Himmel) kommende Einwirkung auf das Innere des Menschen oder durch Veranstaltung äußerer Ereignisse erhört [1]).

Ihr gegenüber steht die *rationalistische* Auffassung Gottes, insofern als einestheils zwar die supranaturalistische, die Vernunft, wenn sie nur das Wesen der Vernunft nicht ganz einseitig und verkehrt faßt, nicht verwerfen, jedoch ihr das Recht der Entscheidung über Fragen, welche sich auf die Vorstellung Gottes beziehen, in keiner Weise zugestehen will, sondern dieselbe und überhaupt das Wissen von Gott aus göttlicher Offenbarung als *über der Offenbarung durch die Vernunft stehend* herleitet; anderntheils aber die Vernunft (die endliche nämlich und beschränkte des Menschen) zur alleinigen Richterin über alle theologischen Fragen erhebt, die gegebene Offenbarung nach ihr beurtheilt und nicht nur Alles, was *gegen*, sondern auch was *über* der beschränkten menschlichen Vernunft ist, verwirft. Darum ist in der einseitigen rationalistischen Weise der Begriff Gottes häufig in kalter Verstandesbetrachtung aufgelöst.

Mit der rationalistischen Vorstellung von Gott in näherer oder entfernterer Beziehung stehen die *pantheistische* und *idealistische* Vorstellung. Ja es hat eigentlich die rationalistische Auffassungsweise an sich keine bestimmte Gestalt und kann daher an dieser oder jener Form erscheinen; nur daß sie formell im Gegensatz zur supranaturalistischen Vorstellung steht. — Die pantheistische Vorstellung thut sich in mehreren Gestaltungen kund, von der ersten Stufe an, auf welcher Gott mit der Welt völlig identificirt wird und auf welcher häufig die materialistische Ansicht sich vordrängt, als sei der Geist aus der Materie herzuleiten bis zu den weiteren, auf welchen die dualistische Ansicht und die Idee der Einheit des Geistes und der Materie in dem Absoluten sich auf die eine oder andere Weise ausgeprägt findet, je nachdem man sich mehr dem Materialismus oder dem Idealismus nähert (*Geiße* p. 16, 18) [2]). — Geben wir nun die stufenweise Entwicklung der Unsterblichkeitsidee neben der Gottesidee:

Auf der untersten Stufe des Gottesbewußtseins steht die erste dunkle *Ahnung Gottes*, welche also noch nicht zum Bewußtsein vorgedrungen ist, zwar den Grund mancher religiöser Handlungen bildet, gewöhnlich aber, da diese Handlungen mit dem übrigen Streben oft noch in gar keiner Verbindung stehen, ganz unthätig ist. Diese Ahnung ist die Grundlage des Gottesglaubens. Aber das Bewußtsein ist hier noch ganz aus sich selbst

---

[1]) Es ist gewiß, daß wahre Frömmigkeit, tiefe Ehrfurcht vor der unendlichen Majestät Gottes und ein der gesammten religiösen Vorstellungsweise, welche das absolute Bewußtsein noch ganz außer sich setzt, angemessener beseligender Glaube mit dieser Vorstellungsform sehr häufig verbunden sind, wenn sie auch zu vielen traurigen Irrthümern und Mißbräuchen von jeher, wie die Geschichte bezeugt, Veranlassung gegeben hat. — [2]) Die idealistische Auffassung des Begriffs Gottes geht nämlich von dem Prinzip aus, daß das Ich das allein Positive, alles Andere hingegen das Negative (das Nicht-Ich) sei, daß also Gott nur Realität haben könne in der Subjektivität des Menschen (Geiße).

herausgetreten, kann also sich nicht in Gott und Gott nicht in sich finden, daher der Gottesglaube sich auch noch als Polytheismus gestaltet, denn alle Subjektivität des Glaubens ist noch in die Objektivität verhüllt. Auf dieser Stufe erscheint Gott kaum mehr, denn als ein weit über Menschenkraft erhabenes Wesen. Uebermenschliche Macht ist fast seine einzige Eigenschaft in Bezug auf die Welt, sonst Alles schrankenlose Willkühr. Der Glaube an die Unsterblichkeit tritt hier entweder noch gar nicht hervor, oder er ist ebenfalls nur die erste dunkle Ahnung und dann ganz unabhängig vom Gottesglauben, denn Gott hat wohl Macht über das leibliche Leben, aber nicht über sein geistiges, außer insofern es in Verbindung mit dem leiblichen steht und insofern Gott die Kräfte des Geistes erhöhen oder schwächen kann, weil er selbst nur ein Wesen ist, welches wie ein Mensch in höherer Potenz erscheint. Daher auch das Bewußtsein des Menschen wohl im Gefühle des Ungenügenden solcher Vorstellung sich über die Götter hinaus zur dunklen Vorstellung des Fatums als der letzten Ursache aller Dinge und Veränderungen erhebt, ohne jedoch diese Vorstellung weiter ausbilden zu können, als so, daß das Fatum als die ewig starre Nothwendigkeit erscheint, deren Prinzip die blinde Gesetzlosigkeit zu sein scheint.

2) Die aus der anthropopathischen, durch fortschreitende Entwicklung hervorgegangene supranaturalistische Vorstellung Gottes stellt sich auf den verschiedensten Stufen stehend dar, von der untersten nur erst wenig über die rohe anthropopathische Vorstellung sich erhebenden und noch vielfach mit ihr vermischten an bis zur vollendeten Gestalt, welche sie im Gemüthe tiefer und scharfsinniger Denker früherer und gegenwärtiger Zeit angenommen hat. Unmöglich ist es, den Weg reinerer Bildung zu verfolgen, welchen sie in unzähligen Stufen durchläuft, aber es ist dennoch nur Eine Stufenleiter, auf welcher hinaufsteigend der Denker das früher Gedachte nicht in seinem Prinzipe verwirft, sondern läutert und vervollkommnet (ibid. 22. 24).

Auf den unteren dieser Stufen steht der Glaube an die Unsterblichkeit noch fast in gar keinem Zusammenhange mit dem Glauben an Gott[1]).

Immer bestimmter thut sich in der weiteren Entwicklung der supranaturalistischen Vorstellung von Gott auch der Glaube an die Unsterblichkeit der Seele kund, und wohl nirgends überhaupt ist er fester und ausgebildeter geworden, als in dieser Gedankenweise. Denn mit der fortschreitenden möglichsten Läuterung derselben von allen anthropopathischen Beimischungen bildete sich immer mehr die Ansicht der objektiven fortdauernden Beziehung der menschlichen Seele zu Gott aus. Zugleich mußte diese Beziehung immer mehr als eine aus dem göttlichen Willen nothwendig hervorgehende (?) erscheinen, so daß die göttliche Vollkommenheit in den Fortschritten ihres Bil-

[1]) Was der Verfasser über die alttestam. Schrift (p. 24) und ihren Inhalt in dieser Sache bemerkt, entspricht nicht durchaus den Resultaten tieferer Forschung, cf. II. Th. Hebräer.

dungsganges, in der Vorstellungsweise der Menschen gleichen Schritt hielt und stets auf gleicher Stufe stand mit der Vorstellung von dem Wesen und der Bestimmung der menschlichen Seele. Während auf der untersten Stufe derselbe Gott die Macht hatte, den Menschen unsterblich zu machen (mit seinem Leibe), von welcher Macht er aber nur in sehr seltenen Ausnahmen Gebrauch machte, so hat er die ausgebildete Gestalt, welche er in den Gemüthern der Supranaturalisten erlangt hat, den ewigen ausnahmslosen Willen, jede vernünftige oder mit Anlagen der Vernunft begabte Seele vor dem Untergange zu bewahren, so aber, daß die Unsterblichkeit der Seele nur als nothwendige Folge der Vorstellung von dem göttlichen Wesen sich ergibt, nur in Gott begründet ist in seiner Unterscheidung von dem menschlichen Wesen und stets als objektive Beziehung der Seele zu Gott erscheint. Und gerade diese objektive Beziehung mußte den Glauben an die Unsterblichkeit der Seele in immer bestimmteren Zügen und auf immer festeren Grundlagen ruhend ausprägen; denn das Wesen der Seele, ihre Immaterialität, ihre Anlagen zu unendlicher Ausbildung ihrer Fähigkeiten ꝛc. hat gar keine Erläuterung und müßte also als unmöglich sich kund thun, wenn nicht die Voraussetzung bestände, daß Gott, der objektive außer den Menschen und der Welt stehende, seinen Willen, daß die menschliche Seele unsterblich sei, dadurch gerade offenbart. Ihm kann der Gläubige ohne bange Zweifel vertrauen, daß er nur das möglichst Beste der vernünftigen Seele wolle, und das Beste für sie ist es ohne Zweifel, unsterblich zu sein, weil ihre Sterblichkeit mit der Vorstellung dieses allgütigen objektiven Wesens in schneidendem Contrast stehen müßte. Auf Gott kann er seine Hoffnung setzen, daß er nicht zugeben werde, daß der hoffende, sehnende, strebende Geist mit dem Körper zu Grunde gehe. Und da dieser Vorstellungsweise nothwendig Alles, der Betrachtung der Welt, der Schicksale der Menschen, der Vergeltung seines moralischen Verhaltens ꝛc. angemessen ist, da Alles außerhalb des menschlichen Bewußtseins steht und nur in objektiver Vermittlung vor dasselbe hintritt, so ist die Vergeltung hier auf Erden unvollkommen. Es muß daher eine vollkommene Vergeltung erwartet, daher ein ewiges Leben, wo sie stattfinden wird, geglaubt werden, denn Gott kann das Gute nicht unbelohnt, das Böse nicht ungestraft lassen.

So erscheint also auch die Vergeltung als etwas außerhalb des Menschen Stehendes und erst von außen her ihm Zukommendes (p. 25. 27).

Es ergibt sich aus diesen Andeutungen genugsam der Gedankengang des supranaturalistischen Systems: „Die Objektivität der Vorstellung Gottes hat nothwendig die Objektivität der Vorstellung der Unsterblichkeit zur Folge, d. h. weil Gott außerhalb ist, so ist es auch des Menschen wahres Leben, daher ist es ewig fortdauernd. So wie Gott thronend über der Welt gedacht wird, so muß auch das wahre Leben des Menschen über der Welt stehen. Gott über der Welt ist aber hier objektiv, das wahre Leben also — jenseits. Dasselbe ist mehr oder weniger auch die Vorstellungsweise des Rationa-

lismus, insofern er nicht in dem Wesen und der Sache, sondern nur in der Rücksicht auf die Quelle des Wissens sich dem Supranaturalismus gegenüberstellt. Denn er hat an sich keinen bestimmten Inhalt, sondern geht überall nur von dem Prinzip aus, daß alles Wissen nur aus der endlichen menschlichen Vernunft geschöpft werden kann. Was der Inhalt seines Wissens sei, darauf kommt es nicht an und er kann deshalb sich in seiner Gedankenweise den Vorstellungen des Supranaturalismus über die Objektivität Gottes eben sowohl, als derjenigen jedes andern Systems ergeben.

Dagegen bilden die pantheistische und idealistische Auffassung Gottes, wiewohl wesentlich von einander verschieden, Gegensätze gegen den Supranaturalismus.

Wie der Materialist, welchen wir als auf der ersten Stufe des Pantheismus stehend betrachten müssen, an eine Fortdauer des individuellen Geistes nach dem Tode zu glauben vermöge, das kann, wenn er consequent sein will, nicht begriffen werden. Denn ihm ist Gott die unendliche Materie, welche den Geist als die subtilste Aeußerung ihrer selbst darstellt, nicht einmal so eigentlich erzeugt, da das Prinzip aller sogenannten geistigen Erweisungen ewig sie selbst, die Materie bleibt. Daraus folgt, daß also auch das menschliche Wesen in seinem Prinzip nur Materie ist und daß die sogenannten geistigen Aeußerungen desselben von ihr in starrer Abhängigkeit bleiben. Die Individualität des Menschen hat hier also gar keinen andern, als leiblichen Bestand und so wie der Körper in dem Tode aufgelöst wird und andere Verbindungen eingeht, so werden auch alle sogenannten geistigen Erscheinungen des menschlichen Wesens in ihm und mit ihm aufgelöst und eine Fortdauer derselben ist nur in den verschiedenen Verbindungen selbst, in welche der Körper tritt, zu denken, als aufgelöst also in eben so verschiedenen Beziehungen als der Körper.

Setzen wir übrigens einen wahren Gottesbegriff voraus, so kann doch aus dem Wesen Gottes die Unsterblichkeit der Seele nicht gefolgert werden, meint Geiße (p. 65), weil unsere Erkenntniß des Wesens Gottes an sich schwach und unvollkommen ist. Eine vollkommene Erkenntniß desselben würde die Frage vollkommen entscheiden. Dann würde aber auch unser Bewußtsein zu seiner absolut concreten Tiefe hinabgestiegen sein, alle Dinge und Erscheinungen in sich tragend und aus sich anschauend zu seiner unendlichen Befreiung gelangt; die Individualität würde die Wirkungen ihrer zeitlichen Besonderheit und Schwäche besiegt haben und so in sich sowohl als in Gott die himmlische Wahrheit finden. Auch aus den von uns erkannten Eigenschaften Gottes folgt die Unsterblichkeit der Seele keineswegs mit innerer Gewißheit, weil wir sie theils nur unvollkommen erkennen und weil dieselben theils nach dem Inhalte unserer Erkenntniß die Unsterblichkeit der Seele nicht fordern, z. B. die sogenannten physischen Eigenschaften: Allmacht, Allwissenheit ꝛc. Fassen wir aber, sagt unser Verfasser (ibid.), unsere Erkenntniß von Gott in Einem Bilde zusammen, so neigen wir uns zur Ansicht hin, daß die Vorstellung Gottes in ihrer höchsten Befrie-

digung die Vorstellung der Unsterblichkeit in sich schließt[1]). Wenn wir hier einerseits mit dem Resultate der Untersuchungen Geiße's einverstanden sind, so bleibt es uns andererseits unbegreiflich, wie derselbe Autor, im Widerspruch mit seinen eigenen Behauptungen, nicht einmal aus den sogenannten ethischen Eigenschaften Gottes die Unsterblichkeitsidee abgeleitet wissen will. Denn er sagt (Forschungen p. 13. 79. 80. 86): „Ohne den Glauben an die persönliche Fortdauer kein Glaube an einen gerechten, gütigen, weisen Gott, rufen die Vertheidiger der persönlichen Unsterblichkeit! Aber was die Moral betrifft, so bedarf dieselbe an sich, in ihrem ewigen, inneren Wesen ohne Rücksicht auf ihre Entwicklung in der Zeit und ihre Darstellung in der Geschichte des Glaubens an die Unsterblichkeit nicht; das Sittengesetz wäre in seinem Prinzip vernichtet, im Falle eine solche Abhängigkeit obwaltete. ... Das Sittengesetz geht überall seinen eigenen unwandelbaren Weg ohne sich durch den Inhalt der Glaubenslehre bestimmen zu lassen; es ist in seinen Hauptzügen stets dasselbe geblieben in seiner Reinheit und Heiligkeit, ist überall dasselbe in allen Religionen. Wegen der Unmittelbarkeit seiner Beziehung zum Leben in allen seinen Erweisungen, wegen seiner unendlichen Kraft und Bestimmung, in alle Richtungen des zeitlich-ewigen Lebens des Menschen einzudringen, sie alle zu beleben und zu erfüllen, ist es seit dem Anfange des Menschengeschlechtes in seinen Hauptzügen dagewesen, denn es ist göttliches Gesetz." — Es braucht wohl nicht hingewiesen zu werden, daß eine Trennung der ethischen Eigenschaften Gottes von den physischen ebensowenig zulässig ist in praktischer Beziehung, als die Trennung der sittlichen von den religiösen Ideen. Es wird wohl auch nicht ohne Weiteres in Abrede gestellt werden können, daß die Idee von der Gerechtigkeit Gottes mit der Idee von der Fortdauer der Seele in Zusammenhang steht, wenn auch die letztere aus der ersteren nicht mit innerer Nothwendigkeit gefolgert werden kann. Wird zugegeben, daß die Moral den Glauben an Unsterblichkeit in sich schließt, so ist damit indirekt die Zusammengehörigkeit der Unsterblichkeitsidee mit dem ethischen Wesen Gottes zugestanden, denn die Moral hat ihre Existenz und Bedeutung einzig auf Grund der ethischen Eigenschaften Gottes; die in ihr enthaltenen Ideen, zu denen auch die von der Unsterblichkeit zählt, haben somit aus der (ethischen) Gottesidee ihr Sein, d. h. wir sind unsterblich, weil Gott gütig, weise, gerecht ist und weil er diese Eigenschaften, wie es den Anschein hat in der Welt, an uns offenbaren will.

Die Unsterblichkeitsidee im Zusammenhang mit dem Polytheismus.

Die Offenbarung Gottes in der sichtbaren Welt ist die nächste, aber nicht einzige Entstehungsursache des Polytheismus, und die Entwicklung der

[1]) cf. Ulrici M. J., Unsterblichkeit der menschlichen Seele aus dem Wesen Gottes erwiesen. Soran 1746.

Gottesidee, wie sie in der Vielgötterei zum Ausdruck kommt, bildet zugleich die Genesis für die Unsterblichkeitsidee. Hierüber äußert sich Heynig folgendermaßen: Da alle Wirkungen und Dinge, der Dinge in der Luft und auf der Erde, entweder als angenehme oder als unangenehme, entweder als nützliche oder als schädliche, entweder als erfreuliche oder als schreckliche empfunden und wahrgenommen werden, so schloß der Mensch hieraus auf zweierlei Seelen oder Geister in den Dingen und fand da gute Geister, wo gute Wirkungen herkommen, und da böse Geister, wo böse Wirkungen veranlaßt wurden, sowie er auch nach der Größe der Wirkungen die Größe der Geister bestimmte und deßhalb in den tobenden Elementen und in den glänzenden Himmelserscheinungen große, mächtige, hohe Wesen sich dachte. Demzufolge gab es für die noch rohen Menschen und Völker gute und böse obere Geister und gute und böse niedere Geister, überhaupt gute und böse Wesen aller Art oder Fetische, wovon die einen aus Liebe und die anderen aus Furcht zu Gegenständen der Verehrung und der damit beginnenden Religion gemacht wurden: Menschen starben, Thiere vergingen, Pflanzen verschwanden, aber die oberen Dinge, die Erscheinungen am Himmel, mithin auch die erhabenen Geister und Götter, die man erst in ihnen, dann hinter ihnen annahm, blieben immer da, wie sie seit Menschengedenken, wie sie von Anbeginn vorhanden waren. Dieß erzeugte sehr natürlich den unschätzbaren Gedanken von Fortdauer und Unsterblichkeit nicht nur der Götter, sondern auch der Menschen, sobald und je mehr man es faßte, daß die Geister, welche in den Menschen wirkten, den Geistern, welche in den oberen Dingen, in den Himmelserscheinungen wirkten, ähnlich wären, ähnlich sein müßten. Im Sein und Wirken, folglich im Wesen den Göttern ähnlich, ahnten selbst die ungebildeten Naturmenschen sehr richtig, daß sie nach dem Hinfall des Körpers vermittelst der Geister, von welchen sie während dieses Lebens beseelt worden waren, auf eine den Göttern ähnliche Weise ihr Dasein fortsetzten. Daher nun im frühesten Alterthum die Ideen nicht nur von himmlischen Geistern und Göttern und deren Wohnsitz, sondern auch von menschlichen Geistern, und von einem Ort, von einer Unterwelt, wo sie nach der Ansicht der Alten gemeinschaftlich fortlebten (p. 2–4) [1]).

Daß die Gottesidee und die Unsterblichkeitsidee in engem Zusammenhange stehen, ließe sich auch noch daraus deduciren, daß beide Ideen in gleicher Weise von den Rationalisten aller Zeiten bestritten wurden. Bekämpfung aber fand die Lehre von der Fortdauer der Seele in einem höheren Maße im

[1]) Hieher gehört wohl auch der Gespensterglaube, insofern man Gespenster für überirdische Wesen hielt, siehe oben „Geistererscheinungen" p. 2. Waitz (Anthrop. I. 457) erklärt die Religion bei den Naturvölkern aus Furcht entstanden, ebenso den Glauben an Unsterblichkeit. Er findet den Cultus der Verstorbenen gerade sehr häufig bei den Naturvölkern und weist nach (II. 181), daß die Negerstämme im Süden von Jacoba, die Marghi, die M'Pongwes ꝛc. ihren Cult hauptsächlich den Geistern der Verstorbenen zuwenden.

Alterthum, als die Götterlehre, weil letztere hauptsächlich in den occidentalischen Staaten politische Bedeutung und somit politischen Schutz für sich hatte. Allein über die Unsterblichkeit der Seele konnte jeder Denker, ohne Gefahr verketzert oder eines Verstoßes gegen die Politik des Staates beschuldigt zu werden, sich frei und unbehindert äußern, die Berichtigung abergläubischer Ansichten hierüber mußte sogar, meint Heynig (p. 20), dankbare Annahme finden.

Wie nun zwischen der Gottes- und Unsterblichkeitsidee, so findet auch zwischen der Sittlichkeitsidee oder der Moral und dem Glauben an Fortdauer ein Zusammenhang statt, welchen wir nun auch näher darlegen wollen.

§. 4. Das ethische Moment der Unsterblichkeitsidee.

Bezüglich der Verbindung zwischen Moral und Glauben an die Unsterblichkeit ist vor Allem zu bemerken: Die Moral ist die praktische Seite der Verbindung des Menschen mit dem Himmel, die unmittelbare Gewißheit seines höheren Lebens, der Ausdruck und die Darstellung seiner Unsterblichkeit. Sie ist so innig mit dem religiösen Glauben überhaupt verbunden, daß beide nur in der Betrachtung gesondert werden können, denn jede Aeußerung des Glaubens ist eine ewige That im menschlichen Gemüthe, gehört also der Sittlichkeit an in ihrer heiligen Tiefe; jede sittliche Aeußerung des Bewußtseins ist Glaube. Sittlichkeit und Glaube an die Unsterblichkeit vereinigen sich in dem Einen Prinzip der Belebung vom Göttlichen. Der Glaube an die Unsterblichkeit ist das Bewußtsein, die Sittlichkeit, die That dieser Belebung, so aber, daß Keines für sich ohne das andere gedacht werden kann, denn das Bewußtsein der Belebung vom Göttlichen stützt sich auf die ewige That dieser Belebung und die That der Belebung hat keine Bedeutung ohne das Bewußtsein derselben. Daß aber die Sittlichkeit die ewige That, der Glaube an Unsterblichkeit das Bewußtsein der Belebung vom Göttlichen sei und daß das Verhältniß beider zu einander in ihrem Einen Prinzip in Eins zusammenfließe, ergibt sich daraus: a) daß das Sittengesetz absolute Selbstverläugnung, d. h. Verläugnung der Individualität mit ihrem gesammten Inhalt und allen ihren Aeußerungen, also sogar Verläugnung der Liebe zum zeitlichen Leben fordert und zwar unbedingt. Diese göttliche Macht des Sittengesetzes, welche aus keinem menschlichen Bewußtsein ganz verbannt werden kann, beweist durch sich selbst das Dasein eines höheren Lebens der Menschheit, als des Lebens in der irdisch-zeitlich-räumlichen Wirklichkeit. Das ist die ewige Thatsache der Belebung des Menschen vom Göttlichen; b) im Bewußtsein des Menschen äußert sich diese Thatsache der Belebung vom Göttlichen als Erhebung über die Zeit und alle ihre Endlichkeit, als Ueberwindung des Schmerzes der Individualität, als Beseligung also von Gott aus. Populär ausgedrückt: Die Tugend trägt ihren Lohn in sich selbst. Es ist aber klar, daß die Aeußerung des Bewußtseins in der Erhebung über die Zeit nichts Anderes ist, als der

Glaube an die Unsterblichkeit, weil jede Aeußerung des Bewußtseins vom Göttlichen Aeußerung des Glaubens ist als dieses Glaubens, die Erhebung aber über die Zeit die erscheinende Unsterblichkeit selbst oder die erscheinende Hoffnung der Unsterblichkeit ist [1]).

Die Unsterblichkeitsidee ist ferner nicht bloß ein Moment der Moral, sondern sie ist Fundament, Endzweck derselben, als Ziel alles ethischen Strebens. „Je wahrhaftiger, lebendiger der Mensch wird, sagt Baader (Tagb. 217) in dieser Beziehung, desto länger wird er leben. Unsterblichkeit ist die letzte Grenze seines Strebens! Er stirbt darum, weil er den Tod, nicht das Leben sucht, weil er will sterben [2])."

Die Unsterblichkeitsidee ist eine religiös-sittliche Idee, welche im Widerspruch steht mit den materiellen Verhältnissen und Bestrebungen dieses irdischen Lebens, insofern sie von denselben hinweg und über dieselben hinausführt — aber zur sittlichen Hebung und geistigen Veredlung des Menschen; ja schon die Beschäftigung mit ihr erfordert einen gewissen Grad sittlichen Bewußtseins, das Christenthum hat dieses, sowie besonders das Bewußtsein der Unsterblichkeit geweckt und in den Vordergrund gestellt. Hierüber äußert sich von seinem Standpunkt aus der gelehrte Godwin: Die Lehre von einem zukünftigen Leben ward erst von den Christen zur Grundlage der Sittenlehre gemacht, und die Sittlichkeit unserer irreligiösen Vorfahren war um kein Atom geringer als unsere, ausgenommen, daß wir zaghafter und sclavischgesinnter sind. Auch kann nichts der richtigen Beobachtung der menschlichen Natur mehr entgegen sein als die Vermuthung, daß derlei Begründungsversuche viel Einfluß auf die Mehrung der Sittlichkeit haben sollten. Die Menschen befinden sich in der Mitte eines Systems von Dingen, deren Theile alle genau in einander greifen, und die eine Sympathie und einen Einklang zeigen, welche sie sich als ein für sich bestehendes Ganzes

---

[1]) cf. Geiße p. 100 ff., wo sich noch weitere Erörterungen über das Verhältniß der Unsterblichkeitsidee zur Moral finden. — Die praktisch-sittliche Bedeutung der Unsterblichkeitslehre behandelt auch C. Arnold in seinem Programm „über die Unsterblichkeit der Seele nach Ansichten der Alten". — Die Bedeutung der Unsterblichkeitsidee für das christliche Leben bezeichnet Löscher (in s. Abh. über d. Zust. der abgeschied. Seelen; bei Beckers Mitth. II. 54): „Wenn es sich so verhielte, daß die Seele sterblich sei und mit dem Tode des Menschen vergehe, so würden wir zugleich aufhören, Christen zu sein, welche auf Unsterblichkeit der Seele ihre Gottesfurcht (Matth. 10, 18), ihre Selbstverläugnung, den Eifer des thätigen Christenthums (Eccles. 12, 7) und ihre Hoffnung des ewigen Lebens gründen (Matth. 22, 32). Vor diesem Abgrunde bewahre uns der getreue Gott! Es wird auch nicht leicht Jemand in denselben stürzen, der nicht Gottes, seiner Seele und seines Gewissens leichtsinnig vergessen hat." — [2]) Daran knüpft unser Philosoph die Bemerkung: Im Verhältniß als der Mensch länger lebt, wird er weniger Kinder zu erzeugen geneigt sein. Die Zeugungslust ist nur eine nothwendige, begleitende Folge der Todeslust, eine Aeußerung der vis naturae mediatrix, ein nothwendiges Uebel, welches aufhören wird, sobald die Todeslust aufhört und hiemit der Tod. — cf. Plaßmann, Schule des heiligen Thomas IV. 48, wo er den Satz: omne agens agit propter finem in Bez. auf d. moral. Handeln ausführt.

der Seelen anschaubar und begreiflich darstellen. Die Achtung, die ich erhalten und die Glückseligkeit, die ich genießen soll, so lange ich noch lebe, sind Dinge, die völlig inner meiner Fassungskraft liegen. Ich verstehe vollkommen den Werth von Fülle, Freiheit und Wahrheit für mich und meine Mitmenschen.

Ich sehe ein, daß diese Dinge und ein gewisses Betragen in der Absicht, sie uns eigen zu machen, in dem sichtbaren Systeme der Welt unmittelbar verbunden sind, daß sie natürlich zusammenhängen und nicht durch eine übernatürliche Dazwischenkunft eines unsichtbaren Regierers. Aber Alles, was man mir von einer zukünftigen Welt, einer Welt von Geistern und verklärten Körpern sagen kann, in welcher die Beschäftigungen alle geistig sind und die erste Ursache ein Gegenstand der unmittelbaren Anschauung ist oder von einer Scene der Wiedervergeltung und des Gerichtes, bei welcher die Seele verdammt zu ewiger Unthätigkeit, die Beute der Gewissensbisse und der Verhöhnungen der Teufel sein soll, — dieses Alles ist so fremd dem Systeme der Dinge, in welchem ich mich befinde, paßt so wenig in dasselbe, daß ich umsonst mich mühe, etwas davon zu begreifen oder thätig zu glauben. Wenn Lehren dieser Art einige Menschen beschäftigen, so sind diese gewiß nicht die Ruchlosen, Gewaltthätigen, Unleitbaren, sondern die Nüchternen und Gewissenhaften, die sich von jenen bereden lassen, sich leidend und ruhig der Willkürherrschaft und der Ungerechtigkeit unterwerfen, damit sie die Belohnung ihrer Geduld hernach und im künftigen Leben erhalten mögen[1]). Godwin gibt also die ethische Bedeutung der Unsterblichkeitsidee zu, wenn er auch als Weltmann, wie es scheint, von ihr nichts wissen will. Er eifert nicht so blindlings, wie Ludw. Feuerbach, der die Unsterblichkeitsidee bekriegt, weil sie nicht überall diese ethische Wirkung hat und nicht so, wie es der Materialist eben haben will und soweit er es zuzugeben für gut findet[2]). Er spricht sich also aus:

Wo der Glaube an ein himmlisches Leben Wahrheit ist, da lösen sich alle Bande der Liebe und Menschheit auf (!), denn sie sind nur irdische, endliche, der himmlischen Bestimmung entfremdende Verhältnisse: die Gattin, die Mutter verliert über dem Gedanken an das Wohl des Gatten, der Kinder, den Gedanken an den Himmel. ... Der Glaube an den Himmel concentrirt den Menschen nur auf sich, auf sein eigenes ewiges Heil. ... Der Glaube an ein himmlisches Leben zerstört das Gattungsleben der Menschheit, vertilgt den wahren Gemeingeist, entmenscht (!) den Menschen und ist daher der wahre Vernichtungsglaube. Hierin allein liegt der Grund

[1]) Enquiry concerning Political Justice and its Influence on Morals and Happines. London 1796. sec. edit. II. 122 ff. — [2]) Ueber die ethische Wirkung der Unsterblichkeitsidee im Einzelnen, z. B. bei Erfüllung der Pflichten, Erwerbung sittlicher und intellektueller Fertigkeiten ꝛc. siehe die Beweise für Unsterblichkeit aus d. Begriff v. Pflicht ꝛc. im nächsten Kapitel.

von der Verachtung, Anfeindung und Unterdrückung des Gattungstriebes im Christenthum — der Gattungstrieb widerspricht dem Trieb nach ewiger selbstischer Seligkeit. Wo daher der Glaube an den Himmel nicht mehr diese Früchte trägt, nicht mehr Heilige, wie einen Antonius in seinem Gefolge hat, nicht mehr die in diesem Glauben gegründeten Stiftungen, wenigstens noch historisch heilig gehalten werden, da ist dieser Glaube keine Wahrheit mehr, da ist er nur noch eine — Phantasie — d. h. mit anderen Worten ein ehr- und charakterloser Glaube, ein Glaube, der nur noch die Bedeutung eines subjektiven Trostmittels, aber keine moralische Würde, keine praktische und folglich objektive Realität mehr hat [1]). Daher gibt Feuerbach die ächt materialistische Losung: Jetzt gilt es vor Allem, den alten Zwiespalt zwischen Diesseits und Jenseits aufzuheben, damit die Menschheit mit ganzer Seele, mit ganzem Herzen auf sich selbst, auf ihre Welt und Gegenwart sich concentrire, denn nur diese ungetheilte Concentration auf die wirkliche Welt wird neues Leben, wird wieder große Menschen, große Gesinnungen und Thaten zeugen. Statt unsterblicher Individuen hat die neue Religion vielmehr tüchtige, geistig und leiblich gesunde Menschen zu postuliren [2]).

Wir könnten uns an und für sich einer Kritik der angeführten Aussprüche Feuerbach's wohl entschlagen, insofern der in denselben sich kundgebende Mangel an Logik, an Kenntniß der christlichen Moral, sowie der unwissenschaftliche materialistische Standpunkt und die beweislos handgehabte Polemik gegen das Christenthum in den Augen der Sachverständigen von einer solchen Bemühung zum Vornehinein freisprechen wird, allein die fraglichen Ansichten werden vielfach, freilich ohne dialektische Prüfung, in der sogenannten gebildeten Welt acceptirt und uns ist es auch darum zu thun, einigermaßen die praktische Seite unseres Gegenstandes zu behandeln und wir gehen daher, das religiös-sittliche Moment der Unsterblichkeitsidee — d. h. ihre Wahrheit in jeder Beziehung aufrecht erhaltend, an die Widerlegung der im Namen des Materialismus gegen die Unsterblichkeitsidee erhobenen Bedenken.

1) Daß der Glaube an ein himmlisches Leben, „wo er Wahrheit ist", nicht alle Bande der Liebe und Menschheit auflöse — zeigt vor Allem die Geschichte, deren Thatsachen, wie es scheint, auch Feuerbach anerkennt, indem er auf den heiligen Antonius hinweist. Vom Glauben an ein himmlisches Leben waren gewiß beseelt ein heiliger Johannes von Gott, ein heiliger Vincenz von Paula, und doch welche Menschenliebe zeigt sich an ihnen und unzähligen anderen Heiligen; in ihnen sowie in ihren „Instituten" war und ist gewiß der Unsterblichkeitsglaube „Wahrheit"! — Oder wenn „die barmherzigen Schwestern" ihr ganzes, gewöhnlich abgekürztes Leben am Krankenbette und in den traurigen, ungesunden Räumen der Spitäler, einzig mit der aufmerksamen Pflege der Leidenden beschäftigt, zubringen — sind da die

---

[1]) Philosophie und Christenthum p. 66. — [2]) Ges. Werke II. 389. cf. Encyclop. Darstellung der neuesten Geschichte p. 91.

Bande der Liebe und der Menschheit aufgelöst? — Handelt ferner eine Mutter oder Gattin nach christlichen Grundsätzen, wenn sie über der Liebe zu Gatten und Kinder den Gedanken an den Himmel verliert? Läßt sich etwa beides nicht vereinigen: Liebe zum Gatten und Liebe zum Himmel? Wer kennt nicht das erhabene Beispiel der heiligen Elisabeth? war sie nicht eine überaus liebende Gattin und Mutter und dabei voll inniger Gottesliebe? — Wenn z. B. der Landgraf von Thüringen, ihr Gemahl, kleinere Reisen machte, begleitete ihn Elisabeth zu Pferd, und ließ sich weder durch Schnee oder rauhes Wetter, noch durch große Hitze, gefährliche Wege oder Ueberschwemmung davon abhalten. Wenn der Fürst eine größere Reise machen mußte, wo Elisabeth ihn nicht begleiten konnte, legte sie jedesmal Trauerkleider an und verhüllte ihr Haupt, wie es damals bei den Wittwen gebräuchlich war. Andererseits schreibt ihr Beichtvater von ihr: „Ach, wie große Innigkeit hat sie gehabt zu Gott, daß sie aus ihrem Bette von ihrem lieben Herrn aufstand und suchte ihren geistlichen Bräutigam, den sie von ganzer Seele lieb hatte, unsern Herrn Jesus Christus [1])!" Wie schön war ihr Tod und wie gesegnet ist ihr Andenken bei den Menschen, denen sie Gutes erwies. Durch dieses sowie tausende solcher Beispiele ist die allgemeine Behauptung, daß „wo der Glaube an ein himmlisches Leben Wahrheit ist, sich alle Bande der Liebe und Menschheit auflösen" — als unrichtig erwiesen; es erhellt auch hieraus, daß „der Gattungstrieb nicht dem Triebe nach ewiger selbstischer Seligkeit widerspricht" — sondern daß sich beide in praxi wohl miteinander vereinen lassen. Wer freilich nur an Materie glaubt, begreift die Absonderung der Ordensleute nicht, sowie die Regelung des Gattungstriebes durch die christliche Ehe, der ist überhaupt nicht fähig, in den Geist des Christenthums tiefer einzudringen und das Einzelne im Ganzen zu verstehen. 2) Wenn nur die Concentrirung des Menschen einzig auf diese Welt „neues Leben, große Menschen, große Gesinnungen und Thaten" zeugen soll, so ist zu verwundern, daß diese Phänomene nicht schon vor uns treten in unserer materiellen Zeit, daß sie nicht zu einer Zeit sich zeigten, in der man „die andere Welt" läugnete? Welches sind die großen Thaten, Gesinnungen der Männer der französischen Revolution? Waren jene Thaten und Gesinnungen nicht unmenschlich und bestialisch? und sind die Blutmenschen jener Epoche Ideale für uns? — Der Glaube an ein himmlisches Leben war zerstört in jenen Tagen, soweit es möglich war nach den Verhältnissen von Zeit und Raum und — „die Menschheit war entmenscht!" — Man führe uns Ein Beispiel dafür an, daß in einer Nation und in einem Lande, in welchem der Glaube an ein himmlisches Leben Wahrheit ist, dergleichen geschehen! — „Betrachten wir die verschiedenen Culturstufen eines Volkes von dem hordenmäßigen Zusammenleben bis zur Blüthezeit

---

[1]) Alban Stolz, die heilige Elisabeth, ein Buch für Christen. Freiburg i. B. 1866. p. 50.

einer classischen Literatur, so ist schon das erstere nicht möglich ohne Religion; so werden ohne die ersten Glaubenssätze derselben die gesellschaftlichen Bande reißen, die Menschen zu Banden von Räubern werden. Benehmet dem Menschen den Glauben an eine strafende Gottheit und die Fortdauer nach dem Tode, was wird ihn vom Verbrechen abhalten? Hütet euch dann, wenn euch auf einsamen Pfaden ein Hungriger, ein Armer, ein Geiziger begegnet, der zugleich ein Gottesläugner ist; hütet euch, den einsamen Weg mit ihm zurückzulegen, denn ein Gottesläugner, welcher betrügt, raubt und mordet, handelt ganz consequent, so lange er sicher ist, der Strafe der Menschen zu entgehen. So sagt nicht etwa ein christlicher Kirchenvater, sondern der Patriarch des modernen Unglaubens; und als einmal seine Mitverschwornen bei ihm zu Nacht speisten und sehr bald mit den irreligiösen Grundsätzen herauszurücken begannen, unterbrach er sie plötzlich mit den Worten: Wartet bis meine Diener sich entfernt haben, denn ich habe keine Lust, in der nächsten Nacht von ihnen erdrosselt zu werden!

Steigen wir eine Stufe höher auf der Culturleiter, so ist das gesellschaftliche Zusammenleben der Menschen in einem Staate gleichfalls nicht möglich ohne Treue gegen ein höheres Wesen, ohne Religion und Glauben. Die bürgerliche Ordnung muß einen festen Punkt haben, in den sie ihre Anker wirft, wenn das Staatsschiff nicht zerschellen soll. Dieser Punkt liegt jenseits der sichtbaren Welt. Das haben alle großen Gesetzgeber des Alterthums begriffen, und es gab keinen einzigen antiken Staatsmann, der geglaubt hätte, eine bürgerliche Ordnung ohne Religion und Glauben aufbauen zu können. Deßhalb ließen sie ihre Gesetze von Gott selbst, oder wenigstens von einem höheren Wesen gegeben werden; deßhalb wurde in den hellenischen Freistaaten die Gottlosigkeit mit dem Tode bestraft, und wollte einer der größten unter den griechischen Weltweisen sie auch noch nach dem Tode mit Entziehung eines ehrbaren Begräbnisses bestraft wissen; deßhalb unternahm das griechische Volk den heiligen Krieg gegen die Phokäer, welche den Tempel von Delphi geplündert hatten, deßhalb verurtheilte der Areopag sogar ein Kind zum Tode, als es den Schmuck aufgehoben und behalten, der von dem Haupte eines Gottes gefallen war. Philosophirt über die beste Regierungsform, so lange ihr wollt, sagt Voltaire, wenn ihr aber einen Marktflecken zu regieren habt, muß er Religion haben; und ebenso sehe ich Fürsten und ihre Räthe ohne diesen Zügel als wilde Thiere an, die mich ganz aufzehren werden, wenn ich ihnen zu einer Zeit unter die Klauen gerathe, wo sie Hunger haben, und denen es nachher nicht einmal einfällt, daß sie etwas Böses gethan haben. Fast gleichlautend mit Voltaire sagt der heilige Augustin: Ohne Glaube und Gerechtigkeit sind die Staaten und Reiche nichts anderes als große Räuberhöhlen. Merkwürdige Uebereinstimmung zweier sonst gewiß sehr verschiedener Männer! Es gehört aber auch die ganze Blasirtheit des heutigen religionslosen Liberalismus dazu, um nicht einzusehen, daß mit dem Glauben die letzte Stütze der Ordnung zusammenbricht, der Gehorsam aufhören, das letzte Beweismittel, der Eid,

seine Bedeutung verlieren, die Gesetze ihrer Kraft beraubt werden müssen. Mit Gesetzen allein läßt sich nicht regieren. Man hat vom 1. Juli 1789 bis 20. Oktober 1795 in Frankreich nicht weniger als 15,479 Gesetze gemacht; und was war das Resultat davon? Die Ueberzeugung, daß Gesetze ohne Glauben an Gott und Unsterblichkeit nichts helfen. Und es hob eines Tages ein Mann einen blutigen Griffel auf, nahm ihn in die entehrte Hand, stieg auf einer Leiter zu einem Tempel hinan, und schrieb über das Portal die Worte: „Das Volk erkennt das Dasein eines höchsten Wesens und die Unsterblichkeit der Seele an." — So schreibt der gelehrte Autor der „culturhistorischen Fragmente" in den historisch-politischen Blättern von Jörg und Binder. München 1868. 9. Heft p. 687 ff. — Die Unsterblichkeitsidee ist also ein culturhistorisches Moment.

Wenn nach den vorausgegangenen Deduktionen die Unsterblichkeitsidee als eine religiös-sittliche Idee sich zeigt und ihre ethische Seite durchaus nicht in Abrede gestellt werden kann, so erscheint die einseitige Auffassung dieser Idee als bloßen Trostmittels nicht zulässig. Könnte die Idee von der Fortdauer bloß auf das Gemüth, nicht aber auch auf Verstand und Wille einwirken, dann wäre sie keine ethische Idee; Gemüthsbewegungen und Gemüthszustände sind bei Normirung des Sittlichkeitsverhältnisses nicht maßgebend und bilden keine solide Basis für sittliches Handeln. Der Trost, welchen die Unsterblichkeitsidee bieten kann, ist zudem ein halber und unsicherer, wenn er auf Kosten der Wahrheit sich geltend machen sollte. Man tröstet sich vielleicht mit dem Himmel und vergißt auf die Hölle. Ganz richtig bemerkt Blasche (p. 13): „Die verfeinerte Gemüthsbildung späterer (nachmittelalterlicher) Zeit konnte den Gedanken des endlosen Elends jenseits des Grabes nicht länger ertragen, auch konnte man ihn mit der unendlichen Liebe und Güte Gottes nicht reimen. Man ließ also den Glauben an die Ewigkeit der Höllenstrafen fallen, um dafür desto fester an der Erwartung einer ununterbrochenen endlosen Seligkeit zu halten. Der volle Gegensatz also, der zwei Glieder von gleicher Identität, aber von entgegengesetzter Qualität fordert, wurde aufgehoben und dafür Einseitigkeit und Halbheit gesetzt, die sich noch weniger rechtfertigen läßt als das Ganze." — Blasche läßt zwar die Unsterblichkeitsidee als nützliches Trostmittel gelten, bezeichnet sie aber als Täuschung und spricht ihr den ethischen Charakter ab, indem er sagt (p. 15): „Daß der Glaube an eine persönliche Fortdauer des Menschen nach dem Tode, die Vorstellung eines jenseits zu erwartenden idealisirten Lebens, sei es mehr von sinnlicher oder mehr von moralischer und intellektueller Seite, Trost und Standhaftigkeit im Leiden gewähren kann, besonders in demjenigen Leiden, welches in der Trauer um den Verlust geliebter Freunde und Verwandte besteht, mit welchen man wieder vereinigt zu werden hofft, ist nicht zu läugnen. Dieses Trostes werden sich besonders Menschen von lebhafter Einbildungskraft und schöpferischer Phantasie erfreuen, welchen ihr Glaube manche Stunde des angenehmen Träumens ver-

schaffen muß. Man hat daher schon oft bemerkt, daß selbst in dem Falle, dieser Glaube sei nur Täuschung, er selbst als Täuschung noch höchst schätzbar und wohlthätig sei, daß es grausam sein würde, diese wohlthätige Täuschung, wenn man es auch vermöchte, aufzuheben, daß man daher pflichtgemäß die Menschen darin zu erhalten suchen sollte." — Der Verfasser redet dann von den Nachtheilen dieser „Täuschung" und wiederholt die alten Einwendungen: Phantasiereiche Menschen, die gerne vom seligen Jenseits träumen, gewöhnen sich, das Gute dieses Lebens gering zu schätzen, und werden dadurch unfähig, das Gute der Gegenwart zu genießen, versäumen über dem zukünftigen jenseitigen Himmel den Himmel auf Erden, worin sie sich ihres Lebens freuen könnten. Und was werden sie Gutes wirken in einer Welt, wo sie nur mit halber Seele gegenwärtig sind? und ist es nicht Nachtheil dieses Glaubens, wenn man Menschen sieht, die nur wohlthun, leiden, opfern, damit ihnen die ewige Seligkeit nicht entgehe? Kann das wahre Tugend sein, deren Dasein mit der Ueberzeugung von einer jenseitigen unendlichen Belohnung steht und fällt? Oder kann die Vermeidung des Lasters, der Widerstand gegen Reizungen zur Sünde moralischen Werth haben, wenn diese negative Tugend sich allein auf die Furcht vor der jenseitigen Verdammniß gründet [1])? — Der Verfasser wird wohl auch von seinem rein rationalistischen Standpunkt aus nicht läugnen können, daß die Tugend als Selbstüberwindung immer moralischen Werth hat, daß jene „negative Tugend" nach der positiven Lehre des Christenthums auch vor Gott wohlgefällig ist, obgleich sie nur eine Vorstufe zu jener höchsten Tugend ist, welche aus reiner Gottesliebe geübt wird. Die übrigen Einwendungen sind schon früher gewürdigt worden.

Cap. II.

§. 1. Die Beweise für die Unsterblichkeit der Seele.

Wenn wir von „Beweisen" für die Fortdauer der Seele sprechen, so kommt hiebei, wie Amon [2]) sehr gut bemerkt, Alles auf einen bestimmten Begriff von Beweis an: Es kann nämlich dieses Wort in einem vierfachen Sinne genommen werden, und zwar 1) soviel heißen, als die Nothwendigkeit eines Urtheils aus theoretischen Grundsätzen darthun, 2) dieselbe aus theoretischen Gründen wahrscheinlich machen, 3) sie aus praktischen Prin-

[1]) Auch Richter, „die Lehre von den letzten Dingen" Band II., hat ähnliche Ansichten, wenn er p. 114 die Hoffnung der Unsterblichkeit Egoismus nennt, und p. 697 bemerkt: „Als kostbarer Erbprinz des Reiches endloser Süßigkeit soll ihr liebes Ich für lauter unendliche Zukunft eingebündelt bleiben." — [2]) Wissenschaftl.-prakt. Theologie p. 291.

zipien ableiten, 4) sie durch Autorität der Schriften erhärten. So entstehen geometrische (mathematische), theoretische, praktische oder moralische, und historische Beweise.

Mit diesen Beweisen sollen wir allen Läugnern der Unsterblichkeitsidee zunächst gegenübertreten: allen Materialisten und Atheisten; wir sollen Skeptikern und Rationalisten und allen eingebildeten Philosophen, jedem von seinem Standpunkt aus begegnen; was werden sie uns Alles einwenden? Was werden sie nur Alles von uns verlangen, da wir einen Beweis für die Fortdauer der menschlichen Seele zu versuchen wagen? Werden sie derlei Beweise erkennen und anerkennen? Erkennen, sagt Fr. Hoffmann[1]), ist selbstgewonnene Einsicht aus Grundsätzen und was Grundsätze sind, und was aus ihnen folgt, das erkenne ich entweder durch eigenes Nachdenken oder ich werde es niemals erkennen. Der Erkennende kann mir wohl vorleuchten, aber er kann nicht für mich sehen und die Sehkraft meinem Auge nicht einsetzen. Dem Blinden werden die Sterne vergebens leuchten, und wer sich die Augen verbindet, ist, solange das Verbinden währt, dem Blinden gleich zu achten. Diese Bemerkung dürfte hier nicht ganz nutzlos sein! — Doch nicht bloß die Beschaffenheit oder Thätigkeit der Vernunft ist hier in Betracht zu ziehen, sondern auch das Gemüth und der Wille, so daß Grabbe richtig sagt: „Vernunft ist rein und klar, doch aus dem Herzen steigt der Sturm, der sie verdunkelt." Dieß ist jedoch nicht so weit auszudehnen, daß man die Erkenntniß der Wahrheit rein vom Willen abhängig sein läßt, wie es Richter[2]) thut, da er behauptet: Um einzusehen, daß eine persönliche Fortdauer den Begriff der Ewigkeit und aller göttlichen Weltordnung, ja eurer eigenen so sehnlichst gewünschten Seligkeit widerstreitet, müßt ihr vor Allem zugleich den Willen haben, dieses einzusehen. „Als ob," bemerkt Schmidt (Krit. p. 142), „die Wahrheit selbst sowohl, wie die Einsicht in sie vom menschlichen Willen abhänge und nicht vielmehr der wahre Wille zuerst von der Wahrheit und der Einsicht in sie. Wäre jenes der Fall, dann wüßte ich nicht, wessen Wille ihn widerlegen würde, und warum Richter selbst sterblich sein will, zum allerwenigsten (was die Unsterblichkeitslehre betrifft) wählt ein freier Wille den Tod nicht." Gewiß ist, daß die größten und wichtigsten Wahrheiten bloß in Stille, leiser Selbstbeachtung, Nüchternheit gefunden worden sind, schreibt Baader, und von Jedem, der will, der sich mit Leidenschaften und innerer Unruhe diesen inneren Sinn nicht trübt und stopft, täglich nacherfunden werden[3]). Soviel glaubten wir der praktischen Läugnung der Unsterblichkeit gegenüber vorausbemerken zu müssen im Allgemeinen. Auf welches Minimum die verschiedenen (philosophischen) Theorien seit Langem die Unsterblichkeit zu reduciren versucht haben, ist zur Genüge bekannt. An Herabdrückungen und Verkleinerungen

[1]) Theismus und Pantheismus p. 6. — [2]) letzte Dinge II. 103. — [3]) in Hoffmanns Weltaltern p. 34.

ihres Begriffes aller Art bis zur entschiedensten Läugnung hat es nicht gefehlt [1]). Den Ausspruch Ludwig Feuerbach's jedoch bezüglich des Glaubens (an's Jenseits) kann man wohl mit mehr Recht auf den Unglauben anwenden: „Die Heuchelei der Selbstbethörung ist das Grundlaster der Gegenwart."

Wenn wir speziell unter den Feinden der Wahrheit die Skeptiker in's Auge fassen wollen, so sind die Schicksale, welche der Skepticismus im Reiche des Wissens erlebt hat und erleben mußte, dafür der unumstößliche Beleg, daß der Unsterblichkeitsglaube hauptsächlich und einzig auf dem unmittelbaren göttlichen Bewußtsein von der einstigen Fortdauer fuße: Zu allen Zeiten erkannte die Philosophie die wahre Bedeutung des Skepticismus in seiner inneren Bedeutungslosigkeit, d. h. sie erkannte, daß er herausgetreten aus dem heiligen Gebiete des göttlich-menschlichen Bewußtseins, gerade deswegen einer Widerlegung gar nicht fähig, ja gar nicht würdig sei; denn seine Stärke ist seine Schwäche und umgekehrt. Indem er sogar die Realität der Dinge auf eine Weise in Zweifel zog, welche, wie überhaupt das ganze System seiner Systemlosigkeit, nur von ihm selbst aus durch einen sich ihm selbst entgegensetzenden Skepticismus angegriffen werden kann, versetzte er sich selbst die größte Wunde, denn er mußte anerkennen, daß auch sein Zweifeln zweifelhaft und der Satz „es gibt nichts Gewisses" selbst ungewiß sei, da er ja seine eigene Ungewißheit einschließt [2]). — Wie weit man in systematischer Läugnung der Wahrheit von einer Fortdauer nach dem Tode kommen kann, sehen wir an Schopenhauer: Wenn religiöse Schwärmer, bemerkt Fr. Hoffmann, uns das diesseitige Leben nach Möglichkeit verkümmern, indem sie Alles auf das jenseitige Leben bezogen wissen wollen, wenn atheistische Kosmisten uns das Jenseits rauben wollen, dafür aber wenigstens im Diesseits das Vollkommene anzustreben anweisen, so raubt uns Schopenhauer's kosmischer Atheismus das Diesseits und Jenseits zugleich, indem wir nach ihm im Diesseits eigentlich nichts zu thun hätten, als unseren Willen und damit unser Wesen zu vernichten, um dann im Jenseits richtig nichts zu wollen und nichts zu sein [3]). — Was wir für unsere Frage vom Rationalismus eigentlich zu erwarten haben, ist leicht zu entziffern, wir dürfen nur seine Charakteristik in's Auge fassen, welche Geiße (p. 18) kurz gibt mit den Worten: Im Rationalismus sind keine Dunkelheiten und keine Tiefen, es ist Alles klar und eben aber flach, denn unter die Oberfläche geht der einseitige Rationalismus nicht [4]). — Der Rationalismus verlangt

---

[1]) Beckers, Unsterbl. Schelling's p. 17. — [2]) Geiße, Forsch. p. 109. — [3]) in Frohschammer's Athen II. p. 409 siehe unten Schopenhauer. — [4]) Und doch will der Rationalismus von Kritik sprechen, während in ihm eigentlich nur Vorurtheil und Bosheit des Willens regiert. Oder was soll es heißen, wenn z. B. Strauß (christl. Glaubenslehre II. 739) „die Unsterblichkeitslehre als den letzten Feind, den die spekulative Kritik zu überwinden habe," schon zum Vornhinein erklärt?

von uns etwa gar mathematische Beweise für die Unsterblichkeit? Man möchte die Unsterblichkeit ebenso klar bewiesen haben, sagt Gumposch, als die Multiplication von 2 und 3, oder als die Erfahrung, daß die Sonne scheint. Anschauung will man, oder das Geständniß, daß sich über die Unsterblichkeit nichts ausmachen lasse. Doch schauen wir auf die Beweisart der Wissenschaften, was bieten sie uns für eine Gewißheit? Was ist es mit den sogenannten exakten Wissenschaften, was ist es mit der Mathematik? Der Mathematiker soll uns einmal ad oculos beweisen, daß $2\times2=4$ ist. Er thut es und nimmt etwa 2 Stäbe und fügt noch 2 hinzu — nun! was resultirt? Einfach dieß, daß es 4 Stäbe sind; aber wo ist der Beweis für die Einheit dieser Multiplicität, für die mathematische Einheit der Vierzahl? Der Matheser muß also, um gründlich zu beweisen, sich auf den Boden der sogenannten Metaphysik begeben. Oder wird durch den Umstand, daß zwischen der Zahl 2 und der Zahl 4 die Zahl 3 liegt, die Evidenz größer? Wenn aus Nebenumständen Beweise selbst in der exakten Wissenschaft der Mathematik geführt werden, warum sollten Nebenumstände und Consequenzen nicht beweiskräftig gelten in der Untersuchung über die Fortdauer der Seele? ... Und auf was gründet der Physiker die Gewißheit, daß heute die Sonne scheint? Er und tausend empfinden auf der Netzhaut des Auges oder der Glieder das Licht und die Wärme. Ihr Beweis beruht also auf der Empfindung. Doch wenn der Gedanke an Unsterblichkeit das Herz bewegt, wenn dieser Gedanke den Schauer über unsere Haut ausgießt, wenn er die Thräne in's Auge lockt, ist dieß keine Empfindung? — Wenn Tausende Licht und Wärme empfinden, und für die Thatsache bürgen können, daß die Sonne scheint, so muß es ebenfalls als eine Erfahrungsthatsache gelten, daß die Unsterblichkeitsidee seit Jahrtausenden auf Millionen Menschen ebenso sicher gewirkt habe, wie das Licht der Sonne! Entweder muß man also alle Erfahrung, welche auf unsere Verleiblichung wirkt, gelten lassen, oder alle Erfahrung als Täuschung bezeichnen (p. 3 ff.). — Das Ansinnen der Rationalisten also, daß ein mathematischer Beweis für Unsterblichkeit zu liefern sei, ist durchaus unzulässig.

Wenn wir nun, um uns so auszudrücken, „von Rechtswegen" nichts zu fürchten haben für unsere Frage von Seite der Rationalisten, weil wir ihnen auf die nämliche Art die Unsterblichkeit beweisen können, wie sie uns verschiedene Wahrheiten beweisen, so fragt es sich nun weiter, in welche Lage wir durch unser (Beweis-)Beginnen den Materialisten gegenüber kommen werden? Hier dürfen wir uns nur auf die vorausgegangene Abhandlung (im I. Abschnitt) über den Materialismus und Naturalismus, wo das Prinzip dieser Systeme als nichtig bewiesen wurde, berufen. Uebrigens meint Geiße (p. 144) überhaupt: Nicht die Angriffe des Materialismus sind zu fürchten, sondern die von einer andern Seite her, — nämlich von der freien unbefangenen Naturbetrachtung des menschlichen Lebens. Wir können uns nun zwar nicht klar werden, was Geiße eigentlich darunter versteht, und wie weit er jene „Unbefangenheit" ausgedehnt wissen will, ob

er etwa z. B. den Glauben an die mosaische Urkunde, den Glauben der Völker überhaupt als „Unbefangenheit" bezeichnen möchte, aber wir halten dafür, daß hiebei dem subjektiven Element zu viel Spielraum gelassen und das objektive Beweisverfahren zu sehr bei Seite gesetzt ist. Denn wo ist die Wahrheit, wenn der eine Naturforscher bei Betrachtung der Natur unsterbliches Leben, der andere nur Tod, weil Verschwinden der Individualitäten sieht? Welcher von beiden ist „unbefangen"? — So schreibt Davy in seinen letzten Lebensstunden: „Bei Betrachtung der Natur fühlte ich meinen eigenen Geist mit neuen Sensationen und bestimmten Hoffnungen verknüpft und einen Durst nach Unsterblichkeit. Die großen Namen verflossener Zeitalter und entfernter Nationen schienen noch immer um mich zu leben, und selbst in den Denkmälern gestorbener Helden und Großen sah ich gleichsam einen Ausspruch für die Unzerstörbarkeit unseres Geistes. Diese Gefühle werden zwar gewöhnlich als poetisch betrachtet, dennoch gewähren sie, wie ich glaube, ein gesundes philosophisches Argument für die Unsterblichkeit unserer Seele. — In allen Sitten und Instinkten junger Thiere, sagt Davy weiter, kann man nachweisen, wie sich ihre Gefühle und Bewegungen auf einen vollkommeneren Zustand beziehen; ihre Spiele haben immer eine gewisse Verwandtschaft zu der Art und Weise, wie sie jagen oder ihre Nahrung suchen, und junge Vögel zeigen sogar schon im Neste Spuren einer gewissen Zärtlichkeit, welche, wenn ihr Leib vollends entwickelt worden ist, in gewissen Handlungen hervortritt, die mit der Fortpflanzung und Erhaltung der Gattung nothwendig verknüpft sind. . . . Das Streben nach Ruhm, nach Ehre, nach unsterblichem Namen und nach zuverlässigem Wissen, welches bei jungen Personen von gesundem Geiste so häufig wahrgenommen wird, kann, wie ich glaube, nur Zeichen von der unendlichen, stets fortschreitenden Natur der Intelligenz sein. Diese Bestrebungen beziehen sich auf Hoffnungen, die nicht hienieden, sondern dort erfüllt werden sollen, wo dem Geiste eine Hülle geworden, wie sie in einem edleren Zustande angemessen ist" (p. 207) [1]).

Davy und Andere finden somit durch Naturbetrachtung des menschlichen Lebens die Unsterblichkeitsidee. Andere dagegen kommen durch solche Betrachtung auf andere Schlüsse, z. B. Richter (letzte Dinge I. p. 90): In die eigene Zukunft kann Niemand schauen; in die Zukunft der Vorangegangenen haben wir aber bereits gesehen, denn diese ist für uns so zur Vergangenheit geworden, wie unsere Zukunft einst für die nachfolgenden Generationen zur Vergangenheit werden wird. Die vor uns Gestorbenen und ihr Leben haben wir kennen gelernt, es liegt zum Begreifen klar vor uns, von ihnen müssen wir auf uns und unsere Zukunft schließen. Ihre Individualität ist nicht mehr, sie sind also überhaupt nicht mehr, die ge-

[1]) cf. Gumposch, p. 39, und andere Forscher, die zu dem nämlichen Resultate gelangen.

storben sind! — Wir wollen hier die Logik dieser Behauptungen nicht weiter würdigen, welche uns sagen wollen: Der Mensch, resp. seine Seele, existire überhaupt nicht mehr nach dem Tode, weil sie für unsere Wahrnehmung (durch ihre Wirksamkeit) für uns nicht mehr existirt, als ob man die Existenz einer Kraft negieren dürfe, weil sie nicht immer, überall und auf dieselbe Weise sich wirksam zeigt; aber wir weisen hin auf das Verfahren des einseitigen Empirismus, der eben nur für wahr halten zu wollen vorgibt, was er erfährt, sieht, tastet und sich dabei in großartige Widersprüche verwickelt. So muß der Empirist zugeben, daß die Wahrnehmung der Unsterblichkeitsidee in uns ebenso Thatsache sei, wie die Empfindung von der Sonnenwärme und vom Sonnenlicht, aber er weiß doch einzuwenden, bemerkt Gumposch, daß man Licht und Wärme auch ohne Sonne empfindet, daß auch Traumgestalten, Dichtungen uns schrecken und bewegen können. Wir fragen: Warum aber ergreifen uns denn nicht alle Dichtungen, warum lacht man über Gespenster? Offenbar darum, weil viele Dichtungen unwahr, viele Gespenster Phantasiebilder, d. h. nichts Reales sind und als Unwirkliches nichts vermögen, weil aus nichts nichts wird. — Wiederum nehmen die Empiriker nur Erfahrungen gewisser Art an und sehen alle Fragen der Metaphysik als eitel und unbeantwortbar an, weil, wie sie sagen, der menschliche Verstand unaufhörlich irrt und umherirrt, in's Uebersinnliche nicht einzudringen vermag. Dieser Einwendung kann man einfach entgegenstellen, daß derjenige, welcher etwas derartiges sagt, oder eine Negation ausspricht, eben über sich selbst ein Urtheil ausspricht, und da er selbst einen menschlichen Verstand besitzt, den er für unfähig zu so erhabenen Spekulationen findet, muß er wohl zugestehen, daß seine Negation oder Behauptung selbst irrthümlich ist, die er über eine solche Frage sich erlaubt, ja daß er sich selbst widerspricht, wenn er seine Irrthümlichkeit in derlei Dingen zugestehend etwas als einen Irrthum in der Sache hinstellt. Jedes Urtheil über eine Sache setzt doch wenigstens eine theilweise Kenntniß, und somit ein Vorhandensein derselben voraus. Der Nichtwissende, bemerkt Gumposch treffend, will wissen, daß man nichts weiß (p. 5)!

Doch das zeigt die Empirie, wird weiter eingewendet, daß kein Todter je aus der Gruft gestiegen ist, wie kann man da von Fortdauer der Menschen sprechen oder sie beweisen wollen? — Wir sagen zunächst: Damit, daß noch kein Todter erstanden, ist noch nicht bewiesen, daß dieses gar nicht geschehen könne, daß es nicht möglich ist! — Schon vom materialistischen Standpunkt weist diesen Einwurf Droßbach zurück, wenn er bemerkt: So lange der Entwicklungsprozeß der selbstbewußtseinsfähigen Lebenskeime (Monaden) noch währt, so lange kann die Erfahrung uns die Hoffnung nicht rauben, daß die Auferstehung des Fleisches sich realisire, ja diese kann bereits auf einem anderen Planeten, der länger existirt als der unsrige, vollzogen und so durch die Erfahrung bestätigt sein (Indiv. Unsterblichkeit p. 64). Ferner ist hier stillschweigend subsummirt, daß die Seele des Menschen nur im Leibe und mit demselben, nie aber ohne

denselben fortexistiren könne, was aber erst zu beweisen wäre. — Was endlich noch den Einwurf Heynig's [1]) betrifft: Der Mensch sei ein Theil der Menschheit, der Theil falle mit dem Ganzen (wegen des Zusammenhanges der Wesen), daher sei er (resp. sein Wesen) sterblich, so beruht dieß auf unerwiesener Voraussetzung, wenn nämlich unter dem Ganzen, unter Menschheit als Gattung etwas Reelles angenommen wird, während es doch nur ein leerer Begriff ist, und nur das Individuum wirklich existirt, den Gattungsbegriff in sich verwirklicht; von einem Ganzen oder Theil könne also insofern gar nicht die Rede sein, höchstens in sophistischer Weise.

Wenn wir nun wirklich Beweise für die Unsterblichkeit der Seele aufführen wollen, so frägt es sich noch, *was wir beweisen wollen? welchen Begriff von Unsterblichkeit wir voraussetzen?* — Aller (gewöhnlichen) Beweise nämlich, bemerkt *Bretschneider*, bedarf es nicht, wenn man unter Unsterblichkeit mit *de Wette* (Relig. und Theol. p. 22) ein nach dem Tode eintretendes ewiges Sein ohne Raum und Zeit denkt, bei welchem wir statt des jetzigen, nur an Sinnlichkeit verknüpften Bewußtseins ein höheres erhalten würden, von dem wir jetzt noch keinen Begriff hätten, oder *pantheistisch* meint, daß sich die durch die Geburt von Gott abgefallenen Geister wieder in Gott verlieren (Dogm. p. 824). Dagegen macht *Carus* geltend: Wenn keine Wiederentwicklung der Seele in Zeit und Raum stattfinden kann, so ist die Unsterblichkeit absolut unmöglich [2]).

Den *richtigen* **Begriff von der Unsterblichkeit der Seele** scheint uns *Bretschneider* zu geben, wenn er damit will 1) *Identität des Wesens der Seele*, d. h. daß die wesentlichen Kräfte der Seele unverletzt erhalten werden, vereinigt bleiben; denn sonst wäre es nicht dasselbe Wesen, das fortdauert, 2) *Identität des Bewußtseins*, d. h. die Seele muß sich immerfort als dieselbe erkennen, die hier lebte; denn ohne dieses wäre eine moralische Vergeltung unmöglich, 3) *fortdauernde Wirksamkeit der Seele*, oder Gebrauch ihrer Kräfte, weil alles geistige Leben Wirken mit Bewußtsein ist (Dogm. p. 621). Und so ist Unsterblichkeit als Zustand die mit Bewußtsein und Thätigkeit verbundene Fortdauer unseres Geistes — oder die Beschaffenheit desselben, nach welcher er einer solchen Fortdauer fähig ist. Ferner ist zu unterscheiden eine *relative* und eine *absolute Unsterblichkeit*: Erstere ist eine Fortdauer, die irgend einmal begrenzt wird, letztere eine unendliche Fortdauer, unter letzterer ist die Unsterblichkeit der Seele begriffen [3]).

---

[1]) Unsterblichkeit der Seele außer allen Zweifel gesetzt. 7. Aufl. 1813. p. 67. — [2]) bei Drobisch, indiv. Unsterbk. p. 65. — [3]) *Reinhard* (Dogm. p. 651) definirt die Unsterblichkeit: Immortalitas est ea animi a corpore separati conditio, in qua sui conscius est et in aeternum agere pergit. — *Baumgarten* (Dogm. I. p. 220): „Unsterblichkeit bedeutet überhaupt eine Abwesenheit des Aufhörens eines Dinges oder einer Person, also nicht bloß die Unauflöslichkeit, Indestruktibilität, sondern auch die unveränderliche Fortdauer des Wesens eines Dinges; folglich besteht die Un-

Endlich müssen wir noch bemerken, daß wir lediglich den Beweis dafür zu führen versuchen, daß die Seele ihrer Natur gemäß nach dem Tode fortdauern kann, nicht aber dafür, daß sie fortbestehen muß; denn der Seele als endlichem Wesen kommt die Unsterblichkeit (Unendlichkeit ihrer Existenz) nicht aus sich selbst zu, sie ist nicht absolut unsterblich, eine absolute Unsterblichkeit kommt Gott allein zu (I. Tim. 6, 16).

Wir wissen wohl, daß uns bei solcher Fassung des Begriffs von Fortdauer die Beweisbarkeit derselben abgestritten, wir wissen, daß uns gesagt wird: Die Beweise für die Unsterblichkeit der Seele können keine unmittelbare innere Anschauung geben, man kann durch sie nicht zur unerschütterlichen Ueberzeugung von der Fortdauer nach dem Tode mit Selbstbewußtsein und Rückerinnerungskraft gelangen, sie können die innere Gewißheit nicht erzeugen. Hätten das die Vertheidiger des Unsterblichkeitsglaubens immer eingeräumt, bemerkt Geiße, ein solches Bekenntniß hätte gewiß den Glauben an die Unsterblichkeit eher gefördert, als ihm Eintrag gethan; denn gerade durch die Erfahrung, daß derselbe ungeachtet der Schwäche seiner Beweise dennoch die meisten Gemüther beselige, würden die Läugner der Unsterblichkeit eher zur Anerkennung der Wahrheit geführt worden sein, daß der Unsterblichkeitsglaube noch auf einer tieferen Grundlage beruhe als auf den durch Reflexion entstandenen Beweisen, sie würden diese als Widerschein eines inneren Lichtes aufzunehmen und zu würdigen nicht verschmäht haben. Die Schwäche dieser Beweise, meint unser Autor ferner, liegt nicht in der Zweifelhaftigkeit des Glaubens an die Unsterblichkeit selbst, sondern in der Nothwendigkeit der Natur aller Beweise für die religiösen Wahrheiten überhaupt. Der religiöse Glaube wird nicht durch Beweise erzeugt und in's Leben gerufen, denn seine Quelle ist nicht in den Beweisen, sondern in dem unmittelbar göttlichen Bewußtsein des Menschen. Dieses allein ist sein ewig gültiger Beweis (Forsch. p. 108 ff.). Wiederum äußert sich Beckers: Ohne auch über das Wie unserer Fortdauer zu einer positiven Erkenntniß gelangt zu sein, ist mit der bloßen Behauptung einer Fortdauer überhaupt soviel als nichts erreicht. Selbst aber für diese Behauptung konnten auf dem bisher verfolgten Wege keine unwiderleglichen Beweise beigebracht werden, wie denn auch Schleiermacher dieses ohne Rückhalt zugibt, indem er (ges. W. Bd. II p. 622) sagt: „Die sog. Vernunftbeweise für die Unsterblichkeit

---

sterblichkeit eines Geistes, eines einfachen und denkenden Wesens, in der ununterbrochenen Fortdauer des Verstandes und Willens und der Beschäftigungen derselben, der Vorstellungen, Gedanken, Begierden und Neigungen." (Mit letzterer Annahme sind wir nicht einverstanden, weil wir festhalten, daß unsere diesseitigen Begierden, Neigungen ꝛc. im Jenseits gegenstandlos werden und überhaupt (als unwesentliche Potenzen der Seele) in jenem verklärten oder doch in sich abgeschlossenen Zustand wegfallen.

Staudlin (Lehrb. d. Dogm. p. 531) sagt: Unsterblich sein heißt: Nach dem Tode mit denselben geistigen Kräften, mit demselben Bewußtsein unserer Persönlichkeit in's Unendliche fortdauern und fortwirken. cf. Augusti, Dogm. p. 190.

haben wenig siegende Kraft, weil sie ohne Ausnahme auf unerweislichen Voraussetzungen ruhen. Auch ist wohl offenbar, daß die Ueberzeugung nie auf diesem Wege entstanden ist, sondern daß diese Beweise nur Uebertragungen der auf einem andern Wege entstandenen Ueberzeugung in einer andern Form sein können [1]). — Arnold weist darauf hin, daß z. B. die von Sokrates in Platon's Phaedon vorgetragenen Beweise nicht als unumstößlich gelten können, Sokrates selbst fühle und gestehe es ein [2]), auch Cicero habe Zweifel darüber gehegt (Tusc. I. 11); aus der Anwendung der Ideen (bei der Erinnerung) z. B. sei noch nicht bewiesen, ob sie durch Angeborensein, oder auf eine andere Weise in uns gekommen sind [3]).

Nicht genug, daß die Beweiskraft der herkömmlichen einzelnen Unsterblichkeitsbeweise angefochten wird, müssen wir uns auch belehren lassen, „daß die Hauptaufgabe bleibe, die große Frage in ihrem ganzen Zusammenhang mit dem System der rationalen, wie positiven Philosophie in's Auge zu fassen, unter Verzichtleistung auf jeden ferneren Versuch, diese Lehre durch einzelne Beweise oder abgesonderte Untersuchungen, seien dieselben auch noch so scharfsinnig und geistreich, begründen zu wollen; denn wie man es fortan in der Wissenschaft anfangen möge: Einzelnes thut es nicht mehr (sagt Schelling II. 4. 365), einzeln kann nichts eigentlich gewußt werden [4]). Nun steht uns aber Schelling's Genie nicht zu Gebote und dann läßt sein Beweisverfahren, wie wir unten (III. Th. 3. Abschn. 2, Schelling) sehen werden, viel zu wünschen übrig, und so wagen wir es dennoch, die üblichen Beweise für die Unsterblichkeit der Seele unseren Lesern vorzuführen, nur über die Ordnung, nach der dieses geschehen soll, möchten uns Zweifel entstehen; denn es ist einleuchtend, daß sich je nach dem Standpunkt, den wir einnehmen, sei es derjenige der positiven christlichen Offenbarung, die als gegebene geradezu angenommen wird, oder derjenige einer rein spekulativen

---

[1]) Beckers, Unsterblichkeitslehre Schellings p. 18. — [2]) Phaedon 35: *Τίς, ἔφη, ὑμῖν τὰ λεχθέντα, μῶν μὴ δοκεῖ ἐνδεῶς λελέχθαι; πολλὰς γὰρ δὴ ἔτι ἔχει ὑποψίας καὶ ἀντιλαβὰς εἴ γε δή τις αὐτὰ μέλλει ἱκανῶς διεξιέναι.* — [3]) Arnold (Progr. II. 1. 10), welcher meint, beide Ansichten lassen sich versöhnen durch die Annahme einer im Geiste ruhenden Kraft. Weit entfernt zu sagen, daß absolut Nichts vor der Erfahrung existirt, nahmen die Scholastiker folgende drei Punkte an: 1) eine innere Aktivität, welche der sinnlichen Erfahrung sich bediente und durch dieselbe erregt wurde, 2) die Nothwendigkeit der ersten intellektuellen und moralischen Prinzipien, 3) ein inneres Licht, das uns dieselben zeigt, wenn sie sich uns darbieten und das uns mit unwiderstehlicher Nothwendigkeit ihnen beistimmen läßt. Wenn die Scholastiker die Worte des Psalmisten öfter citiren: Signatum est super nos lumen vultus tui Domine — so wollen sie damit ihre Ansicht erklären, nicht, wie Arnold II. 11 zu meinen scheint, sie beweisen. S. Thomas Aqu. spricht sich bezüglich angeborner Ideen aus: Oportet igitur naturaliter nobis esse indita sicut principia speculabilium, ita et principia operabilium (P. I. qu. 79. art. 12). cf. Balmes, Fundamentalphilos. III. c. 30. — Gegen angeborne Ideen demonstrirt Plaßmann, Schule des heil. Thomas I. 530 ff. — [4]) Beckers, Unsterblichkeitslehre Schelling's p. 18.

aprioriſchen Unterſuchung, auch die Ordnung für unſere Beweiſe gegeben wird. Dieſe Beweiſe können, wie alle Wahrheiten überhaupt, nur im Gottes-, Selbſt- und Weltbewußtſein ihre Vorausſetzung haben; nun fragt es ſich, mit welcher dieſer drei Grundideen zu beginnen iſt. Lacordaire z. B. ſtaunt, daß Nicolas in ſeinen „philoſophiſchen Studien über das Chriſtenthum" von der Seele handelt, bevor er von Gott gehandelt. Das iſt nicht, bemerkt er, die übliche Ordnung. Gott iſt immer der Seele vorangegangen. Gott iſt die erſte philoſophiſche und die erſte religiöſe Wahrheit, zwar nicht nach der abſtrakten Ordnung des Rationaliſten, der dasjenige, was er in ſeinem Geiſte als das Erſte hat, ſtets hinterher ſucht, ſondern nach der Ordnung der gründlichen Unterweiſung, durch welche uns ſeit Adam die Wahrheiten, die zum Leben des Menſchengeſchlechtes nothwendig ſind, mitgetheilt werden ꝛc. ꝛc. [1]) — Nach dieſen Andeutungen müßten wir mit den ſogenannten theologiſchen Beweiſen, die ſich aus der Weisheit und Güte Gottes herleiten laſſen, beginnen; allein wir glauben, daß die fragliche Ordnung auf die Kraft der Beweiſe keinen weſentlichen Einfluß habe, ſondern ſich dieſe Beweiſe ſelbſt mehr oder minder geltend machen müſſen; mögen wir die Beweiſe in welcher Ordnung nur immer vorführen, es gilt doch als wahr, was Rouſſeau ſagt: die Menſchen, die ſo verſchiedenartig gebildete Köpfe haben, können von den nämlichen Beweiſen unmöglich gleichmäßig ergriffen werden, zumal in Sachen des Glaubens. Der Eine iſt wegen ſeiner beſonderen Geiſtesrichtung nur für eine Art von Beweiſen empfänglich, der Andere wieder für eine ganz verſchiedene. Alle können manchmal über die nämlichen Dinge einverſtanden ſein, aber ſehr ſelten ſind ſie es aus den nämlichen Gründen [2]). — Bezüglich der Beweiſe ſelbſt fügen wir noch die Bemerkung an, daß ſie ihrem Inhalte nach zerfallen: in theologiſche, metaphyſiſche, pſychologiſche, logiſche, moraliſche, teleologiſche, kosmologiſche; ihrer Form nach in theoretiſche und praktiſche, in Beweiſe der Analogie, in hiſtoriſche ꝛc. ꝛc. Die hiſtoriſchen ſind eigentlich die Vorausſetzung der übrigen [3]); alle Beweiſe endlich ſtehen mit einander in Zuſammenhang, und durchdringen ſich gegenſeitig.

I. Der theologiſche Beweis für die Unſterblichkeit der Seele.

Nach der Anordnung der göttlichen Weisheit iſt Erkenntniß und Liebe Gottes die erſte und vorzüglichſte Beſtimmung der Seele, nicht aber die Belebung eines hinfälligen Leibes, denn das Höhere findet niemals ſeinen Zweck im Niederen. Wenn Gott wollte, daß die einfache, und daher an

---

[1]) Lacordaire in ſeiner Kritik über das erwähnte Werk des Nicolas (abgedruckt in demſelben Band IV. p. 554). — [2]) bei Nicolas, phil. Stud. IV. p. 6. cf. auch oben Einleit. I. Abſchnitt. Vorbemerkungen. — [3]) Von dieſen ſchreibt Baader (Tgb. 102): Von einer Geſchichte, Tradition als ſolcher ſpekulative Beweiſe fordern, iſt ebenſo ſinnlos, als eine Muſik ſehen wollen, und das will dermalen der große Haufen, der niemals weiß, was er thut.

und für sich unsterbliche Seele, die auch nach dem Tode des Leibes noch ferner ihre Bestimmung zu erreichen fähig ist, dennoch mit dem Leibe zu Grunde ginge, so würde er mit sich selbst in Widerspruch gerathen; denn warum hätte er ihr eine an und für sich auf die Ewigkeit berechnete Wesenheit und ein ewig dauerndes Ziel gegeben, wenn er nicht wollte, daß sie ewig für dasselbe lebe? Warum hätte er ihr, wenn wir uns so ausdrücken dürfen, für die Ewigkeit Reisegeld gegeben, wenn er wollte, daß die Zeit ihr Ziel werde? Niemand führt aus Marmorsteinen einen Palast auf, um ihn schon nach einigen Monaten wieder niederzureißen. Für die Ewigkeit ist vom himmlischen Baumeister der Palast unserer Seele eingerichtet, also ist er auch für die Ewigkeit bestimmt [1]). So entspricht die Unsterblichkeit der Seele dem Begriffe, den wir von Gottes Weisheit haben. Nach der Güte Gottes, sagt Bretschneider (Dogm. p. 822), ist zu erwarten, daß sie dem Menschen, da sie ihm Kräfte für Unsterblichkeit und Sehnsucht nach ihr gegeben hat, auch die Unsterblichkeit selbst schenken wollen wird; denn die Güte besteht darin, den erschaffenen Wesen alles Glück zu geben, dessen sie fähig sind. Aus seiner Gerechtigkeit aber folgt, daß er der Tugend ihren Lohn, dem Laster seine Strafe geben muß und daß dieses, da es hier nicht geschieht, in einem andern Leben geschehen wird.

II. Logischer Beweis.

Einen solchen Beweis führt Göschel [2]) aus dem Begriff von Fortdauer. Dieser Begriff, sagt er, führt nur insofern er nothwendig ist, folgerecht auf die Realität desselben. Die Beweiskraft ist selbst nichts anderes, als die zwingende Macht, welche der inneren Nothwendigkeit des Begriffs beiwohnt. Der Begriff der Fortdauer ist aber nothwendig, weil das Gegentheil nicht gedacht werden kann, weil die völlige Austilgung des Seienden mit dem Gedanken schlechthin sich nicht verträgt. Daß die Negation der Fortdauer ungedenkbar ist, hat näher diesen Grund und Sinn, daß die Aufhebung, indem sie gesetzt wird, sofort sich wieder zersetzt, denn es liegt im Wesen der Negation, daß sie sich selbst negirt, womit das negirte Sein wieder hergestellt ist. Wie das Sein zum Sein gehört, so gehört es auch zum Denken. Auf dieser Negation der Negation beruht daher der von dem Begriff der Fortdauer ausgehende Beweis in seiner weiteren Entwicklung und höheren Stellung.

Die concretere Fassung ist diese: Aus dem Begriff der Fortdauer folgt deren Wirklichkeit, denn die Seele ist als Geist dieser Begriff selbst, sie denkt die Fortdauer, und sollte sie nicht haben? Das Denken sollte sein und doch ohne das Sein sein? Umgekehrt kann sich die Vernichtung nicht denken, und nichts ist ihr fremder, nichts ist dem Gedanken unerträglicher als Nichts, pures Nichts, Nichts als Nichts,

---

[1]) Wilmers S. J., Lehrb. der Religion. Münster 1865. II. Bd. p. 454. — [2]) Beweis für die Unsterblichkeit p. 42 ff.

und dieses ungedenkbare Nichts sollte die Bestimmung und der Ausgang des Denkens sein? oder das Denken, welches in der Seele Eins ist, sollte ein anderes Denken werden, das Denken, welches auf dem Selbstbewußtsein ruht, ohne Selbstbewußtsein sein? — Wir können uns nicht denken, daß irgend ein Stäubchen in der Körperwelt vorkommt, wieviel weniger eine Seele in der Welt des Geistes? Es wird Alles erhalten, was es ist, jedoch der weiteren Vervollkommnung und Verklärung unbeschadet: Staub bleibt Staub, Theilbares bleibt Theilbares ꝛc., d. h. gleichgültig gegen sein Anderssein, indifferent gegen seine Zerstreuung, und der Geist sollte nicht bleiben, was er ist, d. h. Selbstbewußtsein sein, untheilbar, seiner Zerstreuung widersprechend? — Das sprechende Sinnbild in der Sphäre dieses Beweises ist der Vogel Phönix, welcher aus seiner eigenen Vernichtung sich wieder erneut [1]).

III. Metaphysisch-psychologische Beweise.

An die Spitze dieser Beweise und gleichsam als Einleitung zu denselben wollen wir das Argument stellen, welches sich aus dem Verhältnisse des Geistes zur Natur, besonders zu seinem Leibe ergibt.

Der Mensch ist allerdings in das Natur- und Gattungsleben verflochten, aber sein Leben geht nicht im Naturleben auf, dieses ist nicht sein ganzes Leben. Im Selbstbewußtsein faßt er sich dem Allgemeinen gegenüber zusammen, er ist frei bestimmende, ja gegen den Trieb der Natur sich bestimmende Persönlichkeit, Selbstzweck. Das Individuelle, Persönliche, Sichselbstbestimmende überwiegt in seinem Leben die allgemeine Naturmacht, sein eigentliches Leben ist ein geistiges Leben, dem Geiste als seinem Prinzip angehörend, durch welches allein seine ganze Thätigkeit ihren Werth und ihre Bedeutung empfängt. Auch der dunkle bewußtlose Trieb wird zur hellen Geistesthat, selbst das Naturleben in ihm empfängt das Siegel des Geistes, der es als Mittel und Werkzeug zu seinen Zwecken leitet. Schon hier in diesem sterblichen Leben lebt er darum ein Leben, das nicht der Natur entstammt und nicht durch körperliche Kräfte und leibliche Organe sich bethätigt, er hat ein Leben für sich, in sich trägt er eine eigene ihm angehörige Welt, die Welt der Ideen, das Reich der Gedanken. Mit dem Werkzeug vergeht daher nicht auch der Meister, sagt Eschricht

[1]) Im christl.-platon. Dialog v. Aeneas Gazäus lesen wir: *Τὸ ὄρνεον ὁ φοῖνιξ εἰς πεντακόσια ἔτη βιῶναι λέγεται. Τελευτήσας δὲ καὶ ὅλως διαχυθεὶς αὖθις ἀνεβίωσε.* — Obiger logischer Beweis entspricht dem ontologischen Gottesbeweis. Blasche meint (p. 35), es lasse sich auch ein auf die Natur, die Eigenschaften und Gesetze des Gegensatzes gegründeter Beweis für die Unsterblichkeit entwickeln. Man dürfe nur das Gesetz des Gegensatzes darstellen und auf den Gegensatz des Vergänglichen und Unvergänglichen anwenden, so sei der Beweis im Entwurf gegeben und könne in der Ausführung vollendet werden. Er vollzieht auch die Deduktion, sie ist aber so ungenügend, wie der ähnliche Versuch Geiße's, über den Hub. Beckers seine Bedenken äußerte.

(phys. Leben p. 511). Darum kann er auch fort und fort, vom körperlichen Organe getrennt, und vom Leibe geschieden, dieses Leben für sich bewahren.

Die Möglichkeit der Fortdauer läßt sich noch näher darlegen, wenn wir einige psychologische Erscheinungen, und das Verhältniß des Geistes zum Körper in den einzelnen Momenten herbeiziehen.

Daß der Geist in sich selbst ein Thätigkeitsprinzip besitzt, welches um so deutlicher hervortritt, je mehr er von seinen Organen zurücktritt, daß er ein durchaus geistiges, dem Körperlichen entrücktes Gebiet hat, wo er thätig ist und daß er um so freier sich bewegt, je mehr er sich vom Körper loswindet und entfernt, zeigen die Phänomene der Geistesabwesenheit[1]) in ihren verschiedenen Abstufungen. Man kann sagen, daß in diesem Zustand die Seele abwesend, getrennt vom Körper ist, oder doch wenigstens, daß sie sich vorbereitet zu vollständiger Trennung, die begreiflicher Weise später leicht eintreffen kann. Der Körper dagegen bedarf, um zu bestehen, durchaus der Gegenwart der Seele, an und für sich strebt er zum Untergang, zur Auflösung. Die Seele sich selbst überlassen, findet sich weit vollständiger wieder, fühlt sich frei und setzt ihr Leben fort.

In dieser Verbindung von Geist und Körper sind die beiden Naturen vereinigt unter umgekehrten Bedingungen: Die Seele ist herabgedrückt und die Materie ist gehoben[2]). Darin liegt es auch, daß ihre Vereinigung ein Geheimniß ist, daß ferner ihre Trennung sich um so besser begreifen läßt, je mehr ihre verschiedenen Naturen dazu hinneigen; daß diese Trennung ganz zum Nachtheil des Körpers und durchaus zum Vortheil der Seele ist, und daß somit die Unsterblichkeit der Seele begreiflicher ist als ihre Verbindung mit dem Körper, und zumal als ihre Vernichtung. — Wenn es hiemit anders stünde, so wären alle unsere Begriffe über die Natur und über unser eigenes Sein von Grund aus über den Haufen geworfen; denn während im Leben Alles uns sagt, daß unser Geist, — das, was in uns Erkennen und Wollen besitzt, ein Prinzip sei, höher als der Körper[3]), so würde es im Falle des Todes geschehen, daß

---

[1]) Ein merkwürdiges, von Spalding berichtetes Beispiel dieser Art findet sich in Frohschammer's Athen II. 111. Hieher gehören besonders auch die Erscheinungen beim Somnambulismus, s. o. 2 Abschnitt Cap. I. §. 9; Cap. II. §. 3: die Verwandtschaft des animalischen Magnetismus mit dem Tode. — [2]) Es lassen sich, wie Gumposch (p. 42) hervorhebt, Erfahrungen anführen, wo die Seele auf einer tieferen Stufe eine gewisse Gleichgültigkeit gegen den Körper zeigt, auf höherer Stufe dagegen den einmaligen Körper oder ihre hinfällig erscheinende Wirklichkeit als Fremdes betrachtet; jene Gleichgültigkeit z. B. tritt bei allen Metamorphosen ein. — [3]) Die Intelligenz ist nicht bloß keine Thätigkeit des Körpers, Resultat der Stoffmischung, sondern auch nicht an ein körperliches Organ geknüpft als Medium ihrer Wirksamkeit, wie dieses bei der sinnlichen Empfindung der Fall ist. Denn da jedes leibliche Organ als Körper eine bestimmte Natur hat, so könnte der Geist unmöglich alle Körper erkennen, geschweige denn erst Immaterielles (Suarez de anima I. 9). — Bezüglich der Stoffelemente bemerkt H. J. Fichte (Anthrop. p. 267): In ihnen kann das wahrhaft Beharrende, jene ein-

dieses Prinzip nicht bloß mit dem Körper dasselbe Geschick theilte, sondern daß es sogar noch tiefer herabsänke, und einen noch elenderen Ausgang nähme; denn die Bestandtheile unsers Körpers werden nicht vernichtet, sie werden nur getrennt, und der Tod scheint noch Achtung zu haben vor seiner eigenen Beute. Während dessen würde die Seele, unser Ich, unsere mit Erkenntniß und Freiheit begabte Persönlichkeit, plötzlich die Beute des Nichts, und so hätte umgekehrt der Leib das Vorrecht, die Seele zu überleben. Dieser Annahme widerspricht aber, wie schon angedeutet wurde, die oft wahrgenommene Thatsache, daß die Seele oft am kräftigsten waltet, wenn der Leib stirbt; oft lassen uns die letzten Momente des Sterbens den Geist noch einmal in aller seiner Oberherrschaft und Selbstständigkeit erblicken, wie es z. B. erfahrungsmäßig in auffallendster Weise bei dem Kaiser von Marokko, Muley Maluk, und dem heiligen Bischof Basilius dem Großen zu Cäsarea der Fall war [1]). Hier können wir, meint Göschel, sichtlich sehen, was sonst unsichtbar in der Todesstunde geschieht. Aber eben, sagt er, weil diese Erscheinung allein als eine sinnliche, die Unsterblichkeit nicht beweist, eben darum ist damit bewiesen, daß auch das Abnehmen der Seele mit dem absterbenden äußeren Organe derselben die Sterblichkeit der Seele nicht beweisen kann [2]).

Ein metaphysischer Beweis wird zunächst aus dem metaphysischen Begriff der Immaterialität, **Einfachheit der Seele** abgeleitet. Calou nennt dieß natürliche Unsterblichkeit [3]). Man sagt: Die Seele, welche ein Ich, ein selbstständig Beharrendes ist, das Alles in eine Einheit des Bewußtseins faßt, und sich vom Körper und von ihren eigenen Vorstellungen unterscheidet, muß etwas Einfaches sein. Als ein Einfaches, nicht Zusammengesetztes kann sie daher auch nicht aufgelöst werden, folglich auch nicht sterben, aufgelöst werden durch Trennung ihrer Grundbestandtheile. Sie ist also für die Naturkräfte unzerstörbar [4]).

Göschel führt diesen Beweis von seinem Standpunkt aus also: Die Seele ist, wie sie ist, einfach, denn das Sein der Seele ist nichts Anderes als das Denken (?) und das Denken besteht in der Einheit des Mannichfaltigen. Durch ihre Einfachheit unterscheidet sie sich von ihrer eigenen Zusammensetzung mit dem äußeren Leibe, überhaupt von allem Aeußeren, welchem Expansion zugeschrieben wird, während die Einfachheit in der In-

---

zelne Substanz des Leibes, nicht gefunden werden, welche sich während unseres ganzen Lebens wirksam erweist. Ebenso wenig aber auch in der bloßen Combination, „Mischung" dieser Elemente; denn es wäre ein logischer Widerspruch, aus bloßer Combination ein Neues entstehen zu lassen, was in keinem einzelnen Bestandtheil dieser Combination für sich vorhanden ist.

[1]) Schubert, Christoterpe für d. J. 1834. — [2]) Kant's intensive Größen treffen nicht den spekulativen Inhalt des Beweises, dem sie entgegengesetzt werden, sondern nur die dogmatische Auffassungsweise desselben. — [3]) T. XII. p. 16: Anima natura sua immortalis et ex gratia beate immortalis. — [4]) Bretschneider, Dogm. p. 822 ff.

tension besteht. Die Einfachheit erweist sich daher näher als Immaterialität, diese als Innerlichkeit. Diese Innerlichkeit oder Einfachheit ist das Kriterium des Unsinnlichen oder Immateriellen, wie die Ausdehnung das Kriterium des Sinnlichen oder Materiellen ist. Als Innerlichkeit ist die Einfachheit näher dieses, daß sie sich in sich bewegt, daß sie nicht von einem Andern bewegt wird [1]).

Ist nun die Seele einfach, — das ist der Vordersatz — so ist sie keiner Veränderung unterworfen weder im Raume, denn sie ist nicht ausgedehnt, sie nimmt keinen Raum ein, noch in der Zeit nach successiven Graden, denn das Einfache ist nicht successiv, sondern in aller Zeit einfach. Was sie im Leibe erfährt, das erfährt sie nicht an ihr selbst, sondern ihrer Einfachheit unbeschadet unter dem temporären Drucke des Leibes, so lange sie mit ihm verbunden ist. Aus der Einfachheit folgt hiernach, daß sie nicht in Anderes übergehen kann: sie kann nicht von sich selbst loskommen, weil sie als einfach sich nicht zersetzen kann, sie bleibt mithin, was sie ist. Der Tod ist Trennung, er ist mithin ihrem eigensten Wesen entgegengesetzt: er kann nicht zu ihr, weil sie unzertrennlich ist. Der Tod herrscht nur, wo er trennen und entzweien kann, darum hat er über die Seele keine Macht, denn sie ist in ihr selbst unzertrennlich Eins, hiemit unsterblich, denn unzertrennlich und unsterblich ist Eins. Es ist wohl zu merken, sagt Göschel, daß dieser Beweis aus dem zufälligen Dasein der Seele, wie es sich unmittelbar als einfach in der Zeit vorfindet, auf dessen Außerzeitlichkeit und von dem Tode, welchem der Leib nach seiner Theilbarkeit unterworfen ist, auf die Unsterblichkeit, welche der Seele nach ihrer Untheilbarkeit zukommt, folgerecht schließt [2]). Insofern entspricht er unverkennbar dem kosmologischen Gottes-Beweis, welcher von dem zufälligen Dasein auf das ewige Sein

---

[1]) Aristoteles de anima III. 4: *ἀνάγκη ἄρα ἐπεὶ πάντα νοεῖ ἀμιγῆ εἶναι τὸν νοῦν ἵνα κρατῇ, τοῦτο δ'ἐστίν, ἵνα γνωρίζῃ.* — Heraclit lehrt bekanntlich, daß die trockenste Seele die beste, reifste sei. Anaxagoras erkannte bereits die Seele nach ihrer Einfachheit, nach ihrer immanenten Selbstbewegung. Cicero de senect. 78 sagt: Cum simplex animi natura sit, non potest dividi, quod si non potest, non potest interire, nec habet principium motus, quia se ipse movet animus. Diesen Beweis aus der Einfachheit der Seele behandelt auch Sokrates in Platon's Phädon und im Phädrus (s. unt. II. Th. Abschnitt I. Cap. 2), nur daß Plato die Seele nicht dogmatisch nach der Weise der Vorstellung als ein Ding, das da ist, sondern spekulativ als das Denken selbst faßt, womit sich dieser Beweis in eine höhere Kategorie erhebt (Göschel p. 26). — [2]) Conradi dagegen meint (p. 2), die Einfachheit schließt noch nicht den Begriff der Fortdauer in sich, wie auch dieß unsere Seele nicht als eine vernünftige constituirt, daß sie einfach ist, dieses ist auch die Thierseele. Ferner geht nicht im Denken das Wesen der vernünftigen Seele auf, denn dieses ist nur ein Vermögen derselben. Ihr Fürsichsein und ihre Thätigkeit ohne den Körper und ohne die körperlichen Organe, dieß ist's, was die vernünftige Seele als solche bestimmt, als geistige Substanz constituirt.

schließt; insofern ist er vorzugsweise der psychologische Beweis für die Unsterblichkeit (p. 25 ff.).

Der Beweis aus der Einfachheit der Seele hängt zusammen mit dem aus dem **Selbstbewußtsein** — und dieser mit dem Beweise aus der Existenz der Seele, wie Conradi sagt: „In dem Selbstbewußtsein des Menschen, das heißt in der Affirmation seiner selbst liegt seine Erhaltung und Fortdauer" (p. 8). Und wiederum: In dem Begriff der Unsterblichkeit sind beide Momente: der Begriff der Gattung als das concrete Allgemeine und der Begriff der Individualität. In jenem liegt die Wirklichkeit der Fortdauer als bloße Continuität des Lebens überhaupt, in diesem der Reflex dieser Continuität und somit ihre Beharrlichkeit in sich. Wo beide Momente zusammentreffen und in Eins gesetzt sind, da ist das ewige Leben wirklich. Beides tritt im Dasein des Menschen hervor, der Mensch ist darum unsterblich: er ist sowohl Individuum als Gattung, und er ist sowohl in der Gattung inbegriffen, als sie sein wirklicher Selbstbegriff ist. Es hat nicht bloß das negative Verhältniß zur Gattung und zur natürlichen Substanz, von ihr bestimmt zu sein, wie das Thier, sondern auch die positive Macht, diese Bestimmtheit zu bejahen, in dem concreten Inhalt der Substanz als in dem Seinigen sich zu bethätigen und aus ihm die Persönlichkeit des eigenen Selbst zu gewinnen — ja diese Macht des Individuums über die unmittelbare Wirklichkeit des substantiellen Lebens in ihm ist das Selbstbewußtsein (p. 6).

In gleicher Weise argumentirt Nicolas: Das Bewußtsein unserer Existenz, sagt er, haben wir nur durch das unmittelbare Wahrnehmen unserer Persönlichkeit, in der jene wesentlich ihren Grund findet und die wir unser Ich nennen. Dieses Ich können wir aber nur als ein einfaches Sein begreifen, woraus wir folgern, daß es unkörperlich ist. Das ist der höchste Ausdruck von Untheilbarkeit und Einheit. Es wäre ein Widerspruch gegen die Idee und gegen das Gefühl, das wir davon haben, wenn wir sagten, daß unser Sein sich in mehrere Ich zerlegen könne. Die Sprache selbst verträgt nicht diese Mehrzahl, und es ist nothwendig, daß Ich bestehe oder vollständig der Vernichtung anheimfalle. Die Vernichtung eines Wesens ist aber ohne Beispiel in der Schöpfung. Es ist somit nothwendig, daß die Persönlichkeit, womit ich existire, gemäß ihrer Natur und so, wie sie ist, Bestand habe, d. h. untheilbar, unverweslich und folglich unsterblich sei. Beide Wahrheiten, die von der Unsterblichkeit und die von unserer Existenz fallen in einer und derselben Wahrheit zusammen und von dem Einen kann man kühn den Schluß machen auf das Andere und sagen: Ich bin — also bin ich unsterblich (phil. Stud. I. 107). Göschel bemerkt in dieser Beziehung: Die Seele ist, wie sie einmal da ist, zufällig oder unmittelbar, d. h. sie ist ohne Vermittlung in die Mitte gestellt und so mitten drinnen sucht sie die Vermittlung nicht allein nach außen, um zu Gott zu kommen, sondern auch nach innen, um zu sich selbst zu kommen. Sie erweiset sich hiemit unmittelbar wie sie ist, als Bewußtsein, d. h. als

das Sein, welches sich in sich selbst reflektirt und als diese in sich selbst geschlossene Einheit vor aller Zertheilung und Zersplitterung, vor allem Andern und vor dem Uebergehen in Anderes geborgen unverwüstlich ist und besteht (p. 19).

Diese Unverwüstlichkeit tritt vor uns als psychologische Thatsache — in der **Continuirlichkeit des Selbstbewußtseins,** welche, wie wir (I. Th. 2. Abschn.) nachgewiesen haben, weder durch Geisteskrankheit, noch durch abnorme Geisteszustände überhaupt, sei es im Leben, oder im Tode aufgehoben ist, und selbst den von Geburt aus des „Bewußtseins" Beraubten mit Grund nicht abgesprochen werden kann. Besonders beweist die Einwendung, Viele könnten sich an Nichts aus ihrem bewußtlosen Zustande (des Wahnsinns 2c.) erinnern, durchaus nicht, daß jene Bewußtlosen in ihrem betreffenden Zustand wirklich kein Selbstbewußtsein hatten. Gedächtniß und Erinnerung fehlen ja oft im normalen Geisteszustand.

Der Beweis für die Unvergänglichkeit des Seins der Seele an sich kann nicht schwer fallen, bemerkt Gumposch (p. 39), denn die Seele ist als Möglichkeit allem Streit enthoben, sie gehört zum unterschiedenen Sein in Rücksicht auf die spätere Entfaltung der Einzelgestalt, kann als solches durch die Wirklichkeiten die Späteren nicht vernichtet werden. Zu der Seele als Möglichkeit als Sein an sich gefaßt, verhält sich die Seele als Wirklichkeit oder bewegtes, verhältnißmäßiges Sein, wie sich verhält die Ursache zur Wirkung. Nun ist aber niemals erlaubt, aus dem Aufhören der Wirkung auf das Vergehen der Ursache zu schließen, während wir aus dem Dasein einer Wirkung auf das Dasein einer Ursache schließen müssen. Ist das Gebäude, so ist auch ein Baumeister; fällt dagegen das Gebäude zusammen, so wird daraus Niemand folgern, daß auch der Baumeister aufgehört hat zu sein. So auch beim Menschen! Sein Körper ist gleichsam nur das Gebäude der Seele, nur die Wirkung oder der Wirklichkeiten eine. Wenn nun dieser Körper, dieses Gebäude zusammensinkt, wer darf daraus schließen, daß auch die Ursache, die Möglichkeit, die Grundlage dieser ganzen Entfaltung und Erscheinung zusammengesunken sei? Die Seele kann dadurch als Ursache, als dem Körper Präexistirendes, Vorherdaseiendes unmöglich berührt werden.

Bei einem Gebäude kann der Baumeister sterben, wer aber hat den Baumeister unseres Leibes sterben sehen? Das Gebäude des Leibes ist hinfällig, allein die Seele fällt eben nicht mit dem Leibe zusammen, geht nicht im Körper auf. Die Seele verwandelt sich in eine menschlich-vernünftige Gestalt. Die letzte menschliche Gestalt ist aber weder ihre erste noch ihre letzte wegen der ewigen Bewegung. ... Die Seele verwandelt die Körper schon während des Lebens sehr oft, sondert täglich tausend Theile ab, welche mit der Fäulniß des Grabes Aehnlichkeit haben, ohne darum sich in diese Theile zu verlieren.

Ferner darf man nicht annehmen, daß die Seele als Theilursache, wenn man sie als den Mittelpunkt vorausgehender und nachfolgender Verwand-

lungen betrachtete, keinen Anspruch auf die Unvergänglichkeit, als Ursache schlechtweg habe, denn der Verwandlung in den Organismus ist sie vorausgegangen, sodann ist sie nur Theilursache in Ansehung der Zukunft, endlich ist das Verhältnißmäßige selbst von unendlicher Dauer. ... Forschen wir endlich in der Erfahrung, so spricht für das Beharren der Seele als Sein trotz alles Wechsels zuvörderst die Erinnerung, denn diese gründet sich auf Spuren, welche an etwas Bleibendem haften müssen. Ob diese Spuren in's Bewußtsein kommen oder bloß in's Leben, wie beim Korn, welches noch nach tausend Jahren aufgeht, ist gleichgültig.

Das unabhängige Sein der Seele, ihre gewissermaßen freie Existenz tritt hervor im Selbstbewußtsein. Der Mensch spaltet sich vorzugsweise in Objekt und Subjekt, wird gewahr, daß das Bewegte von der Bewegung, das Sein vom Werden nicht aufgezehrt wird; es erkennt sich der Geist trotz aller Stürme, die seine Glieder schwach, sein Haupt weiß machen, immer als derselbe. ... Schon in älterer Zeit, bemerkt Gumposch (p. 41), fanden Borell, Riverinus, Cabrolius, Houssет, in neuerer Zeit Longet, Neumann, Magendie, Wagner und andere Physiologen, daß völlige Ungleichheit der geistigen Ausbildung mit gleichem Gehirn, großer Hirnverlust mit geringer geistiger Störung zusammentreffen können, daß das Bewußtsein als Persönlichkeit selbst vom wichtigsten Organe meist unabhängig ist. Während die Pflanze fast nur eine Vergangenheit kennt, und eine Zukunft, zu welcher jene verwendet wird, tritt mit dem Bewußtsein im Menschen die Gegenwart hervor, welche nur der Ausdruck für eine beziehungsweise Ruhe ist. Schon das Kind spricht in dritter Person von sich, als hätte es ein ruhig beschauendes Organ, welches vom Kinde verschieden ist, als hätte es eine doppelte Objektivität, die Außenwelt und sich selbst zum Gegenstande. Lauter Erscheinungen, die das unabhängige Sein der Seele bestätigen und beweisen, daß die Seele weder durch innere noch äußere Wirklichkeiten in ihrem puren Sein vernichtet werden könne, somit fortexistire ihrer Natur nach.

Einen eigenen, wie uns scheint zu künstlichen Beweis gründet Abel auf das Bewußtsein, wenn er erklärt: 1) Längst schon war ich und wirkte in einem bestimmten Zeitpunkt und war mir dieses Seins und Wirkens in diesem Zeitpunkt bewußt, auch in dem darauffolgenden Zeitpunkt war und wirkte ich und war mir dessen bewußt. ... Und so ging es immer fort von der Zeit an, da ich mich erinnere bis auf den jetzigen Augenblick; und auch jetzt im gegenwärtigen Augenblick kenne ich keinen Grund des Aufhörens meines Ich und wahrhaftig gibt es auch keinen solchen. 2) Nun nimmt man zufolge einer allgemein statthabenden Denkweise als künftig noch fortdauernd an, was, so lange man sich erinnert, vorhanden war, und für dessen Aufhören man auch jetzt keinen Grund kennt. Dieser Denkweise gemäß bin ich überzeugt, daß auf den heutigen Tag wieder Nacht, auf die Nacht wieder Tag folgen werde. Auch bestätigt sich die Richtigkeit dieser

Denkweise in allen den Fällen, in denen ich die Erfahrung darüber befragen kann. 3) Da ich also, seit ich mich erinnern kann, nach jedem durchlebten Augenblick stets auf's Neue wieder fortlebte, auch dieses fühle und erkenne und überdieß keinen Grund des Aufhörens meines Ichs in den folgenden Augenblicken kenne, so werde ich vermöge dieser Denkweise annehmen, daß ich auch nach dem Augenblick, in welchem ich jetzt lebe, noch leben werde, und aus dem gleichen Grunde ebenso nach dem dem jetzigen unmittelbar folgenden, wie nach dem dem letzteren folgenden und so immerfort, so lange mir kein Grund des Aufhörens bekannt ist. In der That thue ich dieses wirklich: In jedem Augenblick meines Lebens nehme ich an, daß ich auch in dem nächsten auf diesen folgenden sowie in dem letzterem folgenden Augenblick ꝛc. noch leben werde. Wie könnte ich auch ohne diese Ueberzeugung Anstrengungen machen, deren Früchte ich erst in der Zukunft genießen kann, z. B. pflanzen, bauen, studiren ꝛc.? Sogar setze ich dieser Fortdauer keine Grenze, nicht nur, weil ich nur vom Nichtsein meines Ichs und vom Aufhören einzelner Accidenzen meines Ichs, z. B. meines Schmerzens oder des Anblicks eines Feldes machen kann, sondern auch, weil und sofern nichts gekannt wird, aus dem auf Aufhören meines Ichs geschlossen werden müßte [1]).

Abel vermag nach eigenem Geständniß selbst den Einwurf nicht ganz zu beseitigen, man könne daraus, daß, seitdem wir uns erinnern, nach jedem durchlebten Augenblick immer wieder ein anderer und nach diesem wieder ein anderer gefolgt ist, nicht mit Zuversicht schließen, es werde sich immer so verhalten, besonders da der Tod eine viel bedeutendere Veränderung ist, als es alle während des Erdenlebens vorkommenden Veränderungen sind, auch was wir nach dem Tode hoffen, nicht bloße Fortsetzung der bisherigen Weise des Erdenlebens, sondern ein verschiedenartiges neues Leben ist. Er gibt zu (p. 21), daß das auf diesem Wege errungene Resultat niemals allen Forderungen des Geistes und Gemüthes Genüge leiste. — Mag dem nun sein wie immer, gewiß ist, daß wir es hier mit einer unläugbaren psychologischen Thatsache oder mit einer psychischen Beschaffenheit des Menschen zu thun haben, die unsere volle Aufmerksamkeit verdient. Es ist wirklich ein wunderbarer Zug unserer moralischen Einrichtung, daß wir Allem, was uns umgibt und angeht, **die Idee des Unendlichen** mittheilen [2]).

Eine ungewöhnliche Sorge hat den Menschen eingenommen, sein Da-

---

[1]) Darstellung des Glaubens an Unsterblichkeit p. 17 ff. — [2]) Was die Erkenntniß des Unendlichen betrifft, so sagt Huber (Unsterblichkeitsidee p. 5): der Mensch muß die Potenz des Ewigen, Unendlichen und Unbedingten in sich tragen. Im Gebiete des Sichtbaren ist nirgends das Unendliche zu treffen, Alles ist als Größe aufzufassen, aber in seinem Denken setzt sich der Mensch über jedes Maß und jede Grenze hinaus und erzeugt durch dasselbe den Begriff des Unendlichen. Ihre Unsterblichkeit im Andenken der Geschlechter ahnten und sagten voraus die großen Denker und Dichter aller Zeiten, wie Lasaulx in seiner interessanten Schrift „die prophetische Kraft der menschlichen Seele in Dichtern und Denkern" München 1858 nachweist.

sein zu verlängern, sagt Montaigne; in allen Stücken hat er Vorsicht angewendet. Für die Erhaltung des Körpers sind die Grabmäler, für die Erhaltung des Namens der Ruhm; Alles, was er geeignet hielt, hat er ungeduldig für sein Schicksal angewendet, um sich wieder aufzubauen und mittelst seiner Erfindungen sich zu stützen [1]). Mit jedem Augenblick gleiten ihm die Güter dieser Welt aus den Händen; schadet aber nichts, immer haftet er daran einen Blick, als seien sie unsterblich. Aehnlich jenem Könige in der Fabel, der Alles in Gold verwandelt, begabt er Alles, was er sieht, mit Unsterblichkeit, jeder Gegenstand seiner Neigung ist damit bekleidet. Man sollte sagen, er hebe sie zu seiner eigenen Höhe empor, er wolle sie nach seiner Auffassung, nach seinem Schnitt, nach seinem Bedürfnisse sich zurechtmachen.

Da gibt es eine ewige Liebe, unaufhörliche Schmerzen, unsterblichen Ruhm ꝛc. [2]). Er benimmt sich durchaus so, als wenn er niemals sterben sollte und als wenn nichts um ihn her ihn verlassen dürfte. In dieser Beziehung verrathen alle unsere Handlungen einen Sinn, der mit der Erfahrung durchaus nicht stimmt, und die Moralisten hören nicht auf, zu spotten über diese Verkehrtheit unseres Geschlechtes; es nützt nichts, wir sind unverbesserlich. Der Tod ist unseren Plänen nur ein leichtes Hinderniß und niemals nehmen wir ihn bei unseren Berechnungen in Anschlag; nicht, weil wir ihn nicht sehen, sondern weil wir mit unseren Gedanken stets darüber hinweggehen und ihn so wenig beachten wie ein Wölkchen am Horizont, stets gleitet er ab von unserem Geiste. Ja noch mehr! wir bauen auf ihn, und unsere Einfälle, unsere Hoffnungen, unsere Anschläge entflammen uns um so mehr, je gewisser es uns ist, daß ihre Verwirklichung sich bis jenseits des Grabes hin erstreckt. Unser ganzes Leben geht damit hin, daß wir uns seines Genusses berauben bis zu einem Zeitpunkte, wo wir dasselbe nicht mehr genießen werden, und diese Vorspiegelung ziehen wir der Wirklichkeit vor, wir sterben, um jene zu erlangen [3]). Das ist ein natürlicher, unläugbarer Trieb des Menschen und dieses Gefühl ist groß und allen Menschen gemein — ein Zug der angebornen Unsterblichkeitsidee.

Göschel (p. 19) construirt hier seinen Beweis so: Weil der Seele der Begriff der Unendlichkeit, hiemit der Fortdauer innewohnt, so ist damit auch die Unendlichkeit oder Fortdauer selbst real innewohnend: sie denkt, das heißt nichts anderes, als sie ist unendlich, sie denkt ihre Fortdauer und kann nichts anderes denken, folglich muß auch der Fortdauer die Realität zukommen. — Vernünftig ist es, meint Richter, daß der Mensch den Blick auf die Unendlichkeit des Ganzen und auf die Endlichkeit seiner Existenz zugleich richte, sein Verhältniß zum Weltall ermesse, und diesem gemäß denke, handle, lebe. Was er nicht vollendet, werden Andere

---

[1]) Essais liv. II. chap. 12. — [2]) Wie? ruft Baader aus, (cf. Hoffmanns Weltalter p. 28), sollte dieses ewige Streben nicht ein sicheres Dokument unserer Unsterblichkeit sein? Des ewigen Emporarbeitens und Hinanklimmens des Geschöpfes zum Schöpfer? — [3]) Nicolas. phil. Stud. I. 125.

vollenden ꝛc. Richter kennt nur diese Welt und den „Weltgeist der Menschheit", daß der Mensch aber wirklich die Idee der Unendlichkeit in sich trage, kann er jedenfalls nicht läugnen, höchstens ignoriren. Der Mensch trägt aber in seinem Bewußtsein auch die Idee der **Wahrheit** — das ist ein unsterbliches Element, in dem die Seele lebt, in dem sie athmet, durch das sie unsterblich ist. Nicolas (phil. Stud. I. 112) drückt sich darüber also aus: Alles in der Natur, was existirt, existirt vermöge eines Prinzips, das dem analog ist, wovon es sich ernährt; das ist es, was man das Gesetz der Assimilation nennt. Dieser Satz kann mit Evidenz nachgewiesen werden. Wenn es das vornehmste Gesetz eines Wesens ist, sich zu erhalten, so kann die Natur es ihm nicht fehlen lassen an Erhaltungsmittel, unter denen zu wählen sie selbst ihm einflößt, und es ist klar, daß seine Existenz etwas an sich haben muß von der Natur der Substanz, die zu seiner Entwicklung und zu seinem Unterhalte verbraucht wird.

Die Substanz nun, von der die Seele Nahrung nimmt, ist die Wahrheit, die Wahrheit unter allen Gestalten und all' ihren Anwendungen; die Wahrheit in Natur, Geist und Menschenleben, die Wahrheit in den Wissenschaften und Künsten, das Wahre, Gute und Schöne: das ist es, womit die Seele innigst verwandt ist, wozu sie einen unwiderstehlichen Hang hat. Nur wenn sie damit sich beschäftigt, fühlt sie sich selbst und ihre Ausbildung steht genau im Verhältnisse mit ihrer Annäherung zu diesen Quellen, an denen sie ihr Leben stärkt und erhöht. ... Ihr väterliches Erbe, das sie wieder aufgefunden hat, scheint sie begierig wieder an sich zu nehmen; kaum hat sie es angetreten, so athmet sie freudig auf in heimathlicher Luft. Nichts gleicht ihrer Freude und ihrem Stolze; sie ist außer sich vor Entzücken, sie ist Archimedes, rennend durch die Straßen von Syrakus und schreiend *εὕρηκα!* Sie ist Pythagoras, eine Hekatombe opfernd als Dank für die Entdeckung des Quadrats der Hypothenuse; sie ist Galiläi, der nicht nachließ und dem Jahrhunderte, das sich gegen ihn auflehnte, zum Trotz, sein astronomisches System sich hinzeichnete, selbst noch auf die Mauern seines Gefängnisses und bei dieser durch die Wahrheit beseelten Figur ausrief: „Aber dennoch dreheſt du dich." Sie ist Sokrates, sie ist Regulus, ist Tharseas, ist Mathias Molé, die sich zum Opfer brachten für die Wahrheit der Sitte, für die Pflicht; sie ist der Künstler unter der Gestalt des Pygmalion, der dem Marmor das Herz erweichte von all den Einflößungen der Wahrheit im Gebiete des Schönen.

Ja selbst die im Irrthum Befangenen malen sich ihren Irrthum nicht als solchen, sondern als Wahrheit, sie machen ihn zum System, damit sie für sich leichter eine Entschuldigung haben.

Die Wahrheit aber ist unsterblich, ewig wie Gott! Und die Seele, die sich an ihr weidet, soll sterblich sein? Wenn dieß der Fall wäre, ist jede Beschäftigung mit der Wahrheit eitel und unnütz, und es ist einzig gut, für das Diesseitige zu denken und zu schaffen. Und doch sehen wir thatsächlich, daß sich so Viele bis zur Ermüdung des Geistes und Leibes,

mit Hintansetzung irdischer Interessen einzig und rastlos mit der Erforschung der Wahrheit beschäftigen, obgleich sie nur Stückwerk zu Tage zu fördern vermögen; wahrhaftig die Seele kann wie das Element, von dem und in dem sie einzig lebt, wie die Wahrheit, nur unsterblich sein!

Die Beweiskraft der Beweise für die Unsterblichkeit, sagt Schmidt, liegt ebensowenig in der Metaphysik, als in der Moral, als in der Teleologie; zusammengenommen beweisen sie alle ebenso wenig, wie der einzelne Beweis für sich, so lange sie nicht in einer Einheit zusammenfließen, in einer Ueberzeugung, um welcher willen es unternommen werden kann, metaphysisch, moralisch und teleologisch auch von der Unsterblichkeit zu reden. Jene Einheit nun ist das Selbstbewußtsein, die Beweiskraft, die sicherlich nirgends sonst gefunden werden kann [1]). In dieser Beziehung äußert sich auch Franke: Aus der Betrachtung des menschlichen Erkenntnißgebietes muß sich uns die Einsicht ergeben haben, daß wir aus den einzelnen spekulativen Theilen desselben sowohl in der Logik, als auch in der Metaphysik, sowohl für die körperliche und natürliche, als auch für die geistige und ideale Ansicht der Dinge, die Wahrheit der allgemeinen und nothwendigen Prinzipien nicht nur zuerst, sondern auch zuletzt immer nur vom Zeugniß der unmittelbaren Denkkraft des Gefühls annehmen können, und wir finden, daß über Begriffserklärungen und Beweise hinaus alle Kunst der wissenschaftlichen Reflexion nichts weiter wollen darf und vermag, als nur dem Verstande die Giltigkeit dieses ursprünglichen Zeugnisses fehlerfrei nachzuweisen [2]). Und so können wir Gumposch beipflichten, wenn er sagt [3]): Unter allen Kräften, womit der Mensch die Lösung der Frage über die Unsterblichkeit unternimmt, steht jedenfalls das Gemüth in vorderster Reihe. Hier findet so recht der Beweis der Ahnung, des innersten Gemüthes statt. Diesen kann man zwar keinen Beweis der fünf Sinne, keinen mit menschlich-individualen Worten und Gründen geführten, dafür

---

[1]) Krit. der Urtheilskraft p. 136. — [2]) Krit. p. 309. In solchem Sinne wollen wir den Satz Günther's (Vorschule I. 13) annehmen: „Alle Philosophie im strengen Sinne als Metaphysik muß von Thatsachen des Bewußtseins ausgehen." Hiezu bemerkt Oischinger in seiner Schrift „die Günther'sche Philosophie" p. 107: Dieß ist vollkommen wahr, weil der Geist nur vor dem, was er weiß, ausgehen kann, aber gerade wegen dieser Allgemeinheit gar nicht brauchbar. Der Sinn kann nicht der sein, daß der Geist vom Selbstbewußtsein ausgehe, sondern das Bewußtsein in seiner Allgemeinheit ist Ausgangspunkt. Soll daher damit ein Sinn verbunden werden, so kann er nur der sein: Der Geist soll die gegebenen Erkenntnisse zu begründen, in dieselben Ordnung und Klarheit zu bringen suchen, ein Sinn, der in dieser Allgemeinheit das philosophische Wissen als solches bezeichnet, ohne daß von einem Prinzip die Rede ist. Gegen das absolutistische Wissen, wornach nur die allgemeine Vernunft denkt, ist festzuhalten, daß es nur der einzelne und empirische Geist ist, welcher denkt und welcher der reale Grund seines Wissens ist. ... Eine allgemeine Vernunft, ein allgemeines, subjektloses Denken ist nicht möglich ꝛc. ꝛc. — [3]) Die Seele und ihre Zukunft p. 1 ff.

aber einen allgemein natürlichen, einen Beweis des Dranges nennen, welchen die Natur selbst ohne Worte liefert, Gefühle sind Thatsache, Worte sind Hauch, die Natur ist das Belebende, der Mensch ist das Belebte. ... Was hielt Colombo aufrecht, als er unter Wagnissen und Gefahren aller Art ein Land suchte, von dem er soviel wie nichts wußte? Was fesselt einen Galiläi und Copernicus an die Hypothese neuer Sonnensysteme, ehe sie den strengen Beweis zu liefern im Stande sind? Ergriffen fühlt sich der Dichter von einem einzelnen menschlichen Zustand, einem Tropfen aus dem Meere des Seelischen. Was erweitert diesen Zustand zur Handlung, den Tropfen zur dichterischen Quelle, ehe es der Dichter recht will oder schon das Ziel bestimmt gefaßt hat? Von was spricht ein Philosoph wie Plato in dem Satze, göttlicher Wahnsinn sei viel vortrefflicher als eine bloß menschliche Verständigkeit [1])?

Auf diese Weise ist nun die Ahnung oder das Gemüth eine Quelle der Unsterblichkeitsidee. Ja der stichhaltige philosophische Beweis für die Unsterblichkeit ist und bleibt eigentlich nur der von der psychologischen Thatsache, daß die Seele das mächtige, unaustilgbare Verlangen nach ewigem Leben in sich trägt, daß sich die Seele unsterblich weiß. Und so ist die Bemerkung von Carus (Psyche p. 2) richtig: „Die Seele fühlt in sich die Nothwendigkeit ihrer Fortdauer und benützt es als Beweis für ihre Unsterblichkeit."

„Schon darum, weil wir die Idee von der Unsterblichkeit der Seele haben, ist es nothwendig, daß diese Idee auf Wirklichkeit gegründet sei, denn es ist unmöglich, von ihr eine andere Quelle anzugeben als eben die Auffassung dieser Unsterblichkeit in unserem Inneren [2])." Die Unsterblichkeitsidee kann uns nicht von außen kommen, kann sich uns nicht bilden nach einer äußeren Erscheinung. Die äußeren Erscheinungen sagen uns vielmehr: In dieser Welt stirbt Alles, Gattung und Art allein setzt sich fort, das Einzelne geht unter als solches für immer. Der Mensch ist sterblich in Einem Sinne, nämlich seinem Körper nach, in sich aber trägt er das unmittelbare Bewußtsein von der Unsterblichkeit seines Geistes.

Wenn in dieser Sache der Verstand allein als Führer gelten soll — nicht das menschliche Gemüth, das in der Idee von seiner Unsterblichkeit Trostgründe findet für dieses Leben und Hoffnungen, die ihn vor den Schrecken des Nichts bewahren — so muß eben der Verstand die Frage stellen, wie man sich die Hoffnung auf etwas geben könne, wovon man keine Idee hat? und wie man, namentlich so allgemein, die Idee haben könne

[1]) Lessing vertheidigt daher sogar die Schwärmer und in ihnen die Gemüthskraft. Der Schwärmer, sagt er, thut oft sehr richtige Blicke in die Zukunft, aber er kann diese Zukunft nur nicht erwarten. Er wünscht diese Zukunft beschleunigt und wünscht, daß sie durch ihn beschleunigt werde. Wozu sich die Natur Jahrtausende Zeit nimmt, soll in dem Augenblick seines Daseins reifen; denn was hat er davon, wenn das, was er für das Bessere erkannt, nicht noch bei seinen Lebzeiten das Bessere wird ꝛc. — [2]) Nicolas, philos. Stud. I. 101.

von einer Sache, wovon nichts in dieser vergänglichen Welt, in der wir uns befinden, uns die Idee zu geben vermag, wovon im Gegentheil Alles die Idee ausschließt (ibid. I. 105)?

Ohne der Darstellung der Beweise für die Unsterblichkeit vorzugreifen, können wir schon hier Nicolas' (l. c.) Bemerkung billigen: „Der Verstand wird also gezwungen, den Schluß zu machen in Uebereinstimmung mit dem Gefühle aller Menschen, daß diese Idee keine Täuschung ist, die uns von außen komme; daß sie uns angeboren und von Gott selbst gleichsam eingepflanzt ist, daß sie einzig und allein aus der wirklichen Existenz ihres Objektes die Ursache ihrer eigenen Existenz hernimmt und daß sie ebensoviele Ansprüche auf Gewißheit hat, wie auch die Wahrheit unseres Seins und unseres Geisteslebens [1])."

IV. Teleologische Beweise.

Bei den teleologischen Beweisen folgert man aus den geistigen Kräften und Anlagen des Menschen, die im irdischen Leben nie ganz ausgebildet werden können, daß ihn nach dem Tode ein neues Dasein erwarte, weil Gott nichts vergebens thut, und alle anderen Geschöpfe ihre Bestimmung erreichen. — Die Perfektibilität des einzelnen Menschen, wie der Menschheit überhaupt wird anerkannt. In Bezug auf letztere bemerkt Perty: Dem Beharren der thierischen Natur gegenüber steht die Beweglichkeit der menschlichen mit ihrem Fortschreiten auf ungebahnten Pfaden nach einem in unermeßlicher Ferne liegenden Ziele; das ist die Grundbestimmung des Menschen, wofür ihm die Perfektibilität im Gegensatz zur Stabilität des Thieres gegeben ist [2]).

Alles in der Natur hat ein Ziel. Jedes Wesen ist eingerichtet im Hinblicke auf irgend welche Bestimmung. Man müßte die gesammte Natur sowohl im Ganzen als auch im Einzelnen läugnen, wollte man nicht überall und stets die Züge dieses Gesetzes lesen. Es ist so genau und deutlich, daß man meistens aus der Einrichtung die Bestimmung entdecken kann, und aus der Bestimmung wieder auf die Einrichtung zurückgewiesen wird. Wenn auch der Gang dieses Gesetzes noch nicht in Allem und Jedem begriffen ist, so liegt das nicht daran, daß die Natur sich nicht treu bliebe, sondern an der mangelhaften Fassungskraft des Menschen. Setzen wir den Fall, der Mensch habe von der Einrichtung irgend eines Wesens hinreichende Kenntniß, so gibt es über dessen Bestimmung nur zwei Annahmen, zu deren Einer er sich entschließen muß: entweder ist seine Bestimmung ewig oder sie

[1]) Uebrigens meint Schmidt (Krit. p. 144): Gesetzt, die Unsterblichkeitsidee wäre durch Unterricht in uns gekommen, wie Richter (letzte Dinge I. p. 112) annimmt, so ist damit gegen die Wahrheit dieser Idee selbst nichts bewiesen. — [2]) Anthropol. Vorträge p. 130. Sobald Beschränkungen angenommen werden, erfolgen Widersprüche aus dem sittlichen Prinzip. cf. Abel, Darstellung des Grundes unseres Glaubens an Unsterblichkeit. Frankfurt 1826. p. 22 ff. s. unten „moralische Beweise für die Unsterblichkeit."

ist es nicht. Wenn nun die eine dieser beiden Annahmen streitet gegen die Einrichtung des Wesens, während die andere mit dieser Einrichtung vollkommen übereinstimmt, alsdann kann für ihn kein Zweifel mehr dasein über die Genauigkeit, mit welcher sich diese zweite Annahme als wahr erweiset, denn aus einem doppelten Grunde ist sie ihm verbürgt, sowohl durch die Vergleichung mit dem ersten bereits bekannten Gliede des Verhältnisses als auch durch die Ausschließung jener anderen Annahme, die die einzige ist, welche ihr die Gewißheit abstreiten könnte.

Wenden wir dieß auf den Menschen an, was ist seine Bestimmung? Jedenfalls entweder der Tod des ganzen Menschen mit dem Körper oder die Fortdauer der Seele und ihre Berufung zu einem andern Leben. Fragen wir nun unsere moralische Einrichtung, die wir kennen gelernt haben aus Erfahrung an den Thätigkeiten und Zuständen der Seele, die da fußet auf Thatsachen, welche wir in uns tragen, und welche die Geschichte, ja gleichsam das Gewebe unseres Lebens bilden.

Der erste durchgängig vorherrschende Zug dieser Einrichtung ist ein ungeheurer Eckel, eine tiefe Unbehaglichkeit, eine unerbittliche entsetzliche Langeweile; das ist's, was unter der Oberfläche des menschlichen Lebens überall zu finden ist, und wohlgemerkt! ein Eckel, eine Unbehaglichkeit, eine Langeweile, die um so größer werden, je mehr der Mensch mit den Gütern dieser Welt überhäuft ist. Wäre er einzig und allein dafür da, was er hier auf Erden ist, wäre das seine ausschließliche Bestimmung, warum sollten dann seine Wünsche sich nicht auf diese Bestimmung beschränken? warum sollten sie nicht um so mehr befriedigt sein, in je höherem Maße sie dieselben erreicht hätten [1])?

Ein Blick in's Leben sagt uns: Der Glücklichste im Sinne der Welt ist der Unglücklichste! Nur Einen Schrei hören wir, den die Menschen von einem Geschlechte zum andern sich zurufen: Alles ist nur Eitelkeit!

Und was ist es mit dem Glücke, das sich der Mensch wünscht, oder schafft oder wählt? Ja! **es gibt hier Augenblicke des Glücks, süße Augenblicke!** — und was man solchen Augenblicken Alles opfert?! und doch verschwinden sie und umsonst singt der Dichter: „Könnt' ich zum Augenblicke sagen, verweile doch, du bist so schön, ich ließ' mich gern' in Fesseln schlagen, ich wollte gern zu Grunde geh'n!" — Nie aber vergeht die Sehnsucht nach Glück, nach immerwährendem Glück [2]). Das irdische Glück ist auch nicht allseitig und nicht bis in's innerste Mark des Lebens dringend, es vergoldet nur die äußeren Ränder der Seele, es wirft sein Licht nur nach einer Seite hin, so daß die Schatten nur noch mehr hervortreten, daher diese tiefe Wehmuth mitten im Glück [3]), besonders auch deßhalb,

[1]) Nicolas, phil. Stud. I. 119. — [2]) Wie wahr sagt Kleist:

„Ja Freund! oft trinket der Mensch die Lust in Strömen und dürstet;
Der Glücklichste stirbt unter Wünschen: ein Tropfen Kummers verbittert
Ihm ganze Meere von Freuden. —

[3]) Hettinger, Apol. I. 336 ff.

weil es verloren werden kann. Ein glückseliges Leben aber, bemerkt Cicero (de fin I. 26), das verloren werden kann, ist kein glückseliges Leben.

Diese unbegreifliche Erscheinung läßt sich, wie Nicolas (l. c.) hervorhebt, nur bei dem Menschen wahrnehmen. Um ihn her gibt es kein einziges Wesen, welches nicht zufrieden wäre, wenn seinen Bedürfnissen in diesem Leben, soviel als nöthig ist, Genüge geschieht. Er allein, der doch allem Anscheine nach den meisten Genuß haben müßte, weil sein Genie über die ganze Natur verfügen kann, Er allein wünscht dennoch, Er allein seufzt, Er allein härmt sich mit Klagen mitten in allgemeiner Wonne und Lust. Soll man ihn nicht ein Wesen nennen, welches seinem Wesen entzogen ist und sich darnach zurücksehnt? Seine Natur und die Welt stehen nicht im Gleichgewicht, unendlich weit schreitet er über dieselbe hinaus, er strebt weiter und seine Wünsche und launenhaften Einfälle nehmen einen Lauf, der durch nichts hier auf Erden kann aufgehalten werden, ja sie treten allenthalben aus dem Gesichtskreis dieses Lebens.

Das ist der Hauptzug in der moralischen Einrichtung des Menschen und so zu sagen sein Grundstoff. Es ist ein Faktum, bestimmt, allgemein, beharrlich; es ist dem Menschengeschlechte selbst zum Sprichwort geworden, und jeder Mund sagt es früh oder spät mit Schmerz: „Es gibt kein Glück hienieden!" — Darum befriedigt nur das ewige, allseitige Glück, das wahre Glück — und es muß dem Menschen werden, weil es seine innere Stimme sagt, weil es die ganze ethische Beschaffenheit seiner Seele ausdrückt! — Schön und wahr singt daher die Dichterin Adelheid von Stolterfoth:

„Tag der Verheißung! ja du gehst uns auf —;
In ew'ger Glorie wirst du uns einst erscheinen;
Wie traurig wär' uns schon ein Lebenslauf,
Der schmerzvoll endet und beginnt mit Weinen.
Und eine Jugend gibt's, die nicht vergeht,
Und eine Schönheit, die nicht kann verblühen,
Und eine Treue gibt es, die besteht,
Und eine Liebe, die nicht kann verglühen! —
Ja, dieß geheime Weh, dem keines gleicht,
Tief in der Menschenbrust verborgen,
Dieß Sehnen, das uns selbst im Glück beschleicht,
Sie zeigen hin nach einem schönen Morgen;
Sie sagen laut: Für diesen edlen Geist
Und seine Blüthen gibt es kein Vergehen!
O Erdenblume, die der Tod zerreißt,
So magst du welken und als Staub verwehen [1])."

Göschel (p. 19) baut auf den Begriff von der Bestimmung der Menschenseele einen Beweis für ihre Fortdauer; er sagt: die Seele fühlt sich, sowie sie ist, bestimmt, zu Zwecken bestimmt: Dieser Zweck ist näher die Selbstbestimmung, sie fühlt sich daher gleichzeitig als Inneres zur

[1]) in Contelle's Pharus am Meere des Lebens II. 3. Aufl. Iserlohe 1864.

Selbstbestimmung bestimmt. Sie weiset mithin wie auf ein sich bestimmendes Wesen, so auch auf ihr sich selbst bestimmendes Inneres. Sie befindet sich hiemit in dem Widerspruch, zur Selbstbestimmung bestimmt zu sein, dessen Entwicklung unendlich ist, sowie die Selbstbestimmung überhaupt der Sphäre der Unendlichkeit angehört (?). Es liegt mithin in der daseienden Fähigkeit dazu auch die Bürgschaft für die Zukunft: Die Zukunft liegt schon in der Beschaffenheit der Seele.

Aber die Seele ist ferner, wie sie ist, zu Zwecken fähig und bestimmt, die als unendlich weder hier noch überhaupt in der Zeit erreicht werden können [1]), folglich gehört zur wesentlichen Bestimmung der Seele die ewige Fortdauer, in welcher sie allein ihrem Wesen entsprechen kann. Mit ihrer unendlichen Bestimmung ist ihr auch von dem sie bestimmenden Urwesen die unendliche Fortdauer so gewiß beschieden, als Gott selbst ewig ist und sich nicht widersprechen kann (p. 32).

Hieher gehört auch (nach Göschel p. 33) die Vorstellung von der Erziehung des Menschengeschlechtes, welche auf der unendlichen Entwicklungsfähigkeit des endlichen Geistes beruht und von Lessing näher ausgeführt worden ist (cf. III. Theil 3. Abschnitt Cap. III). Für den Geist des Menschen reicht weder diese noch irgend eine Zeit aus, sondern nur die Fülle der Zeit, die wirkliche Unendlichkeit, in welcher die Seele allein Genüge und Befriedigung findet. — Es ist wohl zu merken, daß die Bestimmung des inneren Menschen, wenn sie auch als vollendet gedacht wird, dieses doch nur insofern werden kann, als die Seele das Unendliche, in welchem ihre Bestimmung besteht, wirklich erreicht; sie würde aber das Unendliche als ihren Zweck doch nicht erreicht haben, wenn sie den Zweck, wozu sie selbst bestimmt ist, nicht auch selbst für sich behielte [2]).

Auch einen Beweis aus der Präexistenz für die Posteristenz [3]) führt Göschel (p. 35), indem er sagt, erstere sei nichts Anderes als die Voraussetzung von Zwecken, wozu die Seele, d. h. das Innerliche da ist, d. i. äußerlich wird und innerlich fortdauert. Diese Zwecke, wozu die Seele da ist, erheischen mithin ebensowohl nach ihrem Ursprung oder Bestimmungsgrund die Vergangenheit als zu ihrer Erfüllung nebst der Gegenwart die Zukunft, sowie alles Bestimmte ein Woher als Bestimmendes, und ein Wohin als Ziel voraussetzt. Darum, bemerkt er, ist auch die Erinnerung nach Hegel (XIV. 203. 213) nichts Anderes als die Energie, wornach die individuelle Seele das für sich wird, was sie actu an sich ist und vorher potentialiter schon sein mußte.

---

[1]) *ὁ βίος βραχύς ἡ δὲ τέχνη μακρά.* — [2]) Darum ist es auch, bemerkt Göschel weiter, nur eine Spezies dieses Beweises, wenn er unter anderen auch auf die moralische Ausgleichung, auf die Vergeltung des Guten und Bösen nach dem Prinzip der Gerechtigkeit angewendet wird. Insofern ist Gott als die absolute Gerechtigkeit vorausgesetzt. Hieran reihe sich der Beweis aus dem Gewissen ꝛc. (l. c.) — [3]) cf. Plato's Bew. im Phaed. vom Lernen als Erinnern.

Auf die Bestimmung der Seele gründet sich auch Sulzer's sogenannter physiologischer Beweis[1]), welcher in der Seele eine ihr zwar gesetzte, aber wesentlich angehörige, sich fortbewegende Form der Endlichkeit oder Begrenzung anerkennt und aus dieser Grenze nach ihrer stetigen Ueberwindung und Durchdringung auf die unendliche Entwicklungsfähigkeit der Seele zu schließen berechtigt ist. Die menschliche Seele enthält diesen Beweis in adjecto, in ihren Prädikaten.

Dieses Bewußtsein einer höheren Bestimmung, deren Erreichung über die Grenzen dieses irdischen Daseins hinausfällt, ist ein den Menschen gemeinsames, ist der Gattung eigen und unterscheidet die Menschen vom Thiere. Mit Heynig (p. 165) könnte man fragen: „Warum sind die Menschen keine Thiere? Warum fehlt den Menschen der Muth, Thiere zu sein? oder zu werden? Und warum sind die Menschen nicht gleich anfangs Thiere geworden oder geblieben? Warum haben sich die Menschen in Staaten vereinigt und Sitten und Gesetzen unterworfen? Warum haben sich die Menschen dem mühsamen Forschen und Denken ergeben? Warum sind die Menschen auf Religion und Götter verfallen? und warum sind sie nicht bei ihrem Göttercultus stehen geblieben? wozu das Christenthum? wozu die religiöse Entwicklung? — ist das ohne Zweck?

Abel bildet (p. 22) einen Vernunftschluß, womit er die Unsterblichkeit beweisen will: Gott und seine Gesetze fordern das Angemessenste, — das Angemessenste (bezüglich der menschlichen Seele) ist die Fortdauer; — somit muß die Seele fortdauern. Den Untersatz beweist er aus der Bestimmung des Menschen (p. 25 ff.).

Ein anderer unauslöschlicher Zug tief in der Menschen-Brust ist **das Verlangen nach Ruhe.** Dieses Verlangen prägt sich am grellsten aus im **Selbstmord** und ist ein Beweis für unsere ewige Bestimmung. Der Selbstmord, sagt Nicolas (phil. Stud. I. 109), dieser schreckliche Mißbrauch der Herrschaft der Seele über den Körper, ist er nicht selbst ein schlagender Beweis, daß ihre Bestimmungen sich beiderseitig scheiden?

Kann die Macht, welche tödtet, dieselbe sein, welche getödtet wird? muß sie nicht nothwendiger Weise dieselbe übertreffen und überleben? Kann der Akt der Seele, der in diesem unheilvollen Augenblicke (in gewissem Sinne) eine so große Heldenthat oder vielmehr Gewaltthat ist, auch zu gleicher Zeit der Akt ihrer Vernichtung sein? Der Wille tödtet den Körper, aber wer tödtet den Willen? Ich kann sehr wohl (abgesehen von der Moralität der Handlung) die Seele begreifen, die den Tod des Leibes beschließt und ausführt, um der Noth und dem Elende dieses Lebens in irgend einem Jenseits zu entkommen, weil ich in dieser That das Gesetz sehe, nach Heilung und Erhaltung zu streben, mag dasselbe nun gut oder schlecht verstanden oder angewandt sein; weil ich ferner einen bestimmten

[1]) bei Göschel p. 36.

Grund sehe, worauf sich Wille, Absicht und That des Selbstmordes stützen können. Aber da das Gesetz der Erhaltung, dieses dringendste und allgemeinste unter allen Gesetzen, welches hier auch selbst zuletzt die Triebfeder zum Selbstmorde ist, der Annahme von einer gänzlichen Vernichtung widerspricht, so kann ich in der Annahme, als stürzten sich Seele und Leib zusammen in eine und dieselbe Vernichtung, die den ganzen Menschen auf Einmal zu Grunde richte, nicht begreifen, wo sich der Stützpunkt dieser Thätigkeit der Seele finden sollte; ich kann nicht begreifen, wie die Willenskraft, die der Selbstmord erfordert, ihre Quelle habe in einem Sein, welches eben durch diese Kraft vernichtet würde, mit Einem Worte, wie die Kraft der Seele die Seele selbst zerstören könne?

Doch man sagt, die meisten Selbstmörder begehen diese Greuelthat in der Meinung, für immer ganz vernichtet zu werden, sie wünschen es. Daß eine solche Meinung nur von einem aller Religion und Sittlichkeit baren Geiste gehegt werden könne und pure Täuschung und Einbildung ist, brauchen wir hier nicht nachzuweisen, uns ist es zunächst darum zu thun, das Wesen dieser Meinung und dieses Irrthums an's Licht zu stellen.

Wenn Jemand in der Meinung, daß er nach dem Tode nicht mehr sein werde, durch unerträgliche Leiden dahin getrieben wird, durchaus den Tod zu wünschen, und sich entschließt und seine Zuflucht dazu nimmt, so hat er in seiner Meinung den Irrthum, daß er ganz aufhören werde, in seinem natürlichen Gefühle aber er hat das Verlangen nach Ruhe. Was aber Ruhe und Frieden hat, kann nicht Nichts sein, ja es hat sogar ein Sein im höheren Maße als das, was in Unruhe und Angst ist. Denn die Unruhe wechselt die Empfindungen, so daß die eine die andere erstickt, die Ruhe aber hat Beständigkeit, und das ist es hauptsächlich, was man unter Sein versteht. — *Wenn man also den Willen hat, zu sterben, so geht das ganze Streben nicht dahin, daß man nicht sei, wenn man gestorben ist, sondern daß man in Ruhe sei.* So liegt im Irrthum der Grund, daß der Selbstmörder meint, er werde nicht mehr sein; in seiner Natur aber hat er das Streben, ruhig und zufrieden zu sein, d. h. das Sein im höheren Maße zu besitzen [1]).

V. Moralische Beweise.

Eine andere Einrichtung unserer Seele ist das **Gewissen** — nämlich das Gefühl, das jeder Mensch in seinem eigenen Innern trägt von Gut und Böse, von Gerecht und von Ungerecht, von Verdienst und von Verschuldung — ein Ausdruck der höchsten, überall geltenden *Gerechtigkeit*, durch die alle menschlichen Gesellschaften bestehen und leben; es ist das durch eigene Anschauung gewonnene Wissen unserer Beziehungen zu einem natürlichen, unverjährbaren *Gesetze*, dem wir unserer Ueberzeugung gemäß früh

[1]) S. Augustin, de lib. arbitr. III. c. 8.

oder spät Rechenschaft geben müssen über den Gebrauch, den wir von unserer Freiheit gemacht haben. Alle menschlichen Gesetze und alle menschlichen Rechte fließen aus diesem natürlichen Gesetze, aus dieser verborgenen Gerechtigkeit, wovon das Gewissen die Stimme ist; dort schöpfen sie Beglaubigung und Bestätigung, die sie nöthig haben, um sich Achtung zu verschaffen.

Nun fragt es sich: hat diese ursprüngliche Gerechtigkeit das Muster und die Bestätigung aller irdischen Rechte, selbst Bestätigung nöthig? Gewiß! denn ohne diese würde sie selbst nicht die Existenz haben, die sie den anderen mittheilt. Zu der Idee von Gerechtigkeit und Gesetz kommt man nur durch die Idee von Befehl und Verbot und zu der Idee von Befehl und Verbot nur durch die Idee von Gewalt und Autorität. Eine Gerechtigkeit, die man willkürlich verletzen kann, existirt nicht. Sie ist ein Hirngespinnst, und es ist ungereimt, zu sagen, daß wir nach einem eingebildeten Ding alle unsere wirklichen bemessen sollten. Weil es nun aber eine ursprüngliche Gerechtigkeit gibt, so ist es nothwendig, daß sie sich irgendwo vollstreckt, daß sie uns irgendwo vor ihren Richterstuhl fordert und dort sich selbst eine vollständige und unfehlbare Genugthuung verschafft, wie ihr Wesen sie verlangt.

Wird ihr aber diese Genugthuung in dieser Welt gegeben? Nein! das weiß Jeder. Denn erstlich sind es nicht die menschlichen Gesetze und Rechte, die ihr diese Genugthuung geben. Diese berühren ja nur einen schwachen Theil unserer wesentlichen Zustände und Thätigkeiten, fast die ganze Summe unserer Handlungen gehört nicht in ihren Bereich oder entgeht denselben. Noch mehr! die menschliche Gerechtigkeit bestraft nur, sie belohnt aber nicht, sie hat, wie Charron sagt, nur Einen Arm. Endlich ist sie nur eine künstliche Gerechtigkeit, eine Bleiwage, die allen Launen und Kunstgriffen der Menschen sich unterwirft, Alles mit sich machen läßt, ja sogar oft an der wahren Gerechtigkeit eine schreiendere Rechtsverletzung begeht, als alle Uebertretungen sind, die sie zu unterdrücken sich anheischig macht. Daher kommt die Verkehrtheit, welche die menschlichen Gesellschaften verunstaltet, wo man sieht, wie das Unglück oft an die Schritte der Tugend sich heftet und wie das Wohlergehen dem Laster entgegenlacht. Wer ist, der das Gleichgewicht wieder herstellen und die höchste Gerechtigkeit rächen kann, die unaufhörlich gegen Unordnung schreiet und Klage führt wegen der falschen Sicherheit, in die wir Alle uns eingewiegt haben? Soll man darauf antworten, daß die Achtung in der öffentlichen Meinung den Gerechten Trost bereiten und die Schande der Verkehrten erdrücken werde? Bis zu einem gewissen Punkte ist das wahr, aber wie viel Laster gibt es unter schöner Larve, die der Oeffentlichkeit entschlüpfen! wieviel verschleierte Tugenden, die nicht an das Tageslicht kommen können, oder die gerade dadurch ihren Preis verlieren würden, wollten sie ihn fordern. Ferner wieviele grausame Schmähworte führt die öffentliche Meinung, und wieviele fügt sie nicht hinzu zu der Ungerechtigkeit und Härte des Schicksals, wenn sie in ihrer Thorheit über den Tugendhaften herfällt? Will man endlich

noch sagen, daß nach allem dem die Achtung oder Verachtung seiner selbst, der Friede des Herzens oder sein Vorwurf Alles wieder gutmachen werden? Ach! der Vorwurf, der Gewissensbiß! aber je mehr man ihn verdient, desto mehr erstickt man ihn und am Ende wird das Laster das Gewissen tödten und eine schauderhafte Ruhe finden. Der Friede des Herzens! — ja, woher kommt es, daß Niemand sich damit begnügt? woher kommt es, daß der, welcher ihn genießt, dennoch weint, duldet, für unglücklich gehalten wird? Der Friede des Herzens ist eine Schutzmauer gegen die Verzweiflung, aber ihre Ursachen unterdrückt er nicht. Er ist gleichsam der Ballast der Tugend, er ist aber nicht ihre volle Vergeltung. Und wie wäre das möglich? Wird der Gerechte in den Tod gehen, ohne gerächt zu sein; der Schuldbare, ohne gestraft zu sein, beide ohne wenigstens gekannt zu sein? und wird die Ungerechtigkeit höhnend über beider Geschick noch nach ihnen auf die Nachkommen sich fortpflanzen und sich niedersetzen auf den Stein ihres Grabmales?

Also wer die Unsterblichkeit läugnet, stellt Gerechtigkeit, Sittlichkeit, Pflicht, Gewissen, Gott in Abrede, er untergräbt die Grundlage der menschlichen Gesellschaft.

Auf dieser Erde gibt es keine Genugthuung; wenn wir aber die Pforten des Jenseits öffnen, bietet sich volle Gerechtigkeit [1])!

Hieher gehört auch, was Baader sagt: Da die Aeußerung des Gewissens nur auf die Gesinnung als innerste That des Gemüthes an sich selbst geht, nicht auf ihre Folgen, da dem Gewissen jede That gleich gegenwärtig ist, sie mag vor fünfzig Jahren oder soeben vollbracht worden sein, so ergibt sich hieraus, daß das moralische Leben sich überall als nichtzeitliches, ewiges Leben oder Lebendiges kundgibt [2]).

Beweis für die Unsterblichkeit aus dem Begriff von Pflicht.

Unter diesem Titel bearbeitete Jacob, später Professor in Halle, eine Preisfrage, die im Jahre 1789 zu Leyden gegeben worden war: „Ob es Pflichten gebe, deren Verbindlichkeit für den Menschen nicht erwiesen werden könnte, wenn man nicht annimmt, die Seele sei unsterblich?" — Eine Untersuchung nun, meint unser Autor, über die Verknüpfung der Sittengesetze mit der Lehre von der Unsterblichkeit mußte auf einen „ganz neuen" Beweis für die Unsterblichkeit führen, der sich von den bisherigen derartig hervorhebe und unterscheide, daß er sich nicht auf Einsicht in die Natur und in das Wesen der Seele stützt, sondern lediglich auf die Gewißheit einer in der menschlichen Natur bemerkten Eigenschaft beruht, die ohne die Unsterblichkeit der Seele nicht als möglich gedacht werden kann. Er gründet sich also auf eine Eigenschaft des Subjekts und gehört daher zu den subjektiven Beweisen (Vorr. XII).

Da nun zunächst die Frage entsteht: Ob es Pflichten gebe, denen

[1]) Nicolas I. 126. — [2]) Hoffmann, Weltalter p. 250.

die Vernunft selbst zu gehorchen befiehlt, welches sie nach ihrer eigenen Einsicht, ohne sich selbst zu widersprechen, nicht befehlen könnte, wenn sie behauptete, die menschliche Seele wäre nicht unsterblich oder ob es Pflichten gäbe, deren Wahrheit mit der Meinung, daß die Seele unsterblich sei, nothwendig und unzertrennlich verknüpft ist, so daß die Wahrheit dieser Pflichten ohne die Wahrheit der Unsterblichkeit schlechterdings nicht von der Vernunft gedacht werden kann, — so muß vor Allem der Begriff von Pflicht erörtert werden und zwar soll dieß aus der Vernunft selbst geschehen. Wir treffen in uns eine Vorstellung allgemeiner Gesetze an, und finden, daß unter allen Kräften, die wir in uns wahrnehmen, keine zur Vorstellung der Gesetze tauglich ist als die Vernunft, die man als ein Vermögen, Gesetze zu geben und zu erkennen, beschreiben kann; jedenfalls ist dieß ein sicheres Merkmal der Vernunft. Unter diesen Gesetzen, welche die Vernunft denkt, finden sich nun auch solche, welche allen vernünftigen Wesen eine einförmige und nothwendige Handlungsweise vorschreiben und diese werden, sofern sich die Vernunft für verbunden achtet, denselben gemäß zu handeln, Pflichten genannt. Das zur Erfüllung dieser Gesetze nothwendige Vermögen ist die Freiheit. Dasjenige, was die Vernunft durch eine Handlung zu erreichen gedenkt, ist der Zweck, der, sofern er als vorgestellter Bestimmungsgrund der Handlung gedacht wird, Absicht heißt. ... Die Vernunft handelt stets nach gewissen Zwecken. Da es nun das oberste Gesetz der Vernunft ist, daß sie nichts Widersprechendes zulassen kann, so werden auch weder die moralischen Gesetze, noch die Zwecke der Vernunft sich widerstreiten dürfen und da die Vernunft sich selbst als die Urheberin aller Zwecke und aller Gesetze ansehen muß, so kann ein vernünftiges Wesen nie als bloßes Mittel betrachtet werden, sondern die Vernunft muß es für ein solches erkennen, das seine Zwecke selbst erreichen und seinen eigenen Gesetzen folgen kann (frei ist). Hieraus folgt der Satz: „Betrachte ein jedes vernünftige Wesen an sich als einen letzten und absoluten Zweck!" sowie der andere: „Lasse deine Handlungen nur durch solche Gesetze bestimmen, welche Vorschrift für alle vernünftigen Wesen sein können". Wäre nun kein anderer Grund zum Handeln in der menschlichen Natur als die Vernunft und würden die Zwecke bloß durch sie bestimmt, so würde nie ein Widerstreit möglich sein. Da es aber viele Ursachen des Handelns im Menschen gibt, die den Vernunftgesetzen gerade entgegenwirken, und welche die Vernunft erst besiegen muß, wenn sie will, daß die Handlungen ihren Vorschriften gemäß geschehen, so entsteht daraus eben diejenige eigenthümliche Art der Nothwendigkeit, die sich die Vernunft selbst auferlegt und die Verbindlichkeit heißt — eine Handlungsart aber, zu der man vermittelst der Vernunft verbunden ist, heißt Pflicht. Pflichten sind also eine Art von Ursachen, wodurch die menschlichen Handlungen bestimmt werden; es sind deren mehrere, die sich in 3 Klassen bringen lassen: Einige sind absolut, andere relativ nothwendig, andere frei. Zu den ersteren gehören die Naturgesetze, deren Ueberschreiten unmöglich ist. Die relativnothwendigen sind die Ge-

müthsbewegungen, Leidenschaften, Gewohnheiten, Erziehungen, Künste, Wissenschaften ꝛc., die von außen erzeugt werden. Die freien Ursachen aber nenne ich die Vernunft und die Gesetze, welche sie aus ihrer eigenen Natur schöpft und sich selbst auflegt. Die Vernunft ist eine Causalität, die von allem, was wir in der Sinnenwelt wahrnehmen, unabhängig ist, die den Grund ihrer Thätigkeit in sich selbst hat, die sich ihre eigenen Gesetze gibt, die also frei ist. Denn wer sich seine Gesetze selber gibt, ist frei. Sie kann aber auch Handlungen, die ihnen gemäß sind, hervorbringen, folglich ist sie eine Ursache und zwar eine freie Ursache. Die erste Art der Ursachen fällt hier weg, denn sie liegen über der Sphäre der menschlichen Erkenntniß (?) — die andere Gattung kann ebenfalls keine Pflicht hervorbringen. Alle Menschen, die nur von Leidenschaft, Gewohnheit, Erziehung ꝛc. zu ihren Handlungen getrieben werden, handeln, sofern sie durch sonst nichts als diese Ursachen bestimmt werden, nicht aus Pflicht. Wir thun unsere Pflicht, wenn wir das thun, was die Vernunft gebietet, die für alle Menschen allgemeine Gesetze gibt. Hierin besteht die ganze Würde und der Vorzug der Menschen [1]).

Sprechen wir nun vom

Zusammenhang der Pflicht mit der Unsterblichkeitsidee:

Es gibt zwei Arten von Zusammenhang: die eine ist im Verstande, die andere in den Dingen. Der Zusammenhang der Dinge ist die ursachliche Verknüpfung, im Verstande aber hängen Dinge oder Vorstellungen zusammen, wenn das eine ohne das andere gar nicht gedacht werden kann.

So wie man aus der Ursache auf die Wirkung mit Gewißheit schließen kann, ebenso fließt auch der eine Satz aus dem andern. Wenn der eine Satz wahr ist, der durch den Verstand mit ihm nothwendig verknüpft ist, ist der andere nicht minder wahr, denn das oberste Kennzeichen der Wahrheit ist, daß sie nichts Widersprechendes enthalte. Eine Meinung enthält aber einen Widerspruch, wenn ihr ein wahrer Satz widerspricht; und wenn von zwei sich widersprechenden Sätzen der eine wahr ist, so ist der andere falsch. Es hängt also mit den Pflichten alles dasjenige zusammen, wovon das Gegentheil den Pflichten widerspricht und wenn die Pflichten wahr sind, so ist das, was mit ihnen zusammenhängt, nothwendig auch wahr. Die Sätze aber, welche den Pflichten widersprechen können, sind dreifacher Art: 1) solche, welche geradezu das Gegentheil aussagen — wie: du sollst nicht stehlen und du sollst stehlen, 2) solche, welche die Allgemeinheit des Gesetzes vernichten, wie: Beleidige keinen Menschen und Einige Menschen beleidige, und endlich 3) solche Sätze, die es unmöglich machen, daß die moralischen Gesetze Handlungen hervorbringen können, wie wenn die Vernunft beföhle, für das Vaterland zu sterben

[1]) Jacob, Beweise für die Unsterblichkeit aus dem Begriffe der Pflicht. Züllichau 1790. p. 10—21.

und doch auch zu gleicher Zeit lehrte, daß die Seele und also auch die Vernunft nach dem Tode vernichtet werden würde. Hier muß eines von beiden falsch sein. . .

Der Satz nun: Die Seele ist nicht unsterblich, widerspricht den Pflichten weder auf die erste, noch auf die zweite, sondern auf die dritte Art.

Um etwas zu begreifen und für wahr zu halten, ist es nicht nöthig, den ganzen Zusammenhang desselben mit allen möglichen Dingen bestimmt und direkt einzusehen, sondern sobald wir nur von dem nothwendigen Zusammenhange eines Satzes mit einer Wahrheit einsehen, können wir gewiß davon überzeugt sein, denn was mit dem Wahren verknüpft ist, ist selbst wahr. . . .

Die Verbindlichkeit aller Pflichten unabhängig von der Lehre der Unsterblichkeit kann bewiesen werden, meint Jacob (S. 28), und die Sittengesetze haben ihre Geltung in den Augen der Vernunft, so lange man dieses Punktes gar nicht erwähnt, sobald aber Jemand behauptet, die Seele sei nicht unsterblich, so muß mit diesem Satze die ganze Sittenlehre nach dem Ausspruch der Vernunft fallen und falsch sein; denn: Die Unsterblichkeit gehört zu den unthätigen Ursachen (nihil agentes) in Ansehung des Beweises der Pflichten, wodurch zwar die Pflichten nicht gewirkt werden, ohne welche aber die Vernunft ihre Handlungen unmöglich nach dem Moralgesetz kann bestimmen wollen. Setzt man also die Vernichtung des Bewußtseins und Vernunftgebrauches nach dem Tode, so gebietet sich die Vernunft eben dadurch, gar keine Pflicht zu beobachten. . . .

Zuerst ist es offenbar, daß wer die Unsterblichkeit der Seele läugnet, zugleich alle diejenigen Pflichten aufhebt, welche uns befehlen, alles nur um der Tugend selbst willen oder deswegen zu thun, weil es Pflicht ist, ohne Rücksicht auf Vortheil, Nutzen, Vergnügen des Lebens, ja welche sogar fordern, nicht nur alle Güter des Lebens, sondern auch das Leben selbst um ihrer willen aufzuopfern (S. 29). Denn das Wesen der Vernunft besteht darin, daß sie nach Zwecken handelt, die sich nicht widersprechen. Sie muß also ihre Zwecke ordnen. Einen muß sie für den höchsten erkennen und zu diesem Einen müssen die übrigen zusammenstimmen; was ihm widerspricht, kann sie unmöglich als einen für sie gültigen Zweck billigen. Nun kann aber kein anderer Zweck für die Vernunft der höchste sein als derjenige, ohne welchen gar keine Zwecke denkbar und erreichbar wären. Dieser ist aber offenbar das Dasein und die mögliche Wirksamkeit der Vernunft selbst oder das Leben. Ist also das Dasein und der Gebrauch der Vernunft auf dieses Leben eingeschränkt, so ist die Erhaltung desselben der höchste Zweck, den sich die Vernunft vorsetzen kann und also können nach der Vernunft alle diejenigen Gesetze keine Pflichten für uns sein, welche uns um der Tugenden willen Handlungen auflegen, wodurch das Leben etwa verkürzt oder zerstört werden kann. . . . Oder ist ein glückliches Leben der höchste Zweck? Eine Handlung, die den Untergang des Lebens nach sich zöge, könnte ganz

unmöglich ein glückliches Leben hervorbringen. Man müßte also durch die Vernunft beweisen, daß, für das Vaterland zu sterben, den süßesten Freuden der Sinne um der Tugend willen zu entsagen ... allgemein sichere und nothwendige Mittel zu einem glücklichen Leben wären. Dieses ist aber rein unmöglich, 1) weil die Glückseligkeit in angenehmen Empfindungen besteht, die in verschiedenen Subjekten auch von verschiedenen Ursachen entstehen, deren Erkenntniß auf jedes eigener Erfahrung beruht und worüber schlechterdings keine absolut allgemeinen und nothwendigen Vorschriften möglich sind, 2) sind die Mittel, welche die Vernunft zu diesem Zwecke in ihrer Gewalt hat, weder zureichend noch sicher. Denn ein jeder weiß, daß die menschliche Glückseligkeit wenigstens größtentheils von physischen Ursachen abhängt, die nur nach dem, was uns Erfahrung lehrt, bisweilen zufälliger Weise mit den moralischen zusammenstimmen und also hätte die Vernunft einen Zweck, den sie zu erreichen nicht die gehörige Gewalt hat. 3) Läßt es sich zwar denken, wie die Vernunft, wenn sie sich Glückseligkeit zum Zwecke macht, nothwendig Uebel und Leiden zu übernehmen anrathen könne, wenn sie einsieht, daß dadurch ihre Lust vermehrt werde; wie sie aber bei diesem Zwecke rathen könne, auch den Tod nicht zu achten, ist schlechterdings nicht begreiflich. ... Jak. S. 29—36.

Einige lassen die Sittenlehre ganz als Glückseligkeitslehre gelten (p. 52). Deßbezüglich lassen sich für unsere Frage zwei verschiedene Untersuchungen anstellen: ob Glückseligkeit der letzte und vernünftigste Zweck in der menschlichen Natur überhaupt sei, und ob diejenigen freien Handlungen, welche durch die Vorstellungen derselben verursacht werden, deßhalb Pflichten genannt werden können? Ist das erstere, so müssen natürlicher Weise die Befolgungen der Pflicht diesen letzten Zweck mitbefördern helfen, wenn anders die menschliche Natur selbst etwas zur Erreichung ihres Endzwecks beitragen kann. Aber ob Handlungen deßhalb Pflichten heißen müssen, weil sie durch die Vorstellung der dadurch zu erlangenden Glückseligkeit hervorgebracht sind, daran ist zu zweifeln. Denn angenommen, die menschliche Natur habe einen ganz anderen uns bis jetzt zwar unbekannten, aber doch weit erhabeneren Zweck als den Genuß der Glückseligkeit, und angenommen, daß der letzte Zweck unserer Natur nicht nur hier in der Welt, sondern auch in einer beträchtlichen Zeitfolge nach dem Tode in einem anderen Leben völlig unerforschlich bliebe, und endlich angenommen, daß wir schlechterdings keinen nothwendigen oder wirklichen Zusammenhang zwischen Tugend und Glückseligkeit entdeckten, so würden die Vernunftgebote dennoch für uns ihre vollkommene Gültigkeit behalten und wir würden alle Macht der Vernunft anwenden müssen, sie auszuführen, weil wir wenigstens diese einzige Bestimmung unserer Natur mit vollkommener Gewißheit erkennen, daß wir nach den Vernunftgesetzen handeln müssen. Die Vernunftgesetze müssen als freie von allen Dingen unabhängige Ursachen wirken, wenn wir von unseren Handlungen sollen sagen können, daß die Pflicht einigen Theil daran habe.

Es ist zwar vernünftig, für sein Glück zu sorgen, aber kein Mensch nennt dergleichen Handlungen Handlungen aus Pflicht. ...

Sobald die Vorstellung des Vergnügens, das aus einer Handlung entspringt, die alleinige Ursache der Handlung ist, so verdient sie schlechterdings nicht den Namen der Tugend, sondern es ist an jeder Handlung nur soviel tugendhaft als die bloße Vorstellung des allgemeinen und nothwendigen Vernunftgesetzes gewirkt hat. Denn wäre das Vergnügen, welches aus der tugendhaften Handlung entsteht, als die Ursache desselben anzusehen, so müßte das Vergnügen oder die Glückseligkeit auch ein Maß sein, die Tugend und das Verdienst der Handlungen zu messen: es wäre eine Handlung um so tugendhafter, je glücklicher sie mache, keiner wäre lasterhaft als der Elende.

Es ist aber auch gar nicht erweislich, daß die Beobachtung der moralischen Gesetze jederzeit und nothwendig mit Glückseligkeit verbunden sei[1]).

Eingehender noch führt Abel einen Beweis für Unsterblichkeit mit Rücksicht auf die sittliche Bestimmung des Menschen, wenn er sagt (p. 25 ff.): „Es fließen aus dem sittlichen Prinzip widersprechende Pflichten, sobald die Unsterblichkeit des Menschen geläugnet wird, denn es gibt Fälle, wo ich entweder mein Leben lassen, oder einen Meineid, ein Unrecht, kurz irgend eine Sünde begehen muß. Ich habe mich z. B. durch wiederholten Eid anheischig gemacht, mein Leben für mein Vaterland aufzuopfern, sobald es das Wohl desselben fordere, nun fordert es dieses, Tausende meiner Mitbürger stehen in Gefahr, Vermögen, Leben, Alles zu verlieren, nur ich, wenn ich dem Vertrage gemäß mein Leben aufopfere, kann sie retten, sollte es in diesem Falle nicht Pflicht für mich sein, sie zu retten, also mein Leben aufzuopfern, aber wenn mit dem Leben Alles aus ist, dann kann ich diese Pflicht nicht beobachten, ohne daß durch ihre Beobachtung mein Dasein und also auch das Dasein meiner Vernunft und meines vernünftigen Willens mit seinen Gesetzen und Zwecken, das höchste Gut und meine Bestimmung folglich der Grund aller einzelnen Pflichten und dieser Pflicht mein Leben zu lassen, selbst gerichtet wird, so daß also durch diese Pflichterfüllung sogar auch die Möglichkeit gut zu sein und gut zu handeln für alle Zukunft aufgehoben wird. Nun sind aber Vernunft, vernünftiger freier Wille das höchste Gut, unsere Bestimmung und dergleichen das Höchste, durch welches alles Andere bestimmt werden soll und welches eben deswegen in keinem Falle irgend einem anderen aufgeopfert werden darf, daher kann eine Handlung, durch die unser Leben und mit diesem alles eben Genannte aufgehoben wird, nicht geboten werden. So stehen Pflicht und der Grund aller Pflichten in offenbarem Widerspruch."

Auch stünde die Sterblichkeit mit dem nothwendigen Naturgesetz des Glückseligkeitstriebes in Widerspruch — (wie bereits gezeigt wurde).

Ferner wäre Lohn der Besseren, die die Pflicht erfüllt, Aufhebung

[1]) cf. Jacob S. 58 ff.

des Daseins und aller seiner Freuden, während die Schlechteren, welche die Pflicht verletzen, dasselbe noch ferner genießen würden. Demnach dürfen wir also keine solche Pflicht anerkennen, vielmehr muß, der genannten Folgen wegen, Aufopferung des Lebens als pflichtwidrig und dagegen Erhaltung des Lebens als pflichtgemäß, ja, sofern ohne Leben keine Pflicht mehr stattfinden kann, als die Pflicht, welche keiner andern aufgeopfert werden darf, betrachtet werden, q. e. abs.

Es gibt ferner *Pflichten, deren Erfüllung, wenn auch nicht das Leben, doch das Glück dieses irdischen Lebens und also des ganzen Daseins entreißt.* Ich soll ein Amt antreten, das mir ausgebreitete Gelegenheit, für die Menschen Gutes zu wirken, verschafft und das kein anderer mit gleichem Erfolg zu versehen vermag, aber ein Amt, das mir, wie ich mit Gewißheit voraussehe, unzähligen Verdruß zuziehen und alle Freuden dieses Lebens, ja selbst die Empfänglichkeit für Freuden rauben wird, wogegen ich, wenn ich das Amt nicht annehme, ein heiteres frohes Leben noch fernerhin genießen kann. In diesem Falle fordert die Pflicht, das allgemeine Wohl dem Privatwohl vorzuziehen; allein, wenn Sterblichkeit unser Loos ist, so ziehe ich mir durch Befolgung dieser Pflicht im Ganzen meines noch übrigen Daseins größeres Unglück zu, was zu thun, nach dem Vorherbemerkten, Vernunft mir nicht gebietet und ich, wenn sie es auch geböte, nicht erfüllen könnte.

In anderen Fällen ginge bei Voraussetzung der Sterblichkeit wenigstens ein Charakter *des Pflichtmäßigen* verloren, der in eben denselben bei Voraussetzung der Fortdauer feststeht (p. 32). Habe ich mich auch für eine andere Welt zu bilden, so ist nichts von dem, was ich hier an Bildung errungen habe, verloren, und ich kann und werde also ohne Rücksicht darauf, ob es mir hienieden nützen werde oder nicht, fortfahren, immer weiter und weiter von jeder Seite mich zu bilden. Auch wenn hienieden gar keine Frucht meiner Anstrengungen sich zeigen sollte, der Blick auf die künftige Welt spornt meine Thätigkeit.

Aber ist kein Leben nach dem Tode, so habe ich hienieden nur für die irdische Bestimmung mich zu bilden und werde also eine andere, für dieses Erdenleben nicht nöthige, vielleicht nicht einmal *angemessene Bildung* mir nicht zu erwerben, vielweniger sie durch Anstrengung und Schmerzen zu erkaufen suchen. Nun lassen sich aber Stufen und Richtungen der Bildung, sowie einzelne Handlungen denken, welche bei Voraussetzung einer gewissen Lebensdauer hienieden heilsam und also zu befördern, ohne diese aber hienieden, und also so lange wir noch existiren, mehr nachtheilig und also nicht zu befördern, sondern zu meiden sind; kann dann in solchen Fällen nicht mit Zuversicht vorausgesehen werden, ob diese oder jene Voraussetzung statthaben werde, so ist man ungewiß und schwankend, ob man die befragte Stufe oder Richtung der Bildung zu erwerben suchen solle oder nicht, was auf Beobachtung der Pflichten sehr nachtheiligen Einfluß hat.

Nur wenn ich aus *Achtung für das Sittengesetz* oder die

Quelle desselben, meine Vernunft oder den Schöpfer dieser und aller andern Dinge, die Gottheit, handle, ist mein Bestimmungsgrund ächt, meine Handlung gut, aber wird die Achtung für beide erstere noch bestehen können, wenn sie so voll Widerspruch sind; ja wird Achtung und Verehrung selbst dem Schöpfer noch wie vorher gewidmet werden, wenn dieser nur als Schöpfer eines so unvollkommenen Werkes betrachtet wird?

Jetzt sind auch unsere herrlichsten Ueberzeugungen verloren. Schon die *Kürze unseres Daseins* und die nun viel bedeutendere Abhängigkeit des Ichs vom Körper und äußeren Dingen setzen unsere Natur herunter.

Am meisten aber wird sie heruntergesetzt durch die *Menge von Widersprüchen*, die unter Voraussetzung der Sterblichkeit in unserem Vermögen und ihren edelsten Produkten statthaben. Selbst Sittlichkeit, ohne welche auch Freiheit nicht behauptet werden kann, kann dann so vieler Widersprüche wegen nicht mehr angenommen werden, und nun ist auch der hohe Vorzug unserer Natur, selbst Zweck zu sein, nicht mehr.

Unter Voraussetzung der Sterblichkeit wird *der Mensch nie besser* als er am Ende des Erdenlebens war, und wie fern ist er in diesem Augenblick noch von Vollkommenheit? Nun ist auch besonders unsere *Bestimmung* eine viel niedrigere und überdieß unerreichbar.

Ohne Glauben an Sittlichkeit kann auch von moralischer Weltordnung nicht mehr die Rede sein, und dieser beraubt verliert endlich auch der Glaube an die Gottheit seine Stütze, kurz der Glaube an ein höheres Uebersinnliches ist nicht mehr haltbar.

Sittlichkeit ist unabweisbare Bedingung der Glückseligkeit, daher ist auch diese mit Voraussetzung der Sterblichkeit nicht vereinbar und ohnehin kann nun nicht mehr von Harmonie beider mit einander die Rede sein.

Fest steht also das *Resultat*: Unsere ganze Bestimmung ist mit Voraussetzung der Sterblichkeit nicht vereinbar, und diese muß also, da jene, die aus unserer vernünftig-sinnlichen Natur nothwendig hervorgegangen ist, nicht aufgegeben werden kann, aufgegeben werden. Dieses muß um so mehr geschehen, da, sobald Fortdauer angenommen wird, alle erwähnten auf Nichtfortdauer sich gründenden Widersprüche sogleich verschwinden.

Der Glaube der Menschen an ihre Unsterblichkeit von geistiger Seite im Gegensatze der Sterblichkeit des Leibes verband sich von jeher mit dem Glauben an **Vergeltung**, und eine natürliche Folge dieser Verbindung waren die sinnlichen (räumlichen und zeitlichen) Vorstellungen von einem Himmel und einer Hölle, als Wohnungen der Seligen und Verdammten. Dem Glauben an Vergeltung lag die Idee von Gerechtigkeit zu Grunde und diese verband sich mit der Voraussetzung eines sittlich-nothwendigen Zusammenhangs zwischen dem Moralischen und Sinnlichen, zwischen der Tugend und Glückseligkeit. Da nun beide in diesem Leben meist in Widerspruch oder wenigstens in einem Mißverhältnisse zu einander stehen, wie die tägliche Erfahrung beweist, was war natürlicher als die Ausgleichung

von einem anderen Leben jenseits des Grabes zu erwarten? einen Gott, als den ewigen Vergelter und höchsten Richter über Gutes und Böses, Glückseligkeit und Elend, Himmel und Hölle zu denken? Obgleich nun Blasche (p. 11) diese Anschauung als eine der natürlichen Vernunft ganz entsprechende findet, weiß er doch, wie er meint, sehr triftige Einwendungen vorzubringen: „Bei gleichartigen Dingen," sagt er, „ist eine Ausgleichung möglich. Das diesseitige und jenseitige Leben sind aber unendlich verschieden, also ist eine jenseitige Ausgleichung unmöglich." Dieß ginge zunächst auf den Satz hinaus, eine ewige Ordnung der moralischen Welt ist unmöglich, welchen Blasche jedenfalls nicht beweisen kann. „In der christlichen Lehre von der Vergeltung sei eine Inconsequenz: indem auf endliche Vergehen endlose Strafen gesetzt und für unvollkommene Tugend eine vollkommene Belohnung bestimmt sei." Solche Einwürfe zeugen von oberflächlicher Kenntniß der christlichen Lehre von der unendlichen Majestät, Heiligkeit und Liebe Gottes, welche nur Unendliches bietet in Lohn und Strafe. Da aber das menschliche Wesen wegen seiner Endlichkeit nicht fähig ist, die wegen Vergehen gegen eine unendliche Majestät verschuldete endlose Strafe zu tragen, so ist diese Strafe in eine endlose der Zeit nach verwandelt [1]). Wenn Gott aus freiem Willen unvollkommene Werke mit vollkommener Belohnung vergibt, so entspricht dieses seiner unendlichen Güte und Liebe und es steht uns nicht zu, seine einmal faktisch so und nicht anders eingerichtete Heilsökonomie und Gnadenordnung, die allerdings über den Horizont der menschlichen Denkweise hinausliegt, anzutasten. Freilich, wer die thatsächliche Anlage des Menschen für unendliches Sein läugnet und behauptet, die ganze Glückseligkeit des Menschen soll hier auf Erden enden mit dem Bewußtsein, daß man der Gattung gedient habe und nur für sie lebe, der mag zuletzt das ganz natürliche und vollständig gerechtfertigte Verlangen nach ewigem Lohne für Lohnsucht und den Glauben an Unsterblichkeit für Egoismus ausgeben. So negirt Ludwig Feuerbach die Unsterblichkeit, nicht bloß, wie er sich ausdrückt, aus dem metaphysischen Grunde, daß er sich ohne den Körper keine Persönlichkeit denken kann, sondern zugleich aus „sittlicher Entrüstung" über die „Lohnsucht, die gewöhnliche Tugend", die nur um des jenseitigen Gewinns willen im Diesseits sich das Eine und Andere versagt; er negirt die Unsterblichkeit aus warmem Schmerz darüber, daß die Menschen durch die Hoffnung auf das Jenseits sich von der vollen Ausbeutung der Gegenwart abhalten lassen [2]). Wir fragen aber, wo ist mehr Lohnsucht und gewöhnliche Tugend zu suchen und zu finden, bei Einem, der nur für diese kurze Spanne Zeit lebt und nur sie genießen will [3]), oder bei jenen Menschen, die um des Jenseits willen Opfer bringen?

---

[1]) siehe III. Th. christliche Eschatologie, Einwendungen gegen die ewige Strafe. — [2]) Encyclopädische Darstellung der neuesten Zeitgeschichte. II. Band. Leipzig 1849. „Gedanken über Tod und Unsterblichkeit", anonym (von L. Feuerbach) p. 90. — [3]) Sehr charakteristisch ist in dieser Beziehung der Brief L. Feuerbach's an seinen Vater (1825):

Wenn ferner Richter sagt: Der Unsterblichkeitsglaube ist Egoismus[1]), so entgegnet ihm Schmidt ganz entsprechend: Recht ist es von den Läugnern der Unsterblichkeit, den Grund des vermeintlichen Irrthums zu suchen, aber ungründlich, nicht weiter zu untersuchen, wie der Grund beschaffen sei. Wenn nun doch unter ihrem Worte Egoismus die Persönlichkeit versteckt wäre, dann hätte die Unsterblichkeit ihren guten Grund. Gibt es einen Ego, so muß es auch einen Egoismus geben, oder weil man den unschuldigen Wörtern ihre Unschuld geraubt, eine Egoität geben, und wer wagt es, sie anzuklagen? Ist sie eine Lügnerin, dann ist ohne Ausnahme Alles eine Lüge; nun aber ist das Wahrheit, was da ist und darf sich selber im Namen seines Ursprungs vertreten. Wer das nicht wagen muß, der hat das Bewußtsein der Freiheit nicht, Gott ist ihm in seinem Selbstbewußtsein nicht offenbar geworden, und die Welt lügt ihm überall etwas vor. Wer mehr sein will, als er ist und Alles, der ist ein Egoist im schlimmen Sinne des Wortes, nicht aber wer im Selbstbewußtsein sich selbst zu erkennen sucht, und überzeugt ist, daß sein eigenes Wesen ihm die nächste Wahrheit ist[2]).

VI. Der kosmologische Beweis

oder der Schluß von der Größe, Manichfaltigkeit und physischen Verbindung der Weltkörper auf die Möglichkeit und Wahrscheinlichkeit einer Verbindung ihrer Bewohner. Dabei liegt der Gedanke nahe, daß nach dem in der Natur herrschenden Gesetze der Manichfaltigkeit, sowie nach den Ideen der Weisheit und Güte Gottes die Welten nicht bloß Geschöpfe, die auf ihnen leben und sterben, sondern auch solche enthalten müssen, welche fähig und bestimmt sind, in andere Welten überzugehen und ein höheres Leben zu beginnen, und daß der Mensch als ein vernünftiges Wesen ein solches Geschöpf Gottes ist.

Wie man ferner aus dem Umstande, daß die Menschen durchaus nicht das Ziel ihres Strebens und ihrer Vervollkommnung hier erreichen, auf einen Zustand der Vollendung im Jenseits folgert, so steht auch (per inductionem) der andere Schluß offen, aus der theilweisen Erreichung unserer Strebsamkeit und unserer Berufsaufgaben und deren Aenderung auf die sofortige Anweisung eines neuen Berufes, einer neuen Sphäre von Thätigkeit: Du bist erkrankt in deinem Amte, erhältst ein leichteres, erholst dich, wirst wieder zu einem anstrengenderen berufen, du änderst somit in Folge äußerer

---

„Mein Geist findet sich nun einmal nicht in die Schranken des heiligen Landes (der Theologie), mein Sinn steht in die weite Welt, meine hab- und herrschsüchtige Seele will Alles in sich verschlingen; mein Verlangen ist schlechthin unbegrenzt, ich will die Natur, vor deren Tiefen die feige Theologie zurückbebt, ich will den Menschen, aber den ganzen Menschen, der nicht dem Theologen, dem Anatomen oder Juristen, der nur dem Philosophen Gegenstand ist, an mein Herz drücken." l. c.

[1]) Die letzten Dinge I. p. 114. — [2]) Kritik des Selbstbewußtseins p. 143.

Einflüsse, die von der göttlichen Providenz zugelassen sind, deine Thätigkeitsweise und ihr Ziel, zuletzt erliegst du der Anstrengung. Der Tod gibt dir eine neue Verwendung im Jenseits, denn warum sollte ein Aufhören der Thätigkeit eintreten? Ein Grund hiefür läßt sich nicht ersehen [1]).

VII. Der historische Beweis.

Der Glaube an Unsterblichkeit ist ein uralter, und unter den geschichtlichen d. h. cultivirten (civilisirten) Völkern allgemein verbreiteter Glaube. Und daß einem solchen Glauben etwas Wahres zu Grunde liegen müsse, ist allerdings eine Behauptung, die sich rechtfertigen läßt; die Rechtfertigung liegt schon in der ganz einfachen unwiderlegbaren Bemerkung, daß ein so alter und allgemeiner Glaube nirgends anders als in der menschlichen Natur selbst gegründet sein kann [2]). Oder kann sich der Empiriker, fragt Gumposch, ohne weiteres über den sog. Consensus gentium omnium hinwegsetzen, weil er etwa in der Mathematik etwas mehr Gewißheit findet, als in den Erfahrungsthatsachen des Gemüthes oder des Selbstbewußtseins? Sieht sich ja doch der Mensch bei jedem tieferen Eingehen, bei jeder erschöpfenden Behandlung eines Gegenstandes von der bloßen Wahrnehmung auf das Gemüth, auf die Intelligenz, auf die Geschichte, auf diesen Consensus omnium zurückgeworfen (p. 5). Auch Cicero kommt in seinen Beweisen wiederholt auf diesen Consensus zurück und stützt sich auf denselben [3]). Und in der That! es ist eine auffallende Erscheinung: Alle Nationen beobachten mehr oder weniger Gebräuche in Todtfällen, selbst die Wilden aller Erdtheile machen wenigstens einige Umstände mit den Entseelten, zum Zeichen, daß sie wenngleich nur rohe Vorstellungen vom menschlichen Geiste, und von einem anderen, nach diesem Leben eintretenden Zustand haben, und sich daher vor dem drohenden Dunkel der Zukunft und vor den Göttern scheuen, ihre Todten unanständig und sorgenlos zur Erde zu bestatten. Oder hat es je Völker gegeben, welche die Verstorbenen ganz gleichgültig und ohne alle Umstände irgend einem der Elemente übergeben oder gar nichts von einem anderen Leben sich denken? Völker, die den entseelten Körper mit mehr oder weniger Umständen verbrennen und nur die Asche in Urnen aufbewahren, haben jedenfalls am wenigsten über das Geheimniß des Todes nachgedacht [4]). So geben die Leichenbegängnisse, Todten-

---

[1]) Dieser Beweis für Unsterblichkeit findet sich geführt einem Sterbenden gegenüber — Magazin für Erfahrungsseelenkunde von Moritz I. p. 61. — [2]) Blasche Einleit. p. 1. — [3]) Tusc. I. 12. Ut deos esse natura opinamur qualesque sint ratione cognoscimus, sic permanere animos arbitramur consensu nationum omnium, qua in sede maneant, qualesque sint, ratione discendum est. 14: Maximum vero argumentum est naturam ipsam de immortalitate animorum tacitam judicare quod omnibus curae sunt et maxime quidem, quae post mortem futurae sint. — [4]) Heynig, p. 46. cf. Trusen, die Leichenverbrennung (Breslau 1855) und unten „die Naturvölker".

feste, Opfer und Gebete für die Todten, die Todesweihe, Todtenorakel, sowie der Glaube an Geistererscheinungen, wie sich dies allenthalben bei den Völkern findet, unumstößliches Zeugniß für den Unsterblichkeitsglauben.

Freilich meint Simon: Wenn die allgemeine Beistimmung der Völker in einer oder der anderen Meinung ein vollwichtiger Beweis für die Wahrheit derselben wäre, so müßte der Lehrsatz vom Dasein der Gespenster gewiß sehr gegründet sein, denn es ist kein Volk in einem Winkel der Erde, das, besonders im Finstern, nicht vor diesen Schattenbildern zurückbebt, welche seine Phantasie erfunden und seine abergläubische Furcht ausgemalt hat [1]). Nach dem bekannten Axiom, daß jedem Irrthum eine Wahrheit zu Grunde liegt, dürfte es wohl der Mühe werth sein zu untersuchen, was es mit diesen Gespenstern für eine Bewandtniß habe und dürfte überhaupt das Urtheil Simons zu wegwerfend sein, wenn er sagt: Aber wie nichtig ist ein solcher (d. i. obiger) Beweis dem Menschenforscher, der die ersten Keime der räsonnirenden Vernunft sorgfältig auffaßt, und dessen Schritte bis zur Morgendämmerung einer werdenden Aufklärung unpartheiisch ausspäht? Hier zerstiebt dieser fürchterliche Popanz in Nichts, wird ein Gegenstand entweder des Gelächters oder Mitleids und bleibt für künftige Zeiten ein entehrendes Schandmal (!) der Geistesverirrung der Sterblichen [1]).

§. 2. Kritik der Beweise [2]).

Es ist leicht einzusehen, daß der theologische Beweis bezüglich seiner Voraussetzungen unerwiesen und aus der Vernunft unerweisbar ist, insofern also geglaubt werden muß; daß ebenso der logische Beweis aus dem Begriff der Fortdauer geführt, nur zwingend sein kann, wenn der Schluß vom Denken auf's Sein prinzipiell zulässig gelten darf. Was den ersten der metaphysisch-psychologischen Beweise betrifft, hergenommen aus dem Verhältniß des Geistes zum Körper, so ist die Möglichkeit der Fortexistenz des Geistes allerdings sehr probabel eruirt, allein auch hier keine absolute Gewißheit erzielbar, ebensowenig als durch den Beweis aus der Einfachheit der Seele, woraus eigentlich nur die Möglichkeit der Fortdauer erschlossen werden kann, mag auch das Selbstbewußtsein die purste Einfachheit der Seele constatiren. Sofern aber die Continuirlichkeit des Selbstbewußt-

---

[1]) Geschichte des Glaubens an das Hereinragen einer Geisterwelt, Einleitung. cf. oben p. 97. ff. „Geistererscheinungen". — [2]) Eine gute, aber zu kurze Uebersicht über die philosophischen Unsterblichkeitsbeweise gibt Bretschneider (Dogm. 3. Aufl. II. 369). Am ausführlichsten hat Sintenis, Prediger zu Zerbst, in seinem Elpizon das Thema behandelt; leider ist aber die Abhandlung zu breit gehalten und theilweise unhaltbar.

seins in allen normalen sowohl, als abnormen Zuständen des Geistes nicht geläugnet, ja vielmehr durch Folgerungen aus thatsächlichen Erscheinungen im psychischen Leben (wenn auch nicht mit vollster Evidenz) bewiesen werden kann, ist für unsere Frage resp. für die Beweisbarkeit der Unsterblichkeit viel gewonnen. Dieser eigentlich rein psychologische Beweis wird durch den darauffolgenden (von Gumposch) noch verstärkt, welcher das Verhältniß von Ursache und Wirkung hereinzieht und den Satz betont, daß man durchaus nicht aus dem Aufhören der Wirkung auf das Vergehen der Ursache schließen dürfe, obgleich auch hiemit nur die Möglichkeit der Fortdauer erwiesen ist. Die Beweise aus der Idee des Unendlichen und des Wahren, welche der Seele innewohnen, machen die Fortdauer probabel. Der stichhaltigste philosophische Beweis ist und bleibt der aus dem thatsächlich im Menschen vorhandenen Unsterblichkeits-Bewußtsein, welches weder geläugnet, noch wegdemonstrirt werden kann.

Daß die teleologischen Beweise nur relative Gewißheit bieten, aber im praktischen Leben nebst den moralischen das größte Gewicht haben, braucht wohl nicht bemerkt zu werden. In der Beweisführung des kosmologischen Beweises durch Analogie kündet sich uns die mindere Beweiskraft desselben selbst an. Wenn nun aus allen diesen Beweisen die Möglichkeit der Fortdauer mit höchster Gewißheit hervorgeht, so ist außerdem noch die Thatsache, daß der Unsterblichkeitsglaube ein allgemeiner ist, unumstößlich und die Wahrheit der Unsterblichkeit durch den historischen Beweis wissenschaftlich (indirekt) festgestellt.

Wie wir sehen, dient allen angeführten Beweisen aus dem Wesen und der Beschaffenheit der Seele entnommen, eigentlich der historische Beweis als Voraussetzung, d. h. die angeführten psychologischen Thatsachen sind als solche von der Mehrheit der Menschen als wahr anerkannt. Mit dem Consensus gentium, bemerkt Göschel (p. 2), ist die Majorität *(οἱ πολλοί)* zu verstehen, nicht alle Einzelnen, sondern deren Mehrzahl. Namentlich zählen hier die Materialisten so wenig mit, wie bei den Gottesbeweisen die Atheisten.

Unter allen Beweisen für die Unsterblichkeit ist es besonders Einer, welcher unter den manichfaltigsten Metamorphosen erscheint, er ist unter dem Namen des moralischen oder praktischen bekannt und vorzüglich bei Spalding, Jerusalem, Mendelssohn, Kästner, Kampe, Jakob, Sintenis populär geworden. Insofern er von der Zweckbestimmung der Seele auf deren Erreichung übergeht, ist er teleologisch; er entspricht hiedurch dem Gottesbeweis dieses Namens. Und wie dieser letztere auch physikotheologisch gefaßt wird, so ist auch der moralische Seelenbeweis nicht allein nach seiner Beziehung auf Gott theologisch, sondern auch nach der organischen Fortentwicklung des endlichen Geistes und deren Analogie mit dem Naturorganismus physiologisch, näher anthropologisch gefaßt worden. In der letzteren Be-

ziehung beruht er namentlich auf der Idee der Schöpfung, hiemit auf der Voraussetzung Gottes als des Schöpfers, sowie alle selbstbewußte Teleologie das theologische Prinzip, das Bewußtsein der absoluten Persönlichkeit voraussetzt. Daher sind die Zwecke, welche wir in der menschlichen Seele lesen und als Grundlage dieses Beweises kennen, auch als die Absichten Gottes gefaßt worden, die sich in seinem Werke vorfinden und aus diesem folgen.

Bei der bunten Manichfaltigkeit, in welcher die concreten Formen dieses Seelenbeweises durcheinanderlaufen, lassen sich dennoch, näher angesehen, bei dem moralischen Beweise, wie bei dem metaphysischen wesentlich zwei Stufen unterscheiden. Nach seiner dogmatischen Fassung ist der Beweis zunächst auf die Zukunft gerichtet, als auf das Jenseits, das noch nicht ist; es liegt ihm eine Unendlichkeit der Zwecke zu Grunde, welche nie erreicht werden, weil die Unendlichkeit selbst noch nicht in sich vermittelt ist. Die Wahrheit dieser Ansicht besteht aber darin, daß die Zukunft in der fortschreitenden Gegenwart gefunden und als schon daseiend erkannt wird, wornach auch die Unendlichkeit nicht mehr darin besteht, daß die Zwecke nie vollkommen erreicht werden, sondern vielmehr darin, daß sie auch erreicht nie aufhören, während ein endlicher Zweck, wenn er erreicht ist, zu Ende geht (daher auch Ziel und Ende von der Sprache wechselweise gebraucht werden).

In Beziehung auf den metaphysischen oder theoretischen Beweis ist übrigens der moralische oder praktische die höhere Stufe. Es liegt schon in der Benennung, daß jener die Seele als Objekt, dieser hingegen schon als Subjekt anzusehen anfängt. In jenem wird die Seele zunächst als Ding, in diesem als Thätigkeit gefaßt. Dort besteht die Unsterblichkeit darin, daß die Seele zunächst als einfach unverändert bleibt, was sie ist, während sie hier nicht stehen bleibt, sondern fortgeht, ohne sich zu verlieren. Und wenn demnächst in der höheren Fassung der erste Beweis, weil er auf der Einfachheit der Seele beruht, das Selbstbewußtsein derselben als ihr Wesen zu seiner Grundlage hat, so erkennt nunmehr auch der zweite Beweis in seiner Steigerung, weil er auf der unendlichen Bestimmung der Seele beruht, das Gottesbewußtsein, welches der Seele innewohnt, als das höhere Prinzip (Göschel p. 36. 38) [1]).

Hiemit tritt immer mehr hervor, sagt Göschel ferner, wie der moralische Beweis zugleich als physiologischer und physikotheologischer auf dem Bewußtsein Gottes beruht, in welchem (wie er meint) eigentlich die Seele besteht. Nach dem metaphysischen ist die Seele schon durch ihre Beschaffenheit, nach dem sittlichen durch den Willen Gottes, den wir in der Seele lesen, vor dem Untergang geborgen. Nach dem ersten Beweis könnte sie Gott doch, und er allein, zerstören; nach dem zweiten will er es nicht, sein Wille ist in der Seele selbst ausgedrückt, und der Wille Gottes ist unveränderlich [2]).

---

[1]) cf. Anselmus die betreffenden Beweise. III. Th. 2. Abschnitt. — [2]) cf. Plato, Timaeus.

Das vollkommenste Werk in der alle Momente des Seins und Denkens hintereinander entwickelnden Schöpfung Gottes ist das Ebenbild Gottes des Schöpfers. Das Ebenbild Gottes ist der geschaffene Geist, welcher über alle anderen Werke der Schöpfung erhaben, in diesem nicht untergehen kann, und von keinem andern Wesen überwältigt und vernichtet werden kann, außer allein von dem Wesen, das über ihm ist, nämlich von Gott. Gott könnte es, aber er will es nicht, denn es widerspricht dem vollkommenen Schöpfer die vollkommenen Geschöpfe zu vernichten (ibid. p. 40). Das wäre nach Göschel der Grundgedanke des theologischen Beweises, dessen Voraussetzungen der Offenbarung entnommen, und wie bemerkt, eben geglaubt werden müssen.

Wenn endlich Göschel den Vorwurf geltend machen will, man sei noch nicht zur Einsicht gekommen, daß und wie die sogenannten Beweise der menschlichen Seele nach ihrer Fortdauer zu den Gottes-Beweisen durchgehend in analoger Weise stehen, daß diese und jene Beweise noch immer einander gegenüberstehen, ohne sich gegenseitig zu durchdringen, daß sie gegeneinander durchsichtig werden müßten, um in ihrem inneren Zusammenhang zu erscheinen (ibid.), so zweifeln wir sehr, ob mit einer solchen „Durchsichtigkeit" viel gewonnen ist (besonders in praktischer Beziehung), denn es bleibt zuletzt doch immer wahr, was Fr. Hoffmann sagt: „Das Niedrigere (das Geschöpf) kann das Höhere (Gott) nicht beweisen (demonstrare), weil demonstrare ein deorsum monstrare ist, wohl aber kann und soll es auf sein Höheres weisen (monstrare). Das Geschöpf kann sich also nur als von Gott bewiesen anerkennen und muß diesen als beweisend, somit als unbeweisbar immer voraussetzen [1])."

Daß man auch ohne diese Durchsichtigkeit, wie sie Göschel verlangt, zur Erkenntniß der Unsterblichkeitsidee gelangt und daß der aus dem Bewußtsein stammende Beweis für Unsterblichkeit doch an und für sich allein am meisten Gültigkeit hat, läßt sich gewiß nicht in Abrede stellen, aber, wie Schelling (I. 9, 7—8) treffend bemerkt „jetzt gilt von den Gelehrten, was schon vor Zeiten gegolten, daß sie den Schlüssel der Erkenntniß weggeworfen haben, und selbst nicht hereinkommend den Anderen wehren, die herein wollen".

---

[1]) Vorrede zu Baader's kleinen Schriften. Bes. Abdruck Leipzig 1850. XXXIII. Hier bemerkt der Verfasser noch weiter: Der Erkenntniß dieser Wahrheit waren sowohl Fichte als Schelling und Hegel sehr nahe gestanden. Ja man könnte fast sagen, sie hielten sie schon zwischen den Händen, aber sie entglitt denselben aus Schuld der falschen Fassung des Begriffs des Absoluten; denn nur wenn Gott als absolute Persönlichkeit und Geist gedacht wird, besitzt man jene Wahrheit in Wahrheit, und sie verwandelt sich in eine Selbsttäuschung in demselben Augenblick, in welchem das Absolute als Indifferenz, absolute bewußtlose Idee, Ursein gefaßt wird. Wie nahe stund z. B. Schelling der vollen Erfassung der bezeichneten Wahrheit schon in seiner kleinen Schrift „über die Möglichkeit einer Form der Philosophie überhaupt" Tübingen 1795, wenn er sagt (p. 12): „Das Absolute kann nur durch das Absolute gegeben sein."

Und so ist die Erkennbarkeit der Unsterblichkeitsidee außer allen Zweifel, und das Bewußtsein von der Unsterblichkeit in uns unläugbar! Und die Stimme der Natur trügt nie. Gott widerspräche sich selbst, da er uns die Sehnsucht nach Fortdauer eingeschaffen, wenn er dennoch den Untergang der Seele wollte [1]). Zudem ist der Unsterblichkeitsgedanke kein vereinzelter Wunsch, noch ein willkürliches Verlangen, sondern die allgemeine und gleichbleibende Signatur des Menschen zu aller Zeit, an jedem Ort und auf jeder Bildungsstufe [2]).

Die Läugnung der Unsterblichkeit macht das innerste Bewußtsein des Menschen zur Lüge, dessen tiefstes Gefühl sehnend immerdar der Gedanke an die Ewigkeit durchschauert. — Auch der Materialismus hat eine Unsterblichkeit, die Unsterblichkeit des Stoffes; ein Wort ohne Sinn, denn wo kein Leben ist, wie in der todten Materie, da ist auch kein Sterben, weder Sterblichkeit, noch Unsterblichkeit (ibid.).

Von da an, bemerkt Beckers, wo dem menschlichen Geiste die Aussicht auf eine Existenz über diese Zeitlichkeit hinaus völlig geraubt wäre, und die Lehre von dem alleinigen Bestand und Werth des Diesseits zum allgemeinen Wissens- und Glaubensartikel würde, brächen alle Fundamente eines höheren, noch wahrhaft menschlichen Lebens zusammen, und unser ganzes Geschlecht sänke zurück auf noch viel tiefere Stufen als jene, die der christlichen Erhebung vorangegangen. Niemand ist, und sei er selbst der an Wissen und Gelehrsamkeit reichste, der nicht Alles, was er weiß, ja wenn er nur einigermaßen aus dem Taumel der Welt schon zu sich gekommen, selbst alle Schätze derselben sogleich und unbedenklich dahin gäbe gegen die einfache Gewißheit und vollkommene Ueberzeugung von einer persönlichen Fortdauer nach dem Tode. Ja selbst, wenn irgend ein Läugner derselben in seinem Geistesdünkel und Hochmuth jene unschätzbare Ueberzeugung ganz und gar entbehren zu können sich überredete, — einmal gewiß! wenn anders noch ein Funke besseren Gefühls in ihm, schlägt auch für ihn die Stunde, in der es ihm nicht gleichgültig sein mag, was aus den Lieben wird, an deren offenem Grabe er steht, oder was mit ihm selbst in den letzten Augenblicken seines Daseins vorgeht [3]).

---

[1]) La Bruyère bemerkt: Ich begreife nicht, daß eine Seele sterben soll, nachdem sie Gott mit der Idee des Unendlichen und mit der ewigen Wahrheit erfüllt hat. (Car. XVI.) — [2]) Hettinger, Apolog. erste Ausg. I. p. 332. — [3]) Unsterblichkeitslehre Schelling's p. 13.

Zweiter Theil.

Die Unsterblichkeitsidee bei den nicht-christlichen Völkern.

Erster Abschnitt.

I. Die ältesten Culturvölker.

Halten wir in Erörterung des Verhältnisses zwischen Glauben und Philosophie bei den alten Völkern zumal fest an der Ansicht Laforets[1]), des neuesten Forschers in dem Gebiete der Geschichte der Philosophie der Alten, so ist „Voraussetzung für alle Philosophie die ursprüngliche Offenbarung Gottes an die Menschheit, die selbst unter dem wildesten Gestrüppe menschlicher Traditionen und Irrthümer noch fragmentarisch vorhanden, deren Träger aber das Volk Gottes ist." Laforet huldigt hier dem christlichen Traditionalismus, wie er in der heiligen Schrift angedeutet, von den ältesten Vätern der Kirche, den großen Theologen des Mittelalters und den bedeutendsten Gelehrten der neueren Zeit vertreten ist; wir erinnern an die Ideen eines Pascal, an die Méditations sur l'histoire universelle von Bossuet ꝛc., an die Auffassungen Gratry's, die sehr viel für sich haben. Laforet muß natürlich auch dem Rationalismus gegenüber Rede stehen und seine Antwort lautet dahin: (I. 44. 60), daß „weder die Aegypter noch die Phönizier, Chaldäer und Perser eigentlich philosophische Lehren gehabt haben, sondern daß unter den orientalischen Völkern nur den Indern und Chinesen eine eigentliche Philosophie zukomme." — Der Kritiker in den historisch-politischen Blättern (1868 H. 3, p. 221) gibt dieß nicht so zu und sagt: Ich glaube, damit ist zu viel und zu wenig behauptet. Zuviel, weil die ganze orientalische Weltanschauung spezifisch religiöser Natur ist und die rein philosophischen Elemente von den religionsphilosophischen sich kaum unterscheiden, viel weniger trennen lassen. Was der gelehrte Autor, bemerkt der Kritiker weiter, über Aegypter, Phönizier und Perser sagt, gilt in dieser Hinsicht sicher auch von den Indern oder Chinesen. Zuwenig ist damit gesagt, weil die Weltanschauung der Indier ursprünglich der ganzen

[1]) Histoire de la philosophie F. I—II. Bruxelles 1867 phil. ancienne. Einl.

indogermanischen Völkerrace gemeinsam ist, und die indische Philosophie, wie unter andern Spiegel's gründliche Forschungen dargethan haben, auf die Quelle des alten Parsismus, der alten Parsenreligion zurückführt [1]).

Ferner erwähnt Baur (Symb. I. 335): Die Idee der Unsterblichkeit finden wir im Orient durchaus nicht im philosophischen Gewande, sondern lediglich in den mittelst religiöser Phantasie gebildeten Systemen von Volksglauben. Philosophie ist Sache des Occidents, sie ist das wesentliche Merkmal, wodurch sich das Griechenthum und überhaupt die occidentalische Religionsgeschichte von der orientalischen unterscheidet. Es drückt sich darin besonders auffallend der große Gegensatz zwischen Phantasie und Verstand, Anschauung und Reflexion, Bild und Begriff, Ueberlieferung und Selbstthätigkeit aus, durch welche überhaupt, wie anerkannt werden muß, der intellektuelle Charakter des Occidentalen und Orientalen in seinen Grundzügen zu unterscheiden ist. — Was den Grundtypus der alten Religionen betrifft, so zerfällt er in Symbol und Mythus, oder: die allgemeinsten Begriffe, unter welche der historische Gegensatz von Orient und Occident gestellt werden muß, ist in dem aus der philosophischen Entwicklung des Begriffs der Mythologie aufgefundenen Gegensatz des Symbols und des Mythus gegeben. Während z. B. in der indischen und persischen Religion der Charakter des Symbols hervortritt, stellt sich uns in der griechisch-römischen vorzugsweise das Mythische dar [2]), dieß übt seinen Einfluß auch auf die Unsterblichkeitslehre und bietet einen allgemeinen Ueberblick.

§. 1. China.

Nach Windischmann ist die älteste Religion des Orients die chinesische oder sinesische. Die in ihr enthaltenen religiösen Anschauungen sind höchst erhaben. Die Beziehung des Menschen zu Gott ist sehr innig gedacht, überhaupt ist das innerste Verhältniß des Menschen nach ihr religiös. Die alte Lehre bezeichnet dasselbe als ein Athmen der Intelligenz und des Willens in der himmlischen Vernunft und dem himmlischen Willen, als ein Verhältniß der tiefsten Ehrfurcht und des absoluten Gehorsams gegen den höchsten Herrn (Schangti), woraus dem Herzen der Friede und die volle Kraft gerechter Wirksamkeit aufgehe. Im Allerheiligsten des Verhältnisses zu Gott steht der Kaiser, und mit ihm der Weise; es ist auch die Rede von unerschöpflichen Verwandlungen des himmlischen Tao, der vor aller Zeit geboren ist und ewig lebt [3]); es findet sich eine Vergötterung der Heroen. Viele Kaiser z. B. aus dem Hause Jü sind im

---

[1]) cf. Zeitschrift der morgenländischen Gesellschaft XI. 97 ff.; sowie die Werke von Wuttke, Klemm, und Döllinger, Judenthum und Heidenthum (p. 409) ꝛc. — [2]) Baur I. 280. siehe daselbst die psychologische Begründung von Symbol und Mythus. — [3]) Windischmann, Fortschritt der Philosophie in der Weltgeschichte I. 397.

Himmel [1]). Bei den großen symbolischen Opfern des Kaisers, in die er das ganze Volk einschloß, bediente man sich entweder reiner Opferthiere oder auch des Brodes und Weines, beides wurde auch den Geistern und den Ahnen dargeboten (cf. Windischmann I. 255). Im Ta-Hio oder „großen Studium" (welches für die reiferen Geister geeignet ist) von Khung-Fu-Tseu (Confucius) und seinem Schüler Thseng-Tseu Cap. 19 [2]) werden die zwei Fürsten Wu-wang und Tschäu-kung gepriesen, denn „im Frühling, im Herbste schmückten diese beiden Fürsten sorgsam den Tempel ihrer Vorfahren. Die Gebräuche beim Opfer für den Himmel und für die Erde waren die, welche sie vollzogen, um den allerhöchsten Herrn ihre Huldigungen darzubringen. Die Gebräuche im Tempel der Ahnen waren die, welche sie vollzogen, um ihren Vorgängern Opfer darzubringen. Wer vollkommen unterrichtet ist von den Gebräuchen des Opfers für den Himmel und für die Erde, und wer vollkommen den Sinn des großen fünfjährlichen Opfers, das da heißt Ti, und des großen Herbstopfers, das da heißt Tschang, erfasset, wird ebensoleicht das Königreich beherrschen, als sähe er in seine flache Hand." — Dieß zeugt für den Glauben der Sinesen an Fortdauer nach dem Tode. Die Philosophie, wenn man so sagen will, ist bei diesem Volke in Confucius und Lao-tseu vertreten. Des ersteren Lehre, eine praktische Moral- und Staatsphilosophie, fußt auf dem Grundgedanken: Alles beruht auf der Erkenntniß und dem Thun nach der alten großen Weise der Väter. Nach dem Ta-Hio Nr. 1 besteht: „Das Gesetz (Prinzip) desselben i. e. des großen Studiums [3]) oder der praktischen Philosophie darin, das leuchtende Prinzip der Vernunft, welches wir vom Himmel empfangen, zu entwickeln und ans Licht zu bringen, die Menschen zu erneuern und seine endliche Bestimmung in die Vollkommenheit oder das höchste Gut zu setzen." Nach Capitel 24 sind „die Kräfte des höchst vollkommenen Menschen so gewaltig, daß er die zukünftigen Dinge vorhersehen kann. Die Erhebung der königlichen Familien kündigt sich ohne Zweifel durch glückliche, der Fall der Dynastien ebenso unzweifelhaft durch traurige Weissagungen an. Wenn glückliche oder unglückliche Ereignisse nahe sind, so sieht der höchst vollkommene Mensch mit Gewißheit voraus, ob sie glücklich oder unglücklich sein werden. Darum gleicht der höchst vollkommene Mensch den übernatürlichen Intelligenzen."

Während Confucius seine praktische Lebensweisheit in großartigen

---

[1]) Die Glosse (bei Windischmann I. 249) sagt: Ihre Seelen (ling) sind im Himmel. — [2]) bei Cramer „Confucius und Mencius" 4. Band der Moral- und Staatsphilosophie China's. Crefeld 1844. II. 55. — [3]) Die Lehren vom leeren Raum, vom Nicht-Sein, von der absoluten Ruhe und von der endlichen Vernichtung wurden dagegen von „ausgearteten Gelehrten", wie sie der Philosoph Tchu-hi in seiner Vorrede zum Ta-Hio nennt, vorgetragen und ihre Lehren von den Schülern des Confucius wegwerfend mit dem Namen „kleines Studium" belegt. cf. Cramer, Confucius II. p. 22.

Zügen entwickelt, gibt er auf die Frage über die Unsterblichkeit die nichtssagende Antwort: „Wie soll ich den Tod kennen, da ich das Leben nicht kenne?" (cf. Windischmann I. 433.) Seine Theoreme gelten nur der irdischen Glückseligkeit, die durch höchst möglichste Vollkommenheit erreicht wird. Auf Confucius hatte bekanntlich Lao-tseu, der berühmteste unter den vom intuitiven Geiste der Alten noch durchdrungenen Weisen, großen Einfluß geübt. Lao-tseu lebte zu Anfang des 6. Jahrhunderts vor Christus und war, wie bei den Griechen Epimenides und Pythagoras und bei den Indern Buddha, eine der räthselhaftesten Gestalten des Alterthums. Er stammte aus dem alten „Hause der Weisen" in Sina; die Namen dieser Weisen sind noch erhalten [1]).

Was unter einem Weisen hier verstanden wird, sieht man aus der Definition: „Wer sich mit Tao (dem incarnirten) Geiste vereinigt, ist ein Sching (wahrer heiliger Weise)." Die Weisheit des sinesischen Philosophen ist religiös, sie besteht darin, „den Herrn in Allem sehen und nichts sehen als ihn, dem Willen des Herrn keine Art von Widerstand entgegensetzen d. h. in der Einheit sein und nichts sehen als ihn und ihn in Allem [2])." — Diese alten Weisen, deren erster Lao-lungki — der alte Drachengeist [3]), d. h. der himmlisch erleuchtete Geist ist, werden Sian oder Unsterbliche genannt [4]). Von Lao-lungki wird erzählt, er habe sich auf dem Berge Kin-toa selbst verbrannt und so seine irdischen Reste hinter sich lassend, aufgeschwungen zum heiligen Gebirge Kuenlün (Widischmann I. 409). — Einer dieser alten Weisen berichtet, der Himmel habe neun Pforten, eine führt zum Himmel der Weisen, denn diese werden alle Sien-jin (i. e. unsterbliche heil. Menschen) oder Sching-sien (unsterbliche Geister), weil sie die angegebenen Grundsätze befolgt im Leben. Ihr Geist schwang sich auf zu Tao, bei dem sie in tiefer Intuition leben als Unsterbliche des

---

[1]) cf. Windischmann l. c. I. 409. Dagegen sagt Tchu-hi in seiner Vorrede zum Ta-Hio (bei Cramer p. 21) von Confucius: „Als die Dynastie der Tchéu ihrem Ende nahete, als keine mit Heiligkeit und Tugend begabte Herrscher mehr erschienen, wurden die Reglements der großen und kleinen Schulen (der Weisen) nicht mehr geachtet; die heiligen Lehren wurden verachtet und mit Füßen getreten, die öffentlichen Sitten geriethen in Verfall. In dieser Epoche der allgemeinen Verderbniß erschien glanzvoll die Heiligkeit des Khung-Tseu." — [2]) Windischmann I. p. 407. 252. — [3]) Confucius sagt: „Ich habe Lao-tseu gesehen, er ist dem Drachen gleich." Drache ist in der alten Symbolik ein hochgefeiertes Emblem himmlischer Geister. (Windischmann I. 395.) — [4]) In den Büchern des Fo ist auch die Rede von den Stufen der Vollkommenheit. Da heißt es u. A.: „Der Schamane (Sham meng, d. i. der Mensch, welcher seine Leidenschaften unterdrückt) muß sich zu vervollkommnen streben bis zum vierten Grad, alsdann ist er im Stande, Wunder zu thun. Bringt er es nur zum dritten, so muß er nach seinem Tode die neun Himmelskreise durchlaufen. Erreicht er nur den zweiten, so muß er, wenn er schon zum Himmel gefahren ist, wieder auf die Erde herab. Der endlich, welcher im ersten Grad bleibt, stirbt siebenmal und wird siebenmal wiedergeboren. Er muß sich jeden Wunsch versagen und fühllos sein, wie ein Mensch ohne Glieder." Sepp, Heidenthum II. p. 478.

Himmels, in den sie durch die Lüfte emporgestiegen sind. Es gibt auch Unsterbliche der Erde; diese halten die Jahre an und zügeln die Zeit, so daß sie eines ewigen Lebens auf der Erde genießen (ibid. I. 415). — Bei den sinesischen Weisen findet sich eine esoterische und eine exoterische Lehre, bezüglich der Unsterblichkeit. Die erstere concentrirt sich in dem Satze: Der Weise kommt durch fromme Betrachtung in den Himmel, wird dadurch allein Unsterblicher des Himmels. Als exoterische Lehre dagegen wurde vorgetragen: Wer ein Unsterblicher des Himmels werden will (aus dem Volke), muß 1300 gute Handlungen verrichten, 300 dagegen, um ein Unsterblicher der Erde zu werden (ibid).

Wie es scheint, hat sich bei den Sinesen eine eigene volksthümliche Ansicht über die Art und Weise der Fortdauer im Jenseits gebildet; sie scheinen an eine körperlich-geistige Fortdauer zu glauben; denn als die Mongolen, welche Sina eroberten, den überwundenen Sinesen befahlen, das Haupthaar nach tartarischer Art zu scheeren, so wählten viele Sinesen lieber den Tod, als daß sie sich bewegen ließen, diesem Befehle zu gehorchen, denn sie fürchteten, daß ihre Seelen mit kahlem Haupte vor ihren Vorfahren erscheinen möchten und von diesen würden verstoßen werden [1]). Sie dachten sich eben die Seele als eine luftige Substanz, die zwar mit dem Körper ein ergänzender Theil, aber eine viel feinere Materie als derselbe sei [2]); übrigens theilen sie die Seele in zwei heterogene Substanzen: Hany-Hoen oder die denkende, Quelle der Denkkraft, und die empfindende, Pa genannt, welche dem Körper Leben und Empfindung gewährt [3]).

§. 2. Indien.

Kennt ihr das Land, wo die jugendliche Menschheit die frohen Kinderjahre lebte, wo die Feuersäule stand, in der die Götter zu ihren Lieblingen herniederstiegen und sich in ihre munteren Spiele mischten? Kennt ihr das Land, wo die junge Phantasie zuerst in den Blüthendüften sich berauschte und in dem süßen Rausche der ganze Himmel in zauberische Visionen sich ergoß? Kennt ihr das Land, wo die schönen Bilder lebten und wandelten, die tief in unsere Seele wie ferne Schatten schweben, und in ihrer Ferne noch uns mit unendlichem Reize an sich ziehen, und als Ideale über all' unserem Thun und Bilden stehen, und ein unnennbares Sehnen wie nach

---

[1]) Loubere, description de Royaume de Siam. Amsterd. 1700. I. p. 361. Ceremonies et coutumes religieuses de tous les peuples du monde. Amsterd. 1723. II. p. 87. — [2]) Ceremonies II. 1. p. 216. Buhle, Geschichte des philosophischen Menschenverstandes I. p. 144. — [3]) Flügge, Geschichte des Glaubens an Unsterblichkeit. Leipzig 1794. II. p. 382. In diesem Werke (3 Bände) ist die Unsterblichkeitslehre der Philosophen der verschiedenen Jahrhunderte nur hie und da entwickelt; die der neueren deutschen fehlt natürlich ganz; auch die der Patristik und Scholastik ist nur gelegentlich erwähnt.

der fernen Liebe in uns wecken? Nach dem Morgenlande, an die Ufer des Ganges und des Indus hin, da fühlt unser Gemüth von einem geheimen Zuge sich hingezogen, dahin deuten alle die dunklen Ahnungen, die in seinen Tiefen liegen und dahin gelangen wir, wenn wir dem stillen Strome, der in Sagen und heiligen Gesängen durch die Zeiten fließt, bis zur Quelle folgen. Im Morgenlande, da ergoß der Himmel in die Erde sich, da zündete das junge Leben sich am hohen Götterfunken an und glühte warm und blendend auf; da schlug am nächsten das Herz im Busen der Natur und da lag das junge Geschlecht saugend an der Mutter Brust; da fielen die Strahlen der höheren Sonne senkrecht auf und entlockten dem warmen Gemüthe die geistigen Gewürze; dahin, wo die Götter unter den Amrablüthen wandelten, dahin möchten wir wieder ziehen, wenn ein tiefes Sehnen und ein unendliches Gefühl uns in seine Aethertiefen lockt.

Schaffend hatte die Gottheit im All sich geoffenbart, da offenbarten nachschaffend sich die Götter in der heiligen Mythe; Indiens reiche, kräftige Natur schwellt in dieser Mythe üppig uns entgegen, zarte wunderschöne Blüthen. Seltsame Blumen, die aus fremden Augen uns ansehen und in fremden Sprachen zu uns sprechen, winden mit einem saftreichen, lebensvollen Laube sich zusammen; die heilige Lotus, die ihren Busen dem Kusse des Mondes öffnet, steht bei stolzen Palmen, die ihre Wipfel in die lauen Lüfte tragen und auf den Zweigen wiegen sich wunderbare Vögel, deren Gefieder in brennenden Farben glüht; unten schreitet der verständige Elephant einher und erhabene und weiche, erschütternde und zarte Laute ziehen durch die Zweige wie fallende Blüthen einer andern Welt, die nicht im Raume ist; und diese ganze Titanennatur, wie das Unterirdische in Steinmumien sie uns bewahrt, hat sich in der Mythe abgeprägt, und in dem Worte hat das Göttliche in seiner ganzen Vollkommenheit sich eingewohnt. Und der Unschuld des jugendlichen Geschlechtes ward das göttliche Gedicht anvertraut, dem offenen empfänglichen Gemüthe ward es von den erhabenen Lehrern eingeprägt, daß der unbefangene Sinn es wie ein Heiligthum bewahre und ein frommer Kinderglaube, der das Geschlecht durch alle seine Drangsale nie verließ, hat dieß Vermächtniß der höheren Naturen vom Untergang gerettet. Wie ein heiliges Feuer trugen es die Völker auf ihren Wanderungen herum, nur matter und matter glühte die Flamme auf, wie sie weiter von der Heimath sich entfernten; wie die hohe Palme in die ernste dunkle Tanne übergeht, so die südliche Mythe in die nördliche. Aber selbst in der Edda, tief im Eis des starren Poles ist die heilige Gluth noch nicht erstickt, sie glüht im Innern fort wie Islands Feuerberge.

Ehrwürdig sei daher auch uns diese Mythe! Das Geheimniß des Alls, die Räthsel der Schöpfung sind in ihr beschlossen; in ihr wird die Menschheit ihre Liebe finden, wenn es dem Genius gelungen ist, die gefesselten Ideale zu befreien. Wie die Grundfesten der Erde auf den gewaltigen Urgebirgen ruhen, so ruht unser Wissen auf den einfach großen Ueberlieferungen, die wie Gebirge aus der alten grauen Urwelt zu uns herüberziehen.

Diese Welt in den Tiefen der Vergangenheit liegt sie begraben, unter den Trümmern der Jahrtausende liegt sie verschüttet, die Zeit hat ihre Fluthen über sie gewälzt, die Geschichte hat ihre Leichen an sie angeschwemmt, daß ein Knochengebirge wie eine Konchilienbank sich über sie legt, und an der Oberfläche hat die Gegenwart mit ihrer lachenden Drapperie von Blüthen und Kräutern sie umzogen. Aber unter dem aufgewälzten Drucke regt sich von Zeit zu Zeit der Riesengeist, daß die Kerkerwände zittern und die alten festen Gebirge beben und das Werk von Jahrtausenden in seinen Festen wankt und in den Fugen von einander weicht, und durch die geborstenen Schlünde die verhaltenen Flammen gewaltsam drängend sich ergießen und die Nationen zagen und zittern, daß der alte Riese sich erraste und das hochmüthige Geschlecht ertrete [1]).

In der That! Diese prophetisch begeisterten Worte des genialen Görres haben ihre volle Berechtigung. Bei nur einigermaßen eingehenderem Studium der indischen Philosophie oder des indischen Glaubens werden wir in Staunen versetzt durch den riesigen Ideencomplex, der sich da findet, durch die Reinheit der Tradition von der Uroffenbarung, durch die wundersamen Anklänge an christliche Lehren, bei diesem altehrwürdigen Volke. Doch gehen wir auf's Einzelne ein. — Wenn sich bei den indischen Ariern eine Art Dreieinigkeitslehre — die Lehre von der Trimurti [2]) — Brahma, Siwa, Wischnu — findet, so ist ihre Anschauung von Gott und Welt im Grunde doch Pantheismus, dem im praktischen Leben ein in mehrere hundert Millionen von einzelnen Götterindividuen auswuchernder Polytheismus zur Seite geht [3]). — Der höhere noch irgendwie auf theistische Momente zurückweisende Charakter dieses sehr alten Pantheismus tritt darin zu Tage, sagt Hanne, daß man in der indischen Religion das Göttliche doch noch irgendwie als ein an sich selbst, im ersten Momente seines Wesens d. h. als Brahma über der Welt erhabenes, die Welt selbst erst erzeugendes Gottesweſen anschaut. Es findet sich sogar hier ein dumpfer Ansatz zu einer dreieinigen Selbstvermittlung der Gottheit mit sich selbst. Denn wie die Gottheit schaffend als Brahma über der Welt steht, wodurch eine gewisse Transscendenz Gottes ausgedrückt ist, so klingt hingegen die Vorstellung vom Wischnu einigermaßen an die Idee der Immanenz Gottes in der Welt an. Man meint sogar auf dunkle Ahnungen von einer fortschreitenden, gottmenschlichen Offenbarung Gottes in der Welt zu stoßen, wenn man sich an mehrfache Incarnationen des Wischnu erinnert. . . . Bedeutsam er-

---

[1]) Görres J. Glauben und Wissen p. 13. — [2]) Ueber die Bedeutung der Trimurti und ihr Verhältniß zur christlichen Trinität. cf. J. Görres Glauben und Wissen p. 26. — [3]) Man denke z. B. an den vorgeblich bis in die ältesten Zeiten zurückreichenden Bund der Thugs, Priester und Priesterinnen der Bhawani oder Kali (der Genossin des Schiwa), dessen religiöser Zweck außer Herhaltung des Polytheismus der systematische Mord war. Hanne, die Idee der absoluten Persönlichkeit. Hannover 1861. p. 32.

scheinen auch die Hinweisungen auf die Nothwendigkeit einer beständigen Reinigung der Seele von der Sünde und einer innerlichen Ablösung und Erlösung von der Welt des eitlen Scheins (Maja) durch wesentliche, mystische Vereinigung mit Brahma selbst mittelst ernstlicher Büßungen, und vorzüglich mittelst einer völligen Zurückziehung in die Tiefe der religiösen und spekulativen Contemplation (p. 30). Leider ist Hafne im Recht: wenn er sagt: Da mit Schiwa, als dem dritten Prinzip der Trimurtis, das die synthetische, zur vollen Persönlichkeit in sich aufgeschlossene Einheit der ersten und zweiten Hypostase repräsentiren sollte, statt dieser affirmativen Selbstvermittlung der Gottheit mit sich und mit der Welt, das Negative, die Macht der Zerstörung, den Höhepunkt der göttlichen Wirksamkeit bezeichnet, so schlagen damit auch alle tieferen Ahnungen dieser Religion in's Negative um und auch die ideelsten Keime wuchern wieder in innere häßliche, bald mehr dem Nihilismus der Selbstverstümmlung und Selbstkasteiung im Kultus, bald mehr dem Materialismus einer sittenlosen Zuchtlosigkeit zugewandten Tendenzen aus und nur ausnahmsweise kommen solch' liebliche Gebilde der Kunst und des Lebens zur Verwirklichung, wie sie sich in der Scandola darstellen.

Gehen wir vom Brahmaismus zum Buddhaismus über. Dieser ist eine Reformation des Brahmaismus in Bezug auf dessen Entartungen, steht aber dem positiven Elemente des Theismus um Vieles ferner. Das Wesen des Buddhaismus — in China Fohismus, in Thibet Dalailamismus — besteht seinem objektivreligiösen Inhalte nach darin, daß die Gottheit oder das Absolute als reine Negativität gedacht wird, als dies ewige Nichts und leere Sein, das zwar nicht umhin kann, sich stets zu besondern, sich als eine Welt manichfaltiger Erscheinungen und selbstheitlich in sich reflektirter Existenzen zu verwirklichen, das aber ebenso sehr bestrebt ist, alles Besondere wieder in leeren Schein zu verflüchtigen und sich so der Qual der individuellen Existenz völlig wieder zu entziehen. ... So bildet sich der Prozeß, daß alle individuellen Wesen, wie sie ursprünglich aus dem reinen Sein des Absoluten wie aus einem ungetrübten stillen Nichts hervorgegangen sind, auch unaufhörlich in dasselbe wieder zurückstreben, um in diesem stillen Nirwanâ[1]), wenn auch erst nach mancherlei Wanderungen und Wandlungen wieder zur Ruhe der absoluten Selbstvergessenheit und mithin zum Punkte der völligen individuellen Selbstvernichtung zu gelangen. Und so besteht denn das Wesen der buddhaistischen Religion in subjektiver Hinsicht in dem Streben nach möglichster Abstraktion von aller Wirklichkeit, d. i. in

[1]) ein schlechthin inhaltloses, negatives Ziel und Ende alles individuellen Lebens und Werdens, worin jede Selbstheit und jedes für sich Sein absolut erlöscht, und was also in Wahrheit als der ewige Tod gedacht wird, dem keine Wiedergeburt folgt. Im Buddhaismus ist die Rückkehr der Seele zu Gott Vernichtung des Ichs; im Brahmaismus ist sie Vereinigung mit Brahma, Aufgehen in denselben, Unsterblichkeit im pantheistischen Sinne.

dieser Versenkung des Willens in die absolute Leerheit des denkenden Selbstbewußtseins — das Ziel also ist eine absolute Willenlosigkeit, verbunden mit dem Gefühle der völlig inhaltlosen Seelenstille und Seelenruhe. Wer es dahin gebracht hat, nicht nur des Diebstahls, der Lüge, des Trunkes, der Unkeuschheit sich zu enthalten, wie die Religiösen der niederen Stufe, die nach dem Tode in reinere Thiere fahren als jene gemeingesinnten, den zügellosen Trieben der selbstsüchtigen Begierde folgenden Seelen, die aber noch lange nicht in die Ruhe des absoluten Nichts einzugehen vermögen, — nein! wer es soweit gebracht, wer bis zu dem Punkte sich selbst ohne eigentlichen Selbstmord bei lebendigem Leibe aufgegeben hat, daß er sich in seiner Seele der Ichheit bis auf die bloß formelle unwillkürliche Selbstbeziehung des Bewußtseins auf sich selbst vollständig begeben hat; wer also durch freie gewaltsame Zurückziehung aller seiner Gedanken, Triebe und Begierden in der Punktualität des Ansichseins der Seele, sich mit seinem persönlichen Fürsichsein bis in die schlechthin selbstlose Zuständlichkeit eines bloß vegetirenden Daseins, dem stillen Wesen der Lotusblume gleich, versenkt hat, und wer nun mit dieser selbsterrungenen Gedanken-, Willen- und Begierdelosigkeit in tiefster Gelassenheit dasteht: der ist ein Religiöser im echten Sinn, der ist wie ein Lama, ja der ist Buddha d. h. Gott selbst geworden, daher nach dem Tode des Leibes aller weiteren Seelenwandrungen überhoben und geht unmittelbar in das volle Sein oder Wesen ein, in dessen tiefstem wellenlosen Urgrunde alle individuellen Lebensmomente sammt jeglicher Erinnerung an das Vergangene völlig erlöschen. Dagegen unterliegen alle übrigen menschlichen Seelen jener schrecklichen Nothwendigkeit einer kürzer oder länger dauernden **Metempsychose**, und müssen auf verschiedenen Stationen ihrer Seelenwandrung allerlei Thierformen durchwandern, je nachdem sie sich im menschlichen Leben geartet haben, so daß die unreineren in die Leiber von Spinnen, Fröschen und Schweinen ꝛc., die reineren und besseren aber in Elephanten und andere edlere Thiere zu fahren haben und den Kreislauf alles Werdens so oft und so lange mit allen seinen Qualen zu durchmessen genöthigt sind, bis sie geläutert von allen Schlacken endlich ebenfalls zu dem Glück der durch absolute Selbstentsagung zu erringenden absoluten Selbstvernichtung gelangen (Hane l. c.) [1]).

Was Brahmaismus und Buddhaismus im Allgemeinen betrifft, so

[1]) Zu einem solchen Pantheismus in der Form des Nihilismus, der hier in Gestalt eines religiösen Systems vor uns tritt, ist Schopenhauer zurückgekommen. — Dieser hypochondrische Philosoph theilt auch die Ansicht der Inder über Lust und Schmerz im Leben und behauptet, daß der Schmerz das weitaus Ueberwiegende sei. Hiernach ist freilich die Vernichtung erwünscht.

finden wir in ersterem mehr Volksglauben, in letzterem mehr Philosophie. Der Brahmaismus war Volksglaube seinem Prinzip nach, denn er berief sich auf Tradition und Autorität [1]). Philosophiren ist gewöhnlich nicht Sache des Volkes. — Was die indische Unsterblichkeitslehre im Besonderen anbelangt, so ist beiden Religionsformen die populäre Seelenwandrungstheorie gemeinsam, erleidet aber als ursprünglich dem Brahmaismus eigen durch die Philosophie des Buddha einige Modificationen [2]); im Buddhaismus finden wir diese Theorie vollständiger und consequenter ausgeführt — die Gymnosophisten Indiens sollen die Seelenwandrungslehre am reinsten gehabt haben. Wenn ferner das Betreiben von Zauberei und Beschwörungen auf den Glauben an Unsterblichkeit der Geister schließen läßt, so findet sich der Unsterblichkeitsglaube gewiß bei den Indern, denn Indien ist von Alters her Sitz der Zauberei. Die vordringende Civilisation mag jetzt einen mindernden Einfluß auf derlei Unwesen ausüben, aber die Magie wird ausdrücklich unter den brahminischen Künsten aufgeführt. Ein Veda, der Atharvaveda, auf welchen sich viele indische Zauberbücher berufen und der von den Brahminen (wenigstens früher) verheimlicht wurde, enthält Anleitung zur Magie [3]). Weiter enthält Patandschalis Yoga-Lehre ein eigenes Kapitel über eine gewisse ascetische Thatkraft, vibhúti, wörtlich

---

[1]) In Indien lehrte der Philosoph Sankara (s. Windischmann): Nicht durch Vermittlung von Vernunftgründen, sondern durch Hülfe der von jeher überlieferten Lehren könne man Brahma erreichen. — [2]) Vom Standpunkt der Mythologie und Religion ist der Buddhaismus später als der Brahmaismus, wenn sich auch eine frühere Periode des ersteren annehmen läßt nach Strabo XV. (cf. Ritter, Vorhalle europäischer Völkergeschichte). Nach Baur (Symb. I. 314) ist Brahmaismus und Buddhaismus ein und dasselbe System, und der Unterschied besteht nur darin, was die letzten Prinzipien betrifft, daß, was der Buddhaismus mit dem kalten leblosen Verstande erfaßt, im Brahmaismus aus der bildenden und in sich selbst lebendigen Phantasie hervorgeht. Dagegen äußert sich Kirchmann „über die Unsterblichkeit" Berlin 1865 p. 157: „An die Stelle der jenseitigen Welt der Götter und ihres Cultus tritt im Buddhaismus nichts als eine Moral der Ruhe, des Friedens, des Mitleidens und an die Stelle des Ceremoniells und der harten Bußübungen eine leichte Asceſe. Vor Allem war es diese Moral, dieses Evangelium eines friedlichen Lebens und die Hoffnung eines Todes ohne Auferstehung und ohne Seelwandrung, die dem Buddhaismus eine so große Verbreitung verschaffte. Er zählt noch heute unter allen Religionen die meisten Anhänger — 300 Millionen. — [3]) Windischmann, Fortschritt der Philosophie I. b. 886. — R. Roth (zur Literatur und Geschichte der Veden. Stuttg. 1845) hat nachgewiesen, daß die Veden den ältesten Theil der indischen Literatur ausmachen, und unter diesen wieder der Rig-Veda der älteste sei, mithin die in ihnen enthaltene einfachere Religion viel älter sei, als die früher allein beachtete Gestalt der indischen Religion in den Puranas und großen Epopöen. Dann war es besonders Ad. Kuhn, der in dem Rig-Veda Mythen entdeckte, die unverkennbar in griechischen Mythen wiederklingen, zuerst in der Hall. Lit. Zeitung 1846 I. p. 1075; II. 841; dann seit 1848 in einer Reihe von Monographien. Wilh. Mannhardt verglich die indische mit der germanischen Mythologie in seinem Buche: „Germanische Mythen" Berlin 1858.

die Anderswerdung, also die Umwandlung (durch Asceſe) [1]). In Folge derſelben erlangt man allerlei Zaubermacht, Gedanken errathen, Elephantenſtärke erlangen, durch die Luft fliegen, alle Welten in Einem Blick überſehen zu können ꝛc. Yogi und Zauberer ſind daher beim gewöhnlichen Volke in Indien gleichbedeutend. Der Indier fand alſo außernatürliche Einwirkungen und Zuſtände für denkbar, nicht widervernünftig, vermochte aber, der Offenbarung entbehrend, dieſelben nicht poſitiv richtig zu beſtimmen.

Mehr philoſophiſcher Natur — gleichſam eſoteriſch [2]) im Gegenſatz zum Seelenwandrungsglauben — iſt auch die brahminiſche Auffaſſung des Himmels und der Unſterblichkeit. Für die Guten, frommer Betrachtung ſich hingebenden, gibt es eine andere Unſterblichkeit als für die Böſen. Die Unſterblichkeit iſt immer die Frucht frommer Betrachtung. „Die Unwiſſenden", die nicht nach dem Geiſte verlangen, gehen, wann die Seele vom Leibe ſcheidet, nicht (durch den Scheitel zur Sonne) zu Brahma's Welt. Das Gehen in Brahma's Welt wird näher beſchrieben: Wenn die zur vollen Befreiung aufſteigende Seele in ihre eigenthümliche Wohnung, das Herz, zurückgegangen iſt, dann blitzt dieſes Eingeweide bis zum Scheitel des Hauptes. Durch die Ader des ſüßen Schlafes tritt die Seele des Weiſen, begünſtigt durch die Gnade Brahma's, „der im Herzen wohnt", nun hervor und unterſcheidet ſich vom Leibe. Hier begegnet ſie einem Sonnenſtrahl; Strahlen von Licht kommen von der Sonne zur Ader und erſtrecken ſich umgekehrt von dieſer zur Sonne. Aber dieſe Verbindung mit der Sonne durch den Scheitel und gerade nach oben während des Abſcheidens vom Leibe zeige ſich nur frommen Sterbenden, ſie mögen nun zum ununterrichteten Volke gehören oder andächtig betrachtende Gottesverehrer ſein [3]). Was die Vorſtellung der Inder vom Aufenthalt der Verſtorbenen im Himmel betrifft, ſo iſt ſie ſpäteren Urſprungs, wie die Vergleichung von Rig-Veda VII. 5, 13, wo die Seelen der Verſtorbenen in die Unterwelt zum Mrityu, mit VII. 6, 11, wo ſie in den Himmel kommen, zeigt. Wenn Yama, der früher ſein Reich in den Wolken hatte, Gott der Unterwelt heißt, muß er ſpäter dem Mrityu gleichgeſetzt ſein [4]).

Beſonders klar und verläſſig ſind die Aufſchlüſſe, die uns das indiſche Gedicht Bhagavad-Gitâ, eine Epiſode des Mahâ-Bhârata über den philoſophiſchen Begriff der Inder bezüglich der Unſterblichkeit gibt. Wilhelm von Humboldt führt (W. Bd. I. p. 87 ff.) in einem Auf-

---

[1]) Die Yogalehre iſt vom Gotte Kriſchnas geoffenbart (ſ. unten) und hauptſächlich Volksglaube. — [2]) Gleich der obig angeführten buddhaiſtiſchen Lehre von den „Religiöſen im ächten Sinne" und ihrem Tode. — [3]) Windiſchmann l. c. 1361. Ueber Yama (perſ. Dſchemſchid) der die Seelenwage hält und das Kiancha (concha) das Sinnbild der Auferſtehung cf. I. Th. 2. Abſchn. Sinnb. des Todes ꝛc.: „Gärten und Inſeln" und „Wage". — [4]) Roth, die Sage des Dſchemſchid, Zeitſchr. d. D. Morgl. Geſellſchaft Bd. IV. 417; Windiſchmann, Urſprung des ariſchen Volkes. Abh. d. bayr. Akad. 1846. phil. Abthl. p. 127 ꝛc. cf. Erſch Encycl. I Sect. 82 Th. p. 80.

sätze über dieses Gedicht kurz den Inhalt der achtzehn Gesänge desselben an. Diese Philosophie in poetischer Form hat für uns um so mehr Werth, als sie rein ist von den abergläubischen Spielereien der Yoga-Lehre und die Grundzüge der indischen Theodiceen, Ethik und Psychologie enthält. Da wir in Humboldt, was Texteskenntniß und richtiges Verständniß der indischen Philosophie betrifft, einen Gewährsmann haben und mit ihm auch andere Kenner der indischen Sprache und Philosophie bezüglich der meisten Begriffe und Ausdrücke sowie ihrer Deutung übereinstimmen — nur bezüglich des Logos Brahma findet eine Abweichung und Unentschiedenheit statt, — so dürften wir gerade und hauptsächlich in dieser Dichtung die eigentliche Unsterblichkeitslehre der Inder gefunden haben. Den Gesammtinhalt der fraglichen Dichtung bildet eine Aufforderung zur Vollbringung großer Thaten, die der Gott Krischnas, der zum achten Male incarnirte Wischnu [1]) an einen Sterblichen, den Helden Ardschunas ergehen läßt. Die Beweggründe, welche der Gott dem Helden zu diesem Behufe vorführt, concentriren sich in den zwei Hauptsätzen: Daß der Geist als einfach und unvergänglich seiner ganzen Natur nach von dem zusammengesetzten und vergänglichen Körper geschieden ist — und daß von den nach Vollendung Strebenden jede Handlung ohne alle Rücksicht auf ihre Folgen und mit völligem Gleichmuth über dieselben vorgenommen werden muß. Der menschliche Geist ist dem überall waltenden Geiste identisch und deßhalb auch unsichtbar, unvorstellbar, überall hindringend, einfach und ungetheilt (Humboldt I. 30). Weil der göttliche Geist in den einzelnen Individuen vertheilt ist, bleibt seine Einheit unsichtbar, doch ist er ungetheilt und unvergänglich. Der göttliche Geist wird als das All bezeichnet: Vasudevas (d. i. Krischnas, der Sohn des Vasudevas) ist das All (p. 40). Nach verschiedenen Schilderungen des göttlichen Wesens muß dasselbe einander entgegengesetzte Eigenschaften in sich fassen, deren Widerspruch sich nur in der Allheit seiner Natur auflöst. So sagt Krischnas von sich (p. 43): „Unsterblichkeit und Tod bin ich, was ist, was nicht ist, Ardschunas!" (Ges. 9. 19). Wollen wir sehen, wie bei dieser pantheistischen Auffassung des göttlichen und menschlichen Geistes die indische Philosophie eine Unsterblichkeitsidee findet. Vor Allem sei bemerkt, daß nach vorliegendem Gedichte Seelenwandrung und Unsterblichkeit nicht sich deckende Begriffe sind. Den meisten Menschen steht die Seelenwandrung bevor, die Frommen gehen, ohne dieselbe durchmachen zu müssen, in die Welt Brahma's ein; ihren geistigen Läuterungs- und Bildungsprozeß machen die letzteren schon während dieses Lebens durch. — So sehr die persönliche Vollendung und Ausbildung als Vorbedingung zum Eintritt in den Himmel der Weisen betont wird, so ist doch die pantheistische Grundidee überwiegend und die eigentliche Unsterblichkeit der Frommen als keine persönliche, sondern als ein Aufgehen in das All zu fassen, obgleich

[1]) Das zur Persönlichkeit erhobene Brahma (Urkraft).

Krischnas (8, 3) das Uebergeistige Adhyátman (in das die Frommen übergehen) durch einen Ausdruck bezeichnet, der buchstäblich „das eigene Sein" bedeutet und gewöhnlich (so 5, 14; 18, 60) die einem Wesen anhängende Natur, seinen Charakter, seine Persönlichkeit bezeichnet (cf. Humb. 55). Führen wir nun an, was unser Gedicht über die einstige Fortdauer der Seele enthält: Die Körper der ihnen inwohnenden Seele sind endlich und veränderlich, wie die ewig strömenden Elemente, aus denen sie bestehen (2, 14—18), die Seele ewig unvernichtbar, fest und unveränderlich (2, 24. 25). Sie verbindet sich mit neuen Körpern, wie der Mensch neue Kleider annimmt (2, 22), wie im Körper selbst Kindheit, Jugend und Alter wechseln (2. 13). Diese Unvergänglichkeit ist wahre Ewigkeit, ohne Anfang wie ohne Aufhören (Humb. 28). Daß die Frommen zur Seelenwandrung (hier Geburt genannt) beim Tode nicht gehen, erhellt aus folgenden Versen, in welchen Krischnas spricht (Humb. 50):

„Mein göttlich Thun und mein Werden, wer so in reiner Wahrheit kennt,
Der in Geburt im Tod nicht geht, zu mir der gehet, Ardschunas (4, 5—9).

Das Erkennen der Wahrheit ist also vor Allem für den erforderlich, der beim Tode zu Krischnas oder Brahma (ohne Geburt) kommen will. Dieses Erkennen ist nach jener Philosophie um so leichter, als alles Geistige mit einander verwandt und Eins und dasselbe ist und der Mensch in sich, d. h. in seinem geistigen Selbst, alle übrigen Geschöpfe und in ihnen Gott erkennen kann[1]). Noch andere Vorbedingungen für den Eintritt in Brahma's Welt sind gestellt (Humb. 53):

„(Derjenige, der) zum Gottheitwerden Kraft gewinnt,
Geworden Gottheit, ruhathmend, begehrt er nicht und trauert nicht,
Für alle Wesen gleichfühlend, erreicht er meinen höchsten Dienst,
Durch meinen Dienst erkennt er wahrhaft mich, wie groß und wer ich bin,
Dann mich erkennend wahrhaft geht in mich er ohne Zögern ein. (18. 53. 6—55).

Dieses Eingehen selbst bleibt theilweise räthselhaft, indem gesagt wird, der menschliche Geist sei im Brahma, das Brahma dagegen nicht im menschlichen Geist. Im Gesang 12, 1—6 wird die Frage aufgeworfen, wer die am frommsten Vertieften[2]) sind, die Krischnas überhaupt oder die ihn als das Einfache (Om) anbeten? — worauf die Antwort lautet, daß beide zur Vollendung gelangen, aber die Arbeit der zuletzt genannten schwieriger ist, weil der körperbegabte Mensch sich schwer zu einer Vorstellung des Unsichtbaren erhebt (Humb. 55—56). Diese Erkenntniß Gottes als Einfaches (Om) von Seite der Frommen wird deßhalb hervorgehoben, weil **Om**[3]) oder das

[1]) Humb. 38. Die Sprache verbindet den Begriff des Geistes und der Selbstheit in demselben Worte miteinander. — [2]) Fromm ist, wer das átman, den Welthauch, die Weltseele erkannt hat. cf. Ersch Encycl. Indien p. 167. — [3]) Das Wort soll ganz besonders die Einfachheit der Gottheit bezeichnen, Om ist ein heiliger mystischer Name derselben, indem drei Töne a, u und ein Nasenlaut in Einen Buchstaben verschlungen sind, da a und u in ein hier nasales o zusammenfließen. Nach der indischen Philosophie bildet das Einfache, Unsichtbare den Gegensatz des getheilten Seins, das

Einfache gleichsam der höchste und allgemeinste göttliche Urstoff ist, denn es ist der Ursprung der Gottheit selbst. Wir führen an:

„Wer Om so sagend, eintönig die Gottheit nennt, gedenket mein,
Und dann den Körper läßt scheidend, der wandelt hin den letzten Pfad. (8, 13).

Aus all' diesem geht hervor, daß Glaube, Erkenntniß, (intellektuelle) Vertiefung und jede andere Seelenübung zum höchsten Ziel die Befreiung von der Nothwendigkeit neuer Geburt nach dem irdischen Tode hat (5, 50; 4, 9; 5, 61; 13, 23). Der Mensch kann durch Wiedergeburt in edlere und glücklichere Wesen übergehen (6, 41. 42), er kann in den Zwischenzeiten himmlische Freuden genießen (9, 20. 21), aber das letzte Ziel ist das gänzliche Hinaustreten aus diesem ewig rollenden Wechsel wiederkehrenden Entstehens, die Lösung von den Banden der Geburt (2, 51). Die Erreichung dieses letzten Zieles wird den Frommen und Gläubigen in dem Gedichte öfters verheißen; es ist auch schon von den Heiligen, Munis erreicht worden (14, 1) und wird von denjenigen erreicht, welche sich ausschließlich dem Höchsten widmen, keinem niedrigen Wesen dienen und ihre Gedanken allein auf ihn richten[1]). Denn wem sich der Mensch widmet, zu dem gelangt er nach dem Tode (5, 53; 8, 13; 9, 25; 16, 19). Vorzüglich ist die Gedankenrichtung in der Todesstunde entscheidend (8, 5. 6).

Der höhere Zustand nach dem Tode wird in der Bhagavad-Gitá verschieden bezeichnet: Als das Höchste (3, 19), die Befreiung (3, 31; 4, 15), der höchste (6, 15), der ewige (18, 56), der nie zurückkehrende Pfad (5, 17), die Vollendung (12, 10), die höchste Ruhe (4, 39), das Gehen zu Gott, Krischnas und zur Gottheit, Brahma (4, 9. 24), die Berührung mit ihr (6, 28), das Eingehen in Gottes Dasein (4, 10), das Verwehen (nirvána von vá wehen) in die Gottheit (2, 72), die Fähigung zur Gottheit zu werden (14, 26), die Verwandlung in die Gottheit (5, 24) — Brahma; letztere ist die Grenze der Wiedergeburten (14, 2). Wohl dem, der in Indras Himmel gekommen[2])! (cf. Humboldt p. 78).

über den Geschöpfen ist; diesen ist als Eigenthümlichkeit ihre geschiedene Persönlichkeit, also ihre Selbstständigkeit und Vereinzelung — (Humb. 53).

[1]) Hieraus möchte man folgern, daß die Umwandlung des menschlichen Wesens in das göttliche bloß durch intellektuelle Vertiefung (intuition, ähnlich dem aristotelischen θεωρεῖν) stattfinde; allein wir glauben, daß diese Vertiefung eine wirkliche Thatkraft ist, und zwar eine solche, die etwas außer dem Laufe der Natur Befindliches hervorzubringen, die Art und die Schranken des Daseins zu ändern vermag. Humboldt bemerkt (p. 79): Dieß ist auch begreiflich bei einer Anspannung des Gemüthes, die vorzugsweise auf der festen Beharrlichkeit des festen Willens beruht und zu welcher dasselbe durch Besiegung der Leidenschaften, Unterdrückung der Sinnenregungen und Entfernung von allen äußeren Eindrücken, ja Aufhebung aller Körperverrichtungen vorbereitet wird. cf. Patandschalis Yoga-Lehre oben. — [2]) Paradies, im Sanskrit para-desa bedeutet Hochland, jene Gotteshöhe, Himmelsberg, Meru, der sich aus der vom Meere aufwachsenden heiligen Lotos des Vischnu erhebt. Sepp, Heidenthum I. 112.

Eine Darstellung der indischen Seelenwandrungslehre ist Wilh. v. Humboldt's Sonnette: „**Die Seelenwandrung**" Band II. p. 393:

Unzähl'ge Jahre hat mich Brahma's Gnade
Geführet durch die Seele vieler Frauen,
Nach jedem Tode mußt' ich Leben schauen
Und wieder geh'n der Erde dunkle Pfade.

Viel Loose zog ich aus des Schicksals Rade
Oft sah' ich Freuden meinen Weg umthauen,
Oft mußt' ich hartem Mann mich anvertrauen,
Daß auf mich Schmerz und saure Müh' er lade.

Die Freuden nun, die Leiden sind verschwunden,
Seit mich hat Indra's [1]) Himmel aufgenommen,
Wie schwerer Traum davon mir vor nur schwebet;

Doch Ein Bild deutlich strahlend in mir lebet,
Und niemals wird aus meiner Seele kommen —
Der Mann, mit dem ich ward zuerst verbunden.

Schließlich weisen wir noch auf eine eigenthümliche erhabene Vorstellung hin, die sich in der indischen Eschatologie findet — nämlich die Idee eines Opfers, wodurch die Auferstehung zur Unsterblichkeit bewirkt wird. Es ist eine tiefsinnige Anschauung, sagt Fr. Windischmann [2]), daß die Unsterblichkeit der Auferstandenen durch ein Opfer vollbracht wird, und zwar durch jenes Opfer, welches bereits während der irdischen Weltdauer das Hauptopfer der zarathustrischen oder vielmehr arischen Cultus war, nämlich durch die Darbringung des Haoma [3]).

Was endlich die **Hölle** betrifft, so denken sich die Indier (oder Hindus) die Qualen derselben sehr sinnlich. Die Lasterhaften, sagen sie, werden in die Hölle (Padalon) gestürzt, wo Feuerflüsse, scheußliche Ungeheuer, mörderische Waffen, pestilenzialischer Gestank und alle möglichen Uebel zusammengehäuft sind. Sobald ein solcher Elender stirbt, führen die Emaghinhillinos,

---

[1]) Anmerk: Indra ist der Gott des Himmels, hat den Beinamen Dyäus, genannt divás, der dem griechischen Zeus (*Ζεύς* genannt *Διός*) in Form, Accent und Bedeutung entspricht: es ist der helle Himmel, der Jupiter der Römer, genannt Jovis; denn Jupiter ist Ju-Diu-Dies, zusammengesetzt mit pater, und hat die Nebenform Diespiter, dem im Indischen Divas pati entspricht. Die Bedeutung hat sich ganz bestimmt und klar erhalten in den Redensarten: *Ζεὺς ὕει*, sub Jove frigido und sub dio und im Worte dies. Von derselben Wurzel (dyu, div) scheinen die Götter überhaupt ihre Namen zu haben. Griechisch *θεός*, römisch deus pl. dii, indisch devas. Daß auch unser Wort Gott denselben Ursprung hat, entsprechend dem gothischen Guth, dem indischen jut-jyut-dyut-dyn-diu glänzen, hat L. Meyer gezeigt (Zeitschr. für vergl. Sprachf. VII. p. 12). cf. Ersch Encycl. I. Sect 82. Th. p. 77. — [2]) Zoroastr. Studien Mythologie und Sagengeschichte des alten Iran ed. Spiegel. Berlin 1863. p. 249. — [3]) Der in der Liturgie dargebrachte Haoma, dessen Saft (Parahaoma) ausgepreßt wird, ist die gelbe Haoma. Mithra hat zuerst das Haoma dargebracht. Die Wirkungen des Haoma sind: Preis des Haoma, weil er des Armen Geist ebensogroß macht, wie den des Reichsten ꝛc.

Diener des Jama, Gott des Todes und Königs der Hölle ihn gefesselt dorthin, wo er dann geprügelt, mit Ruthen gestrichen und mit Füßen getreten wird, auf spitzigen Nägeln gehen muß; sein Leib wird von Raben zerhackt, von Hunden zerrissen und endlich in einen Feuerstrom geworfen. Dann erst wird er vor Jama gebracht, und von diesem strengen Richter seinen begangenen Verbrechen gemäß verurtheilt. Alle, welche die Religionslehre verachten, werden auf einen Haufen schneidiger Waffen geworfen, und so viele Jahre gepeinigt, als sie Haare auf dem Leibe haben. Die, welche die Brahminen und andere hohe Würdenträger beschimpfen, werden in Stücke gehauen. Die Ehebrecher müssen eine glühende Statue umarmen. Die, welche die Pflichten gegen ihre Familie versäumen, werden unaufhörlich von Raben zerhackt. Die Sünden gegen die Eltern werden in einem Feuer gestraft, dessen Flammen 10,000 Joschenais hoch auflodern. Wer an alten Leuten und Kindern sich verfehlt hat, wird in einen glühenden Ofen geworfen. Die sich bei Tage mit Huren zu Bette legen, müssen auf Dornen gehen. Die Verläumder werden auf Betten von glühendem Eisen gebunden und müssen ihren Unflath fressen. Die Geizhälse dienen den Würmern zur Nahrung. Die, welche die Brahminen bestehlen, werden in der Mitte entzweigesägt. Die falschen Zeugen werden von Berggipfeln herabgestürzt. Die Müssiggänger, Wollüstlinge und Unbarmherzigen werden in brennende Schlünde geworfen, unter Mühlsteinen zerquetscht, von Elephanten zertreten und ihr zerrissenes Fleisch von Thieren aufgezehrt [1]).

Ganz ähnliche Ansichten über die Hölle haben die Thibetaner und Mongolen. Es sei noch bemerkt, daß die Hindus wie überhaupt die meisten Völker eine „Ewigkeit" der Hölle nicht annehmen, lassen sie ja sogar die gefallenen Geister wieder zu Gnaden kommen. Es lebt also nur die Seele fort. Eine historische Erscheinung ist endlich hier noch in Betracht zu ziehen, welche zugleich auch für den jetzigen Glauben der Inder an die Unsterblichkeit Zeugniß gibt: Es sind die häufigen **Selbstverbrennungen,** welche trotz aller weltlichen Verbote und Mahnungen nicht unterlassen werden. Nach uraltem Herkommen, wie wir bereits gesehen [2]), geschieht es, daß sich noch heutzutage die Gymnosophisten von der Sekte des Vischnu nicht selten bei eintretendem Alter aus freiem Entschluß auf dem Scheiterhaufen oder in einem hohlen Baumstamme verbrennen, um die Feuerlustration zu erlangen und aufgelöst zu werden in's grenzenlose All. Besonders aber ist zu erwähnen die Selbstverbrennung der Wittwe mit der Leiche des Mannes, wobei diese gleichsam als Seelenopfer zur Abbüßung seiner Verschuldung sich mit ihm darbringt. Noch im Jahre 1803 opferten sich in Calcutta und 30 englische Meilen im Umkreise 270 Wittwen, und von 1819—1823 allein in der Regentschaft Canton 3068. Siebenmal um-

[1]) Riekamp, Missionsgeschichte I. 97. Sammlung asiatischer Schriften I. 66 ꝛc. bei Simon p. 99. — [2]) I. Theil 2. Abschnitt Cap. II. §. 2. „Todes- und Grabesweihe."

schreitet dabei die Gattin eines Raja den Scheiterhaufen, worauf sie sich in die Flammen stürzt. Dieses Opfer, Pitrimedha Yaga genannt, ist mit dem Gebete Sankalpa verbunden, indem die Wittwe die Götter, ihre Seele und ihr Gewissen anruft mit dem Schlusse: „und du mein Gewissen sei Zeuge, daß ich meinem Gatten folge" — worauf sie den Leichnam mitten in den Flammen umarmt, und mit dem Rufe Satya! Satya! Satya! (d. h. Wahrheit oder Gesetz) auf dem durch die Hand ihres eigenen Sohnes oder nächsten Verwandten angezündeten Scheiterhaufen ihr Leben aushaucht [1]).

Die Perser.

Wie bei den Hebräern von Philosophie keine Rede ist, bemerkt Ritter (Geschichte der Philosophie I. 49), so gilt dieß auch vom persisch-medischen Volke, obgleich man bei letzterem mehr erwarten möchte als bei den Hebräern. In den heiligen, meist liturgischen Schriften der Parsen, welche man unter dem Titel Zend-Avesta kennt und größtentheils für Schriften des Zoroaster ausgegeben hat, lassen sich allerdings Spuren spekulativer Lehren finden. Die mythische Ansicht, welche der religiösen Vorstellungsweise dieser Schriften zu Grunde liegt, ist viel sinnreicher, wenn auch nicht so phantasiereich, meint Ritter, als die Mythologie der Griechen, ja in einigen Theilen der Zend-Avesta zeigen sich Versuche, den Sinn der ganzen Lehre in allen ihren Verzweigungen, sowie sie unbewußt der Denkweise des Volkes entquollen ist, zur Uebersicht zusammenzustellen, zu deuten, kurz auf dem Grund rationeller Eigenthümlichkeit ein philosophisches System, wie beschränkt es auch sein möge, zu errichten.

Zoroaster, von jenen arischen Volksstämmen, welche östlich vom Tigris bis zum Indus und in den nördlich gelegenen Gebirgen einheimisch das iranische Hochland Baktrien, Medien, Persien bewohnten, dann ein großes mittel- und westasiatisches Reich gründend die westlich von ihnen hausenden Chamiten und Semiten unterwarfen, als gottgesandter Stifter ihrer Religion geehrt, mag nicht viel jünger sein als Moses (circa 1300 v. Chr.) und war wahrscheinlich ein Baktrer zu der Zeit, als dort ein mächtiges und selbstständiges Reich bestand. In demselben Lande entstanden auch die zwar nicht alle von ihm verfaßten, aber seinen Namen tragenden Religionsschriften der Zendavesta, in welcher er als der Einzige gepriesen wird „der die Ueberlieferungen des höchsten Gottes hörte und sie mitzutheilen im Stande war." Keine andere der alten (heidnischen) Religionen hat so bestimmt den Begriff der göttlichen Offenbarung einer Lehre ausgeprägt und aufgestellt, als die persische. Zoroaster ist hier der gotterleuchtete Prophet, durch dessen Mund Ormuzd gesprochen, der ein von Jedem gläubig aufzunehmendes Gesetz verkündet hat.

---

[1]) Sepp, Heidenthum II. p. 157.

Obgleich die persische Religion im Allgemeinen[1]) polytheistisch war, so finden wir doch in den Zendschriften nur Einen wahren, vollkommenen, persönlich gedachten Gott mit allen Eigenschaften und Prärogativen der Gottheit: sein Name Ormuzd (Ahura mazda) bedeutet „der ewige Weise"; er ist der allwissende und allmächtige Schöpfer und Beherrscher der Welt. „Niemand, sagt er, hätte diese Erde schaffen können, wenn ich sie nicht geschaffen hätte" (Vend. Farg. 1). Alles Leben und alles Gute erzeugt Er, er ist daher auch der Vater der guten Gesinnung, Reinheit und Wahrheit kommen von ihm. Ihm gegenüber steht ein feindliches Wesen, ein böser Geist, „Druckhs" Lüge oder „Bendvo" (Peiniger), später „Angro-Mainjus" — Ahriman d. h. verderblicher Geist genannt. Lüge ist sein Wesen, Finsterniß und Tod sein Gebiet. Alle „schlechten Geschöpfe", giftige Schlangen, Raubthiere ꝛc. hat er erschaffen, er hat also an der Schöpferkraft Theil; er selbst war von Anbeginn an böse; der gute wie der schlechte Geist (Ahriman) soll von Ormuzd erschaffen sein. Von Ahriman heißt es: „Es war eine Zeit, da er nicht war, es wird eine Zeit sein, da er nicht sein wird in den Geschöpfen Ormuzd, und am Ende wird er verschwinden[2])." Neben Ormuzd und Ahriman finden wir das durch sich selbst gesetzte Firmament, Zervan Akarana, die unendliche Zeit und den in der Höhe wirksamen uranfänglichen Hauch oder Luft (Vendid. 19. Farg. 44). Zugleich werden auch Sonne, Mond und Gestirne als anfangslose, unerschaffene Lichter bezeichnet, später als „in der Höhe leuchtendes Urlicht" — Bundehesch — Sitz und Ort des Ormuzd zusammengefaßt. Es gab also nach der alten parsischen Vorstellung eine ganze, nicht von Ormuzd geschaffene, sondern unabhängig von ihm ewig existirende Welt, einen mit Astralkörpern erfüllten Himmel, zu welcher dann die zweite von Ormuzd für Geister und Menschen geschaffene Welt, d. h. die Erde hinzukam. (Döllinger Heidenth. p. 351. 358.)

Nach Zoroaster's Lehre schuf und dachte Ormuzd die „Fervers" — Geister (*πνεύματα*); auch der Mensch hat einen solchen in sich. Dieser menschliche Geist hat aber vier Theile: Verstand (Roë), das Prinzip der Sensationen (Feroer), das thätige Urtheil (Ruan) mit dem Willen und der Einbildungskraft und was man gewöhnlich Seele nennt, endlich das Gewissen, Selbstbewußtsein (Akho), welches allein von allen Theilen der Seele nach dem Tode fortdauert, wie der Ferver vor der Geburt des Menschen für sich war. Diese vier Theile trennen sich von der Materie und dem animalischen Leben (Flügge II. 240). Die *λόγια τοῦ Ζωροάστρου* (bei Plutarch) bieten folgende Stelle über Unsterblichkeit der Seele: *ὅτι ψυχὴ πῦρ δυνάμει πατρὸς οὖσα φαεινόν, ἀθάνατόν τε μένει καὶ ζωῆς δέσποτίς ἐστι* (bei Flügge II. 259). — Der

[1]) Ueber den Einfluß der Magier und die Mischung der persischen Religion mit anderen Doktrinen, cf. Döllinger, Heidenthum p. 354 ff. — [2]) Pehlvi-Handschrift eines parsischen Lehrbüchleins, angefangen von Joseph Müller in dem Münchener Gelehrten-Anzeiger XX. 541. (bei Döllinger, Heidenth. p. 358 Anmerk.)

Mensch, in die Welt gesetzt, um König dieser Zeit zu sein und die Dew's (bösen Geister) zu bekämpfen (Zendav. II. 26. 350), hat also eine Seele, wie es scheint, die himmlischen Ursprungs ist, denn wenn der Leib im Mutterschooße gebildet wird, steigt die Seele (Ferver) vom Himmel herab und verbindet sich mit ihm (Zendav. T. I. P. II. p. XXXVII. und 220). Ob übrigens die vom Himmel herabkommende Seele und der Ferver des Menschen zwei verschiedene Wesen oder identisch sind, letzterer etwa als Schutzgeist des Menschen zu nehmen wäre, ist nach den Zendschriften eigentlich schwer zu entscheiden. Döllinger (l. c. p. 367) meint: „Soll der Ferver des Menschen als Schutzgeist angenommen werden, so müßte die persische Vorstellung zugleich die gewesen sein, daß nach der Rückkehr der Seele in den Himmel der Ferver des Menschen und seine Seele ewig als zwei verschiedene Wesen fortexistirten. Von einer solchen Vorstellung müßte sich aber dann doch in den Zend-Urkunden wenigstens eine Spur finden. Wenn der Parse täglich zu allen Fervers, derer, die gewesen sind, die jetzt sind, und die noch sein werden, betet, wenn es heißt, daß diese Fervers schaarenweise herbeieilen, den Betenden beizustehen, so sind sie doch wohl von den Menschenseelen nicht verschieden." Hieraus ersehen wir vorderhand bezüglich unserer Frage, daß die Perser einen Rapport der Menschengeister, derer, die noch im Leibe mit denen, die bereits vom Leibe abgeschieden, ja sogar mit denen, welche noch nicht in einem menschlichen Leibe waren, annahmen.

Der Himmel war dem Menschen bestimmt, wenn er rein sein würde in Gedanken, Wort und That. Aber am Anfang seiner Geschichte steht auch der Abfall und die Sünde. Sie begann als Wahn und Bethörung im Verstande und reifte in der That. Anfangs sprachen Meschia und Meschiane: „Ormuzd ist es, von dem alles Gute kommt." In der Folge aber bemächtigte sich Ahriman ihrer Gedanken, verbildete ihre Seelen und gab ihnen ein, er sei es, der alles Gute erschaffen habe. Sie glaubten dieser Lüge und wurden dadurch Darwand's — darauf sündigten sie durch verbotene Nahrung, sie genossen von der Milch einer Ziege, sie aßen Früchte von Ahriman's Schöpfung, die der Dew ihnen gab (Zendav. II. 377). Damit blieb ihnen von hundert Vorzügen, die sie genossen, ein einziger. — Der menschliche Körper scheint an sich den Persern als unrein gegolten zu haben (Döllinger ibid. 368). Auch die Seele des Menschen bleibt seit dem Falle bei Keinem mehr rein und unschuldig; der Daroudj flüstert in das Ohr des Kindes das verfluchte Wort, und das verführte Kind sagt ihm nach: der wahre Gott ist Ahriman (Zendav. II. 378. 598). Eine andere Folge des Falles ist der Tod: Es gab nach der alten Sage eine glückliche, goldene Zeit, in welcher Yima, Vivanghvat's Sohn das von allem Uebel noch freie Reich der Erde beherrschte. Damals war weder Frostwind, noch Gluth, weder Finsterniß noch Tod, und unter den Menschen noch keine Trennung. Da aber die Menschen vom Winter, Schnee und Mißwachs zu leiden begannen, so baute Yima auf Ormuzd's Geheiß ein Paradies, wohin er die Keime aller Dinge und die

Auserlesensten unter den Menschen brachte [1]). Dort war kein kalter und kein glühender Wind, kein Tod und keine Verwesung (Vend. 2, 46—129. S. 73. Spiegel): ewiges Licht leuchtete dort und lebten die Menschen das herrlichste Leben. Das Aufhören und Verschwinden dieses Eden ist nicht näher motivirt.

Das vornehmste Opfer der Perser, welches in jedem Hause verrichtet werden konnte, war das Homa-Opfer. Dieser (gährende) Opfertrank, aus der Pflanze Asclepias bereitet, in den indischen Veda's als Soma gepriesen, versetzte die ihn Genießenden in ekstatische Zustände, in denen himmlische Offenbarungen eintraten, wie die Magier vorgaben. Daher galt der Homa (Saft) als Gott und Lebensgeist der Natur. Dem Zoroaster erschien er als das vollkommenste Wesen mit einem schön leuchtenden Körper, und gab sich ihm als den zu erkennen „der den Tod entferne". Die edelsten Gaben des Lebens werden ihm zugeschrieben, er ist der Keim des Lebens und war schon vor Zoroaster der erste Verkündiger des Zoroastrischen Gesetzes (cf. den Dabistan, ed. Troyer T. I. p. 355. Note). Sechs Gaben hatte Zoroaster von Homa erfleht: Unsterblichkeit, Festigkeit, Gesundheit des Leibes, langes Leben, Sieg über die Feinde und Schutz gegen unvorgesehenen Ueberfall derselben. Im Bundehesch heißt es: „Homa gibt nicht nur Gesundheit, sondern auch Zeugungskraft und macht bei der Auferstehung lebendig" (bei Döllinger p. 372 die betreffenden Citate).

Die Perser glaubten auch an ein **Todtengericht**, an eine Art **Fegfeuer** und, wie bemerkt, an die **Auferstehung des Fleisches.** Die Seelenwandrung kannten sie anfangs nicht [2]). Hiebei ist wieder die religiöse Phantasie, die sich beim Orientalen schwer zurückdrängen läßt, vor dem dialektisch erwägenden Verstande vorherrschend. Nach dem Tode wird über die Seele auf der Brücke Tschinevad Gericht gehalten [3]). Sind ihre Werke gut, so läßt sie „der himmlische Hund" in Begleitung der Seelen ihrer Vorfahren über die Brücke gehen, wo nicht, so hält er sie an und stürzt sie in die **Hölle,** die unter der Brücke ist, wo sie nach Verhältniß ihrer Vergehungen eine Zeit lang büßen müssen. Diejenigen, welche über die Brücke dürfen, kommen in die Wohnung himmlischer Geister (Beheschi), wo sie dem Ormuzd näher oder ferner wohnen, je nachdem sie gelebt haben [4]).

---

[1]) Roth, die Sage vom Dschemschid, Zeitschrift d. D. M. Ges. IV. 418 ff. — [2]) Wahrscheinlich spalteten sich die Magier in der Zeit kurz vor Alexander über die Lehre von den letzten Dingen, denn es gab da eine Magier-Schule, welche die Metempsychose lehrte. Eubul. ap. Porph. Abst. 4, 16. — [3]) Nach einer in einem späteren Zend-Fragmente erhaltenen Darstellung erscheint auf diesem Wege der Seele ihr eigenes Gesetz, d. h. der Abglanz ihres Thuns und Lebens in Gestalt eines lichtglänzenden Wesens und sagt zu ihr: „Ich bin, was du Reines gesucht hast, dein reiner Gedanke, dein reines Wort, dein reines Wirken" bei Rhode p. 402 (Döllinger 380). — [4]) Windischmann, Zoroastr. Stud. ed. Spiegel p. 246, bemerkt: Das Land, wo

Die Bösen kommen zu Ahriman und die Verdammten, die keiner Läuterung fähig, in den Duzak (Flügge II. 247 ff.). Die Parsen, ganz auf die unendliche Güte Gottes bauend, können ewige Strafen für zeitliche Vergehungen nicht einmal mit der göttlichen Gerechtigkeit vereinbaren. Deswegen werden die Davands oder die Bösen nach der Auferstehung mit Leib und Seele drei Tage und drei Nächte in den Abgrund gestoßen, um Qualen zu dulden, die peinlicher sind, als Qualen von 900 Jahren. Nach dieser Läuterung werden die Verdammten von Duzak ausrufen: „O gerechter Ormuzd! wenn wir 900 Jahre in der Welt gesündigt hätten, hättest du uns nicht härter strafen können." Von Mitleid gerührt, nimmt sie nun Ormuzd in Gnaden auf (Zendav. III. 113).

Die Perser kennen auch **das Gebet für die Verstorbenen:** Für die verstorbenen Verwandten sollten anhaltende Gebete verrichtet werden, für die, welche nicht rein, sondern als Sünder gestorben waren, doppelt so viele als für die Reinen [1]). Diese Gebete erwarben der Seele den Schutz der himmlischen Geister, besonders des Serosch gegen Ahriman. Die fünf Zusatztage, welche das persische Jahr von 360 Tagen ergänzten, wurden als ein **Seelenfest** begangen [2]). Man glaubte, daß die Seelen an diesen Tagen wieder auf Erden sich einfänden und ihre Familie besuchten, und daß Ormuzd die Seelen der bußfertigen Sünder aus der Wohnung der Darudj erlöse. An diesem Feste sollte jeder zwei Gebetsformeln zwölfhundertmal wiederholen.

Was schließlich die Auferstehungslehre der Perser betrifft, so ist sie späteren Ursprungs und (wie die spätere Seelenwandrungslehre) nicht zoroastrisch [3]), sondern Ansicht einiger Magier zur Zeit vor Alexander. Aber eine Art Chiliasmus scheint schon frühe unter den Persern aufgekommen zu sein, denn Theopompus, ein Zeitgenosse Alexanders berichtet: Wenn Ahriman zuletzt im Kampfe mit Ormuzd unterlegen, dann würden die Menschen glücklich werden, weder Nahrung bedürfend, noch einen Schatten werfend (also mit verklärten Leibern); dann ruhe und feiere der Gott, der dieß vollbracht, eine Zeit hindurch, die nach Verhältniß für den Gott nicht lange, aber wie für einen schlafenden Menschen gerade maßrecht sei, da werde Ein Leben, Ein Staat und Eine Sprache umfassen alle glücklichen Menschen. Daß auch die bereits Verstorbenen an diesem Reiche der Herrlichkeit Theil nehmen sollten, zeigt die andere Aeußerung desselben Geschichtsschreibers: Die Magier lehrten, daß die Menschen wieder aufleben und unsterblich sein würden und daß dann Alles ihren Gebeten gemäß sich gestalten und verharren werde. (Ap. Diog. Laërt. Prooem. 8.)

Agrêaratha in Unsterblichkeit waltet, ist Caokavasta, auf dem Wege von Turkestan nach Tschinestan. — Die Wohnung des Ormuzd, wohin die Seligen kommen, hieß Gorotman.

[1]) Vendid. 12, 9. ff. p. 183. Spiegel. — [2]) cf. Sepp, Heidenthum I. p. 511. — [3]) Burnouf im Journal Asiat. 1840. T. X. p. 237; Spiegel in dem Münchener Gel. Anz. 1847. I. 159.

In der Periode der macedonischen und parthischen Herrschaft, in welcher die zoroastrische Religion überhaupt in einem Zustande des Verfalles sich befand, konnten beide Parteien, die Metempsychoten (von der Zeit Alexanders) und die Partei, welche an der Auferstehung festhielt, nebeneinander fortbestehen. Dieß änderte sich aber bei der religiösen Reformation im Beginne der Sassaniden-Herrschaft. Damals siegte die Partei der Auferstehungslehre, welche dem Geiste der Parsi-Religion besser entsprach als die Metempsychose; denn da der Tod das Werk Ahrimans ist, der menschliche Leib aber von Ormuzd geschaffen, von Ahriman nur befleckt wird [1]), so ergibt sich folgerichtig, daß mit der gänzlichen Ueberwindung Ahrimans der Tod verschwinde, die von ihm dem Leibe eingepflanzte Sterblichkeit aufgehoben werde, und die unsterblich Gewordenen auf der nunmehr vom verderbenden Einflusse des Bösen und seiner Dewa's erlösten Erde mit einem feinen ätherischen Körper ein seliges Leben führen [2]). So siegte denn diese Lehre, und die Sekte der Magusäer, welche den Leib als Ahriman's Werk und als einen Kerker betrachtete, in dem die Seele zur Buße für ein früheres Vergehen eingeschlossen werde, und daher die Auferstehung läugnete, wurde ausgestoßen und wiederholt verdammt. (Eubul. ap. Porph. Abst. 4,16.) Im Bundehesch findet sich denn auch die Auferstehungslehre in Verbindung mit dem Dogma von Sosiosch ganz ausgebildet vor.

Sosiosch [3]), der Prophet oder Helfer, der gegen das Ende des Weltlaufs geboren werden soll, wird bereits in Vendidad, aber nur allgemein

---

[1]) Der Tod eines reinen Menschen, d. h. eines Ormuzd-Dieners ist ein Sieg Ahrimans, gleichwie umgekehrt der Tod eines zur Ahrimanischen Schöpfung gehörigen Wesens ein Sieg des Ormuzd ist. Die Verunreinigung, die von den Leichnamen ausgeht, ist daher um so größer und erstreckt sich um so weiter, je höher der religiöse Rang des Gestorbenen war. Daher wurde das Verfahren mit Dingen, die mit Leichnamen in Berührung gekommen, bei den Persern ein Gegenstand der sorgfältigsten Beachtung und Erwägung und der Vendidad enthält darüber eine Fülle von Vorschriften, verknüpft mit schweren Strafen für den Uebertreter. Einen Todten in's Wasser werfen, begraben oder verbrennen sind Handlungen, für die es keine Verzeihung gibt. So blieb denn nichts übrig, als anzuordnen, daß die Leichname auf freiem Felde den Vögeln und Hunden zur Nahrung ausgesetzt werden sollten. Weil aber die Erde nicht verunreinigt werden durfte, so mußte sie an einer wasser- und baumlosen Stelle ausgegraben und die Vertiefung dann mit Staub und Steinen ausgefüllt werden; dieß war die Stätte (Dakham), auf die der nackte Körper gelegt und befestigt ward. Jedermann hielt sich ferne von diesen Stätten. In Hyrkanien hielt man sogar eine vorzügliche Art von Hunden, um von ihnen nach dem Tode zerrissen zu werden, was als die beste Bestattung galt. Vendid. 6, 53. p. 119; Cic. Tusc. I. 45. Nur an einigen Orten herrschte, nach dem Vendidad, die sündhafte Sitte, die Leichen zu begraben oder zu verbrennen. — [2]) Hiernach ist die Bemerkung Kirchmann's (über Unsterblichkeit p. 160) nicht durchaus richtig „daß die persische Religion über das Wie der Unsterblichkeit nur ebenso vorsichtig, wie die christliche sich ausspricht: es wird nur vom Sein beim guten Gott in der Reinheit und Heiligkeit gesprochen und als Gegensatz von dem Sein in der Finsterniß und Unreinheit bei dem Gott der Finsterniß." — [3]) cf. Sepp, Heidenthum I. 200. 395. 512. II. 32. III. 107.

und mit der Angabe erwähnt, daß er aus dem Wasser Komsrya von den östlichen Gegenden kommen werde (Vendid. 19, 18; p. 244). Im Bundehesch ist jedoch sein Bild bereits ausgemalt. Er erscheint zur Zeit, wenn Bosheit und Ungerechtigkeit unter den Menschen furchtbar überhand genommen haben; ihm werden zwei andere Propheten, Oschedar-Bami und Oschedermah vorhergehen und jeder wird tausend Jahre herrschen, Sosiosch aber, der nach ihnen kommt, ist dann Ueberwinder des Todes und Richter der Welt. Er wird durch Ormuzd's Macht die Todten erwecken. Zweifelnd fragt Zoroaster Ormuzd: Da Wind und Wasser die Reste des Leibes davontragen, wie soll er wieder hergestellt werden? Ormuzd aber verweist auf seine allmächtige Schöpferkraft; so wie er der Schöpfer des Samenkorns sei, das nach der Verwesung neu ausbricht, so werde auch durch seine Kraft die Auferstehung, und zwar einmal und nicht zum zweiten Male geschehen. Kaiomorts wird zuerst auferstehen, dann Meschia und Meschiane und nach ihnen binnen 57 Jahren alle Menschen.

Sosiosch wird Allen vom weißen Haomasafte und von dem, was vom Stiere kommt (dessen Urin) zu trinken geben, dadurch werden sie unsterblich. Nach den Freuden der Wiedererkennung erfolgt durch den von erhabener Stätte herab richtenden Sosiosch die Scheidung der Gerechten und Ungerechten. Da wird der Vater von seiner Gattin, die Schwester vom Bruder, der Freund vom Freunde abgesondert werden. Die Gerechten werden eingehen in den Gorotman, die Darvands aber, die Unreinen, werden wieder in den Duzak gestürzt werden, die Hölle, die nach dem Tode ihre Wohnung geworden war (Zendav. II. 411—416). Endlich wird ein großes Reinigungsfeuer ausbrechen, der Komet Gurzscher wird auf die Erde herabstürzen und alles Metall in derselben zerschmelzen; da werden dann alle, die Reinen wie die Darvands durch diesen Läuterungsstrom des flüssig gewordenen Metalls hindurchgehen; auch Ahriman wird in demselben ausgebrannt und der Duzak gereinigt werden. Das Böse ist nun vertilgt, alle Menschen werden dann mit himmlischen Kleidern angethan zu dem großen Werke sich vereinigen, dem Ormuzd und dem Amschaspands Lob zu singen.

Zu erwähnen ist noch der Mithras-Cultus, welcher unstreitig persischen Ursprungs, demnach in Persien selbst unter den Anhängern der Zendlehre keinen Anklang und keine Verbreitung gefunden zu haben scheint, vielmehr aus dem Zusammenhang der parsischen Lehre heraustretend, sich losriß und seinen eigenen Weg wandelte. Dieser Cultus verbreitete sich besonders über den Römisch-Griechischen Occident, in den letzten Zeiten der Republik, circa 70 Jahre vor Christus. Mithras erscheint (außer anderen Darstellungen) [1]) als der physikalisch aufgefaßte Ormuzd. In den Mysterien war Mithras Führer der Seelen auf der Wanderung durch den Planetenhimmel, zuvor aber wurde er dargestellt als der Ueberwinder Ahri-

[1]) cf. hierüber Döllinger, Heidenthum p. 382 ff.

mans in der Unterwelt und so erhält, bemerkt Döllinger (ibid.) die Aeußerung des Areopagiten, daß die Magier zum Andenken an gewisse bei den Persern geheiligte Mysterien das Gedächtniß des dreifachen Mithras feierten, (*τὰ μνημόσυνα τοῦ τριπλασίου Μίθρου*, ep. 7) durch die Denkmäler eine Bestätigung; denn hier erscheint Mithras wirklich in dreifacher Eigenschaft und Thätigkeit, als Verleiher des irdischen Lebens oder Vollbringer des Stieropfers auf Erden, als der Beschützer der im Leben ihm geweihten Seelen im Hades, und als ihr Führer durch die Regionen des Himmels zur Seligkeit. Dergestalt wurde, als die anderen Götter bereits erblichen waren, Mythras zuletzt noch der Anker, an den die Hoffnung der Heiden sich anklammerte, und selbst bei einem Eiferer für die Ehre der Hellenischen Götter, wie Julian, war die Erwartung eines seligen Lebens nach dem Tode an die Kenntniß des „Vaters Mithras" geknüpft (Jul. Cäs. p. 335).

Die Aegypter.

Der alten Aegypter schwärmerisches, ernsthaftes und fast trübsinniges Wesen, erzeugt durch Landesbeschaffenheit, Staatsverfassung und Lebensweise, ließ sie gleich anfangs eine besondere Richtung auf religiöse Dinge nehmen. Sie blieben hierin nicht hinter den andern Völkern des Alterthums zurück. Daß jedoch der Aegypter Religionssystem ein so gemischtes, so mit Auswüchsen angefülltes, so buntes und doch im Laufe der Zeit weder auf die Art, wie das persische, noch auf eine andere Weise vereinfacht wurde, dieß mochte vornehmlich daher rühren, daß die Aegypter aus Schuld einer zu starken und feurigen Einbildungskraft die allgemeine Sitte des Orients, das Geistige und Unsichtbare irdisch und körperlich darzustellen, übertrieben, in Folge eines besonderen Umstandes: weil man nämlich in Aegypten statt durch Wörter, durch Hieroglyphen (hieratische und demotische), durch Bilder und Bilderzeichen alle Ideen ausdrückte und sie solchergestalt gleichsam vor die Augen gemalt, mehr der Phantasie als dem Verstande zuführte[1]). Da-

[1]) Die Denkmäler des alten Aegyptens sind durch Champollion besonders zu unserer Kunde gelangt und durch seiner Nachfolger de Rouge, Birch, Brugsch, Chabas und Anderer Erklärung der hieroglyphischen Texte und dessen, was von der alten Lehre der Aegypter sich erhalten hat, unserem Verständnisse nahe gelegt worden. Auch Lepsius und Bunsen sind zu erwähnen. Für die Unsterblichkeitslehre dienen als einheimische Quellen „das Todtenbuch", soweit es uns klar geworden und Saï-an-Sinsin oder das Buch von der Metempsychose der alten Aegypter, herausgegeben von Brugsch 1851. Zu vergleichen ist S. Reinisch „Die ägyptischen Denkmäler in Miramar" 1865. In demselben Jahr kam heraus von Brugsch „A. Henry Blind's zwei bilingue Papyri", hieratisch und demotisch übersetzt. Leipzig. Endlich ist zu vergleichen H. Brugsch die ägyptische Gräberwelt. (Vortrag) Leipzig 1868, worin die Unsterblichkeitslehre der Aegypter berührt und in einigen Grabdenkmälern, Inschriften nachgewiesen ist. Außerdem ist von ägyptischer Land- und Hauswirthschaft, Familienverhältnissen die Rede. So schätzbar nun auch die Nachrichten Herodot's, Diodor's

durch mußten die vielen ungereimten Vorstellungen, fabelhaften Gebilde und abergläubischen Gebräuche bei den Aegyptern miterzeugt, sowie die höheren Wahrheiten, mehr verhüllt als eingekleidet dem Volke meist entzogen, in Geheimnisse der Priester verwandelt und selbst viele Dinge als Hieroglyphen für uns in der Geschichte des Landes erscheinen. Dieses Mysterienwesen hemmte zwar weniger die Künste, wohl aber die Entwicklung der Religion und Mythologie der Aegypter. Dessen ungeachtet war die ägyptische Volksreligion und Priestertheologie mit ihren Ceremonien und Mysterien jedenfalls schon weit zur Wahrheit gediehen und hatte bei vielem Originellen und Eigenthümlichen große Aehnlichkeit mit dem indischen Glauben, weniger mit dem der Juden, kein Volk aber that es den Aegyptern gleich in Einem religiösen Punkt: Im Mumisiren[1]), in ihren Trauergebräuchen, in ihren Leichenbegängnissen, in ihren Gräbern und Grabmälern[2]), in ihren erhabenen Todtengerichten,

---

und der Alten sind, bemerkt der gelehrte Verfasser der Artikel im Morgenblatt zur bayerischen Zeitung 31. August 1866 ff. „Unsterblichkeitslehre der alten Aegypter" — so ist doch leicht ersichtlich, daß nur aus diesen einheimischen Quellen die ächte Kunde des Glaubens der alten Aegypter geschöpft werden kann; die Nachrichten der Griechen können erst, wenn wir sie nach diesen ersten Quellen prüfen, gehörig gewürdigt werden, die späteren Griechen, wie Plutarch, Stobäus, Porphyr und Andere konnten indeß schon griechische Uebersetzungen aus dem Aegyptischen benützen.

[1]) Das Einbalsamiren der Leichen und die Achtung vor den Ueberresten der Verstorbenen, wie sie sich bei den Aegyptern findet, muß ein tiefer Zug des menschlichen Bewußtseins von der Fortdauer des Menschen nach dem Tode sein, weil er sich auch bei den rohesten Naturvölkern findet. Waitz Anthropologie der Naturvölker II. p. 181. — [2]) Nach Diodor betrachteten die Aegypter die Wohnungen der Lebendigen nur als Herbergen, die Gräber aber als „ewige Häuser", und verwendeten deßhalb soviel Mühe auf letztere. Wir erinnern nur an die große Grabstätte von Theben, die ungeheuren Hypogäen oder Grabhöhlen im lybischen Gebirge, an das Grabmonument bei Medynet-Abu mit zwei sitzenden Kolossen, deren einer die berühmte Memnonssäule. Die Ruinen sprechen für das Immense dieser Denkmäler. Noch jetzt findet sich hinter den Trümmern des von Ramses II. erbauten Ammontempels bei Theben ein großes Amphitheater von Leichenwohnungen ober der Erde, unter der Erde aber ist daselbst in einer Strecke von 2 Stunden der Kalkfels bis zur Höhe von 300 Fuß in allen Richtungen zu Grabesgewölben ausgehöhlt, welche an Anzahl, Umfang und Pracht alle ähnlichen Grüfte in Aegypten, Indien und Italien übertreffen und im Alterthum zu Todtenstätten dienten, im Anfang des Mittelalters von den Anachoreten der thebaischen Wüste bewohnt wurden, jetzt von den Troglodyten bewohnt sind. — Ferner sind zu erwähnen die prachtvollen Königsgräber der Thebais in Oberägypten und die **Pyramiden** in Mittelägypten. Was die letzteren betrifft, so sind sie nach Farmer (the general prevalence of the Worship of human Spirits I. c. 3.) Monumente des Glaubens der Aegypter an das Fortleben der Seelen in jenen Leichnamen; nach Schelling (W. 2. Abth. II. 405) sind die Pyramiden vielmehr Symbole des höheren Monotheismus, wofür man, wie er meint, die ihrer Construktion zu Grunde liegende Vierzahl anführen könnte, die aus den Potenzen Typhon, Osiris, Horos und dem über ihnen gedachten alleinigen Gott entsteht (jene 3 Potenzen die Basis, der Eine Gott über ihnen die Spitze). Nach Gladisch (Progr.: Die entschleierte Isis, insbes.

kurz in ihrer ausgezeichneten Behandlung der Abgeschiedenen. Dieselbe Bestimmtheit, Ordnung, Förmlichkeit, welche die Aegypter im Familien- und Staatsleben an den Tag legten, erstreckte sich auch auf ihre Todten- und Gräberwelt, zumal da die Ceremonien, welche die Gräber betrafen, wesentlich mit der ägyptischen Religion und deren Feier zusammenhingen [1]). Daß die Ueberschwemmungen des Nils diese beispiellose Sorgfalt, welche die Aegypter den Verstorbenen und deren Gräbern widmeten, mitveranlaßten, ist leicht zu begreifen; ebensoleicht und deutlich ist jedoch aus Allem wahrzunehmen, daß die Aegypter über den Zweck, die Todten und die Grabstätten dem Nil zu entziehen, weit hinausgingen. Sie suchten nämlich nicht nur trockene und sichere Plätze zu Gräbern, sondern stellten die Todten eine Zeit lang aus, bevor sie dieselben nach den heiligen Gewölben in den Hochebenen oder in der dahinterliegenden stillen Wüste und noch dazu nicht ohne obrigkeitliche Untersuchung brachten. Sie verwahrten ihre prächtigen Gräber in den Felsenhöhlen, sowie in den sandigen Gegenden außerhalb des Nilthales auf's beste; die Eingänge zu den Todtenwohnungen waren durch Deckel und Thüren verschlossen, und darüber erst Steine und Denkmale, dann ganze Gebäude errichtet, die sich im Laufe der Zeit für Könige bis zu den kolossalen Pyramiden erweiterten und erhöhten; überhaupt thaten und erfanden ja die Aegypter alles Mögliche, um die Todten vor Verwesung und deren Gräber vor allen Störungen und Verletzungen der Zeit und der Menschen zu sichern und die Macht des Todes hier zu hemmen [2]). Dieß Alles darf wohl als Beweis für den Glauben der Aegypter an die Unsterblichkeit angesehen werden?

Fassen wir die obigen Punkte einzeln ins Auge, so hat das **Mumisiren** oder **die Einbalsamirung** zunächst bei den Aegyptern eine besondere Bedeutung. Der Körper besteht nach dem Glauben der Aegypter aus zwei Theilen: dem unsterblichen, menschlichen Kern, welcher der göttlichen Um-

---

die Bedeutung der Obelisken und Pyramiden bei den alten Aegyptern. Krotoschin 1849 p. 14 bedeuten die Pyramiden dasselbe, wie das Pyramidion oben auf den Obelisken. Der Obelisk ist aber das Zeichen Amuns; Amun ist nach Manetho das Urwesen oder die höchste Gottheit und zugleich Eins mit dem All, als dessen erschöpfende Substanz die Aegypter nach dem einstimmigen Zeugnisse des Alterthums die Vierheit der Elemente erkannten. Daher die Symbolik des Obelisken: Die Spitze des Pyramidions geht auseinander in die vier Seiten (p. 12). cf. Gladisch „das Mysterium der ägyptischen Pyramiden und Obelisken" Halle 1846 sowie Religion und Philosophie p. 58. — Jedenfalls steht nach neueren Untersuchungen fest, daß die Pyramiden bei alledem Gräber der Könige waren. Auch Gladisch gibt es schließlich zu.

[1]) Man vergleiche Lepsius „ägyptische Urkunden": Tafel I. II.: Königsreihen bei Karnak von Abydos. Tafel VII. Thüre in die größte Pyramide von Sakkara; Mumiendeckel aus der dritten Pyramide von Gizeh. Tafel VIII. Gräberinschriften aus der Zeit des Königs Schafra. Tafel X. Sarkophag (in Florenz). Tafel XI. Grab in Karna (Turin). Taf. XXII. Grab des Königs Sethos I., auf einem altägyptischen Situationsplan von Biban el Moluk. — [2]) Heynig, Unsterblichkeit der Seele außer allen Zweifel gesetzt. 1813. p. 28.

wandlungen theilhaftig wird, und der sterblichen Mumie. Diese wird durch die Schutzgötter, besonders Horos[1]) beschützt und erhalten, um künftig eine neue Seele und einen neuen geläuterten Keim aufzunehmen und dazu diente die Einbalsamirung, den Körper bis dahin zu erhalten. Der unsterbliche Kern, Sahu wandert mit der Seele in den Wohnsitz der Götter, und geht, wenn alle Wandlungen vollbracht sind, in den Orion oder auch Sahu genannt, während die Seele zum Anblick der Sonne gelangt. Die Seele und der geläuterte Körperkern werden dann von Ammon und Ptah wieder zusammengefügt[2]).

Aus den dunklen Stellen, die sich in Rhind's Papyrus I. über die Einbalsamirung finden, heben wir nur einige aus, welche besonders das Fortleben der Seele im Körper auszudrücken scheinen; p. 8 heißt es: „Man begrub dich in Wachs und Stoffen, Anubis gab sich her als Einbalsamirer zu dir zu kommen, es verjüngt sich deine Seele in deinem Körper, vereinigt mit deinem Sarge lebst du von Neuem in deinem Grabe; du gehst und du kommst von Osiris in Frieden als Einer, der die Erde verlassen hat. Als deine Jahre verflossen waren, gingst du nach der (Todtenstadt) Tem; in ihr ziehst du den Athem ein; du bist aufgestellt in deiner Grabkammer und in ihr verjüngst du dich auf's Neue ꝛc. ꝛc. p. 10 lesen wir: „Es hat dich gereinigt Horos bei deiner Ankunft in der Tiefe von Toser, um anzubeten den großen Gott des Westens, es hat dich gereinigt Thot, du bist mit Gewändern bekleidet und deine Kleider sind eingesalzen. Kein Gott hat Macht über dich und keine schlechte Reinheit ist in deinen Gliedern[3]). Man reinigte dich mit dem Wasser, welches herkommt von Elephantine und mit der Milch von der Stadt Kim, es lebt deine Seele bei dem Herrn von Penisentaamen; vereinigt sind deine Glieder mit der Sonne und deine Vollkommenheit ist vor Amophris, aufgestellt ist dein Schemen beim Gott Schui (ein Name des Sonnengottes), du bist empfangen worden unter den Gepriesenen. Sie lassen deine Seele mit dem Orion kommen, welcher Osiris[4]) ist, und mit den Sternen, welche der Sotis folgen. Es ist dir bewilligt, den reinen Odem in der Unterwelt einzuathmen und daß deine Zunge sich in deinem Kopfe bewege, du lebst von Neuem in deiner Grabkammer bis in Ewigkeit ꝛc. ꝛc.[5]). — Besser verstehen wir vielleicht die Bedeutung der Einbalsamirung, wenn wir eine Stelle aus Porphyrius „de abstinentia“ IV. 10 herbeiziehen,

---

[1]) Der ägyptische Apollo, Sonnengott. cf. Döllinger Heidenthum p. 416. — [2]) Brugsch (Sai-an-Sinsin) stützt sich hier in seiner Darstellung viel auf die griechischen Autoren; doch kommen eben verschiedene Vorstellungen aus verschiedenen Zeiten nebeneinander vor. — [3]) Hier ist großes Gewicht auf das Einbalsamiren gelegt, doch bleibt Vieles unklar. — [4]) Eigentlich ist Osiris ein kosmogonischer Gott das aktive, zeugende plastische Prinzip, der Gegensatz der Isis; zugleich Helios oder Sohn desselben (bei Plutarch) cf. Döllinger l. c. 413. Stromgott cf. Sepp, Heidenthum I. 175. — [5]) cf. Morgenblatt zur bayerischen Zeitung 1866 Nr. 247.

welche sagt, daß bei der Todtenbestattung die Aegypter den Magen oder die Eingeweide der Leiche herausnehmen, denselben in einen Kasten legen, ihn dann gegen die Sonne erheben und sie anrufen, wobei einer der Leichenbesorger im Namen des Todten dieses Gebet spreche, welches Euphantes aus der ägyptischen Sprache übersetzt habe: „O du Sonne, unser Herr, und ihr anderen Götter alle, die ihr den Menschen das Leben gebet, nehmt mich auf und macht mich zum Mitbewohner der ewigen Götter! ... Ist aber in meinem Leben etwas gefehlt, so sei es durch diese (die Eingeweide) geschehen, wobei er auf den Kasten zeige, worin diese enthalten. Dieses sprechend, werfe er diese in den Fluß, während der übrige Körper als rein eingesalbt werde [1]).

Nach dem Glauben der Aegypter entsteigt täglich der Schatten dem Grabe und wandelt auf der Erde umher, sieht seine Angehörigen und freuet sich über die von Verwandten an seinem Grabe dargebrachten Opfergaben und entschwindet dann wieder zu seinem Körper im Grabe; natürlich aber nur die Gerechtfertigten; darum suchte man den Leichnam vor Vernichtung zu schützen.

Was ferner die **Trauergebräuche und Leichenbegängnisse** der Aegypter betrifft, so wurden, um den Verstorbenen in die Lage zu versetzen, eine Wegzehrung auf der Reise zu haben, den Göttern bei seiner Ankunft im Jenseits Geschenke darbringen und sich häuslich einrichten zu können, dem Todten Brode, Trauben, Getreide 2c. mit in's Grab gegeben. Amulette, Zaubergeräthe und sonstige heilige Gegenstände, die unter sein Haupt oder auf die Brust gelegt oder an seinem Halse befestigt wurden (cf. Rhind's Papyrus I. 14) sollten ihn vor den Gefahren und Nachstellungen der Dämonen auf seiner Reise zum Himmel schützen und ihm die Kräfte der Götter verleihen. So heißt es im Todtenbuch (c. 155) vom vergoldeten Dudu-Amulette aus dem Stamme der Sykomore: „Wenn es um den Hals des Verstorbenen gelegt werde, betritt er die Pforten des Hauses der Herrlichkeit, man lauscht seinen weisen Worten und er erhält eine Stätte bei den Gefährten des Osiris." Das Symbol Thata dem Verstorbenen um den Hals gelegt „macht ihn zum Gefährten des Osiris, öffnet ihm die Pforten zum Nutur-gar (Unterwelt), es wird ihm Waizen im Gefilde Anura gereicht, und sein Name wie der der Götter sein." Aehnliches rühmt man vom

---

[1]) Nach anderen Angaben wurden die Eingeweide nicht in den Fluß geworfen; daß aber bei der Oeffnung und Entfernung des Inneren der Leiche an eine solche Reinigung der Mumie gedacht worden, scheint aus den oben angeführten Stellen aus Rhind's Papyrus I. p. 10, sowie p. 4 zu erhellen. Letztere lautet: „Ich erhalte deine Glieder als Anubis in meiner Form als Kolchyt, deinen flüssigen Theilen öffne ich den Weg nach dem Meere, dein Rücken ist freudig, nachdem er einbalsamirt ward; das kleine Eingeweide nennt sich wohl beim Ausgang aus dem Ort der Reinigung. Du verlässest befriedigt die Schlachtbank, wo dir die acht Oeffnungen an deinen 36 Tagen gemacht wurden 2c. 2c."

Amulette: Der goldene Geyer und von der Halskette Wasach. Man legte auch dergleichen Amulette, wie z. B. das „die junge Kuh" genannte, ärmeren Leuten bloß auf Papier gezeichnet unter den Kopf, Reiche hatten es aus Gold am Halse. Dabei waren wohl auch kurze Stoßgebete, wie: „O Ammon der Ammone, der du im Himmel bist, neige dein Antlitz auf den Körper dieses deines Sohnes und beschütze ihn in Nutur-gar!" — Von größerem Nutzen waren aber dem Verstorbenen Formeln (cf. Chabas, Papyrus magique Harrés p. 160) und Gebete, wenn sie auch nur auf seinen Sarg aufgeschrieben wurden. So heißt es vom I. Capitel des Todtenbuches: „Wer dieses Kapitel weiß oder wenn dasselbe auf den Sarg Jemandens geschrieben worden, der wird aus demselben auferstehen, an jedem beliebigen Tage wieder zurückkehren in seine Behausung, ohne zurückgewiesen zu werden ꝛc." Schon auf dem Mumiendeckel des Königs Mykerinos aus der vierten Dynastie heißt es: „Seliger König Menqueura, ewiglebender Sohn des Himmels, geboren von der Nut (Himmelskönigin), gezeugt von Seb, der dich liebt; möge die Göttin Nut sich ausbreiten über dich in ihrem Namen: „Geheimniß des Himmels" und dich im Nutur-gar machen zum Sieger über deine Feinde, König Menqueura, ewig lebender [1])."

Mit der Zeit vermehrten die Priester diese Gebete, Amulette und Anweisungen für die Seelen und eine Sammlung solcher Gebete und Formeln ist eben das „Todtenbuch" der Aegypter. Die Aufschrift lautet: „Anfang der Capitel vom Erscheinen am Tage d. h. von der Auferstehung der Todten im Nutur-gar." Der Verstorbene ist darin selbst die handelnde Person und es betrifft seine Begebnisse auf der langen Wanderung nach dem irdischen Tode; es ist eine Vereinigung verschiedener Leichenbücher. Weil es in diesem Umfang zu kostspielig für's Volk war, machte man einen Auszug „Buch von der Wiederbelebung" (Sai-an-Sinein)[2]). Die Priester verwahrten diese Bücher sorgfältig vor den Menschen und verabfolgten es nur für die Todten. So heißt es am Schlusse des Todtenbuches c. 162: „Das ist das große Buch der Geheimnisse, daß es keines Menschen Auge sieht, das wäre eine große Sünde, und wer es gelesen hat, der verstecke sich, denn dem Verfasser dieses Buches hat die Königin des Amenti (der Unterwelt) es geoffenbaret." C. 135 heißt es: „Wer dieses Buch weiß, der wird ein erleuchteter Geist sein im Nutur-gar, dort nicht ein zweites Mal sterben, sondern er wird bei Osiris leben; wer es auf Erden weiß, wird sein wie der Gott Thot, angebetet von den Lebenden und nicht erliegen in der Stunde des Sutun (Beinamen des Todengottes Seb?), das Feuer der Göttin Bast (von Bubastis) läßt ihn zu einem hohen Glücke im Alter gelangen [3])."

---

[1]) Dasselbe Gebet findet sich mit geringen Veränderungen auf vielen anderen Sarkophagen, z. B. einer weiblichen Mumie in Innsbruck, und einem Sarkophagdeckel einer Königin-Mutter in Wien. — [2]) Aus zwei hierat. Papyrus hat den Text mit Uebersetzung herausgegeben 1851 Brugsch. — [3]) cf. Rhind's Pap. I. p. 14 im Morgenblatt Nr. 245.

Zum Seelenheile der Abgeschiedenen wurden auch auf ihrem Grabe und auch in Tempeln und an anderen besuchten Orten Stelen zu Ehren eines der Todtengötter aufgestellt und die Vorübergehenden eindringlich gebeten, zum Heile eines Verstorbenen Gebete zu sprechen und Gelübde zu thun. So heißt es auf dem Denkmale des Basilikogrammaten Tand im Louvre bei Deveria: „Ich ermahne euch von der Unterwelt aus, preiset den Fürsten der Zeit, den Herrn der Götter, und die ihr euch eines noch blühenden Lebens erfreut, sprecht die königliche Sühnung vor Ammon, dem Fürsten der Götter für den verstorbenen Basilikogrammaten Tand." — Die Inschrift über einer Statue des Basilikogrammaten Aba im brittischen Museum bei Sharpe lautet: „O ihr Lebenden, ihr Ersten der Erde, Schreiber, Priester, Garhubs (Leichenpriester), Propheten und alle ihr Menschen, die ihr vorbeigeht vor dieser Statue, wenn ihr liebet und verehret die Götter eurer Stadt, so sprechet die königliche Sühnung zu Osiris, dem Herrscher im Amenti, dem großen Gotte, dem Herrn von Abydos und zu Aphuru, dem Herrn von Tasar (der Unterwelt) für die Person des königlichen Schreibers Aba, des Seligen." Aehnliches auf einer Stele im Museum zu Wien.

Daß nach dem Glauben der Aegypter Gebete und Opfer den Verstorbenen nützen, ergibt sich aus dem Todtenbuch c. 18. „Wer dieses Kapitel gesprochen hat, heißt es da, wird als ein Gereinigter am Tage nach seiner Beerdigung erscheinen und alle Gestalten, welche er will, annehmen. Auch wenn dieses Kapitel über ihn gesprochen worden ist (von einem Lebenden), wird er wandeln auf der Erde, hindurchgehen können durch jede Flamme; nichts Böses widerfährt ihm im Kleide der Wahrheit." Die Anverwandten, namentlich die Söhne, hatten daher die Verpflichtung, für die hingeschiedenen Angehörigen zu beten und durch Opfer die Götter für dieselben zu gewinnen. Es waren eigene Seelentage im Jahre, „die des guten Festes vom Berge" genannt, weil in der lybischen Bergkette die Verstorbenen beigesetzt wurden; in Inschriften bei Sharpe heißen sie auch „die Feste der Ewigkeit" oder „der Unterwelt". Im Grabe des Nahar bei Brugsch (monumens) werden als solche **Todtenfeste**, wo Opfer dargebracht wurden, genannt: „Der erste Tag des Civiljahres, der Anfang des Sonnenjahres, der des großen und des kleinen Jahres, der Tag des Jahresschlusses, die große Panegyrie, das Fest der großen und der kleinen Hitze, die fünf Epagomenen, die Schatifeste, die 12 Mond- und Halbmondfeste und alle schönen Feste auf Erden." — Da wurden den Göttern der Unterwelt Opferspenden dargebracht, vornehmlich dem Osiris, dem Herrscher der Unterwelt, dem großen Gotte, dem Herrn von Abydos, dem Ptah in der Südmauer, der Hathur, dem Anubis und Aphuru (einem Todtengotte); in Oberägypten auch dem Ammon Ra als Herrscher des Todenreichs, für die Person des verstobenen N. N. cf. Rhind's Papyrus I. p. 16. Die Todtenopfer bestanden nach der Inschrift bei Sharpe in Stieren, Gänsen, göttlichem

Räucherharze, Weihwasser, Bier, heiligen Broden, Kuchen, Kyphi und in allen guten, lieblichen Gaben, von welchen die Götter zu genießen pflegen.

Die Seele (Ba) scheint der Aegypter sich als Lebenswärme (Bas) gedacht zu haben, die Vernichtung wie alles Böse und Schädliche für ein Werk böser Dämonen. Der Mensch erliegt dem Tode, weil das Gift der bösen Dämonen in seinen Körper eingedrungen ist; wessen Seele aber makellos blieb, dem erwecken die Götter auch den Körper wieder zum neuen Leben, entfernen alles Schädliche und Unreine aus ihm, so daß nichts Böses mehr Macht hat über ihn. Dieser Akt der Wiederbelebung heißt bald ein Werk des Gottes Ammon oder Ra, bald bewirken mehrere Götter es gemeinsam. So heißt es im Buche Sai-an-Sinsei: „Es naht sich dir Ammon mit dem Hauche des Lebens und bewirkt, daß du in deinem Grabe aufathmest und hervorgehst auf die Erde alle Tage. Es strahlt der Gott Ra über deinem Grabgemache, wie über dem des Osiris, auf daß du aufathmest und lebest durch seine Strahlen. Der Gott Ra belebt deine Seele, die Seele des Todtengottes Chu vereinigt sich mit deiner Nase und den Geruchswerkzeugen, damit deine Seele athme. Nichts Schädliches und Verderbliches ist an dir, du bist wie Ra in alle Ewigkeit." Anderswo nehmen mehrere Götter an der Wiederbelebung Antheil. Da heißt es: „Es lebt deine Seele durch Ammon; es verjüngt sich dein Körper durch Osiris, Ammon ist bei dir und gibt dir den Athem, Ptah bildet deine Glieder, damit du mit Ra den Sonnenberg betretest, Hurschad bildet deine Seele, Hurma (auch eine Todesgöttin wie Hurschad) schirmt deinen Körper; auch Isis, Nephthys und Anubis[1]) sind im Todtenbuche bei der Belebung des Verstorbenen thätig, so auch die vier Todtengenien im Auftrage der großen Götter. So sagt Amsath zum Osiris: Ich bin gekommen, dich zu beschützen, ich erwecke dein Herz und stärke dich auf ausdrücklichen Befehl von Ptah. Huphi sagt bei Sharpe ähnlich: „Ich vereinige deine Glieder und deine Gelenke, dein Antlitz und deinen Rumpf, ich verleihe deinem Körper Wachsthum." Daumutef sagt: „Ich vereinige die Geister des Ra mit deinem Körper und kräftige deine Glieder, damit du auf deinen Beinen wandelst;" und Gabahsanuf: „Ich bringe dir ein Herz, es an seine Stelle in deinem Leibe zu legen." Es wird ihm kein neuer Körper verliehen, son-

---

[1]) Isis, die den Osiris suchende, nach dem männlichen befruchtenden Prinzip sich sehnende und in seiner Abwesenheit trauernde weibliche Naturkraft, auch Mondgöttin ꝛc. cf. Döllinger Heidenthum 414.

Nephthys (Nebti) verwandt mit der „hilfreichen Schwester Anuke", ähnlich der griechischen Aphrodite, stand vorzugsweise mit dem Todtenreich Amentbe in Verbindung; sie war die dunkle Göttin, zu der Osiris aus der lichten Oberwelt hinabstieg und sie steht in den beiden Göttertriaden der Unterwelt: Osiris, Isis und Nephthys und: Isis Nephthys Harpokrates (ibid.). Anubis mit dem Hundegesicht. Der Hund Gefährte der Isis und Hüter der Mondkuh Io, der die Sternheerde bewacht. Sepp, Heidenthum I. 364.

dern nur eine neue Seele dem alten eingehaucht. Im Todtenbuche c. 89 wird dieß bildlich dargestellt: Die Leiche liegt auf einem Ruhebette ausgestreckt, die Seele in Gestalt eines Vogels mit menschlichem Antlitze und dem Symbole des Lebens senkt sich aus den Lüften nieder auf den Körper: „es erblickt die Seele (heißt es da) ihren Körper und vereinigt sich zu ihrem Schabu (Bezeichnung der selig Verstorbenen). Nichts verletzt und zerstört ihren Leib in Ewigkeit." Die Nachschrift zum Capitel sagt: „Wer dieses Capitel weiß, dessen Körper schadet nichts, dessen Seele wird nicht getrennt von seinem Körper im Kleide der Wahrheit in unendlicher Abwechslung." (Morgenblatt Nr. 246).

Die Griechen erzählen von einem **Seelengerichte**, und dieses wird in den Leichenpapyrus vielfach bildlich dargestellt. Der Ort des Gerichtes heißt „der Saal der zweifachen Wahrheit", d. h. wo das Gute und Böse offenbar wird. Die Gerichtsstätte zeigt das Innere einer großen Halle. Dem Eingange gegenüber sitzt auf einem Throne Osiris, der Herrscher der Unterwelt, auf dem Haupte die Federkrone, an einer Kette um den Hals das Täfelchen des Oberrichters, in den Händen Krummstab und Geißel. Er ist umgeben von den 42 Gerichtsbeisitzern. Im Todtenbuche heißen sie die 42 Götter, welche mit Osiris im Saale der doppelten Wahrheit versammelt sind, welche leben vom Strafen der Bösen und deren Blut genießen, an diesem Tage der Rechenschaft der Worte vor dem seligen Unnufar (Onophris. der Gutthätige, ein Beiname des Osiris)." Osiris gegenüber tritt zur Pforte des Gerichtssaales der Verstorbene ein, hält die Linke vor seine Augen, die Rechte ruht auf seiner Brust und er spricht zu Osiris: „Anbetung deinem Antlitz, du Herrscher in Amenti, Unnufar, Herr von Abydos, lasse mich durch die Wege der Finsterniß hindurchgelangen und mich vereinigen mit deinen Dienern, welche wohnen im Hause der Herrlichkeit. Ich trete ein und erscheine im Lande Rasat, im großen Saale der doppelten Wahrheit, möge ich die Wohnung der Herrlichkeit erreichen." An der Schwelle des Gerichtssaales empfängt den Verstorbenen „die Göttin der Wahrheit (Mat), die Herrscherin von Amenti, welche bewirkt, daß sein Name in seinem Hause sei und der selige N. N. sich vereinige mit seinem ewigen Ursprunge". In der Mitte des Saales ist eine große Waage aufgestellt, in eine der beiden Wagschalen legt der Verstorbene sein Herz, in die andere Wagschale der schakalköpfige Anubis eine kleine Statue der Göttin der Gerechtigkeit; der sperberköpfige Gott Horus beobachtet das Loth der Wage, während der ibisköpfige Thot[1]), der Herr der göttlichen Worte, das Resultat der Wägung auf seiner Schreibtafel verzeichnet. Wurde die Seele auf der Wage zu leicht befunden, so war sie unwürdig, zu den ewigen Freuden des

[1]) Aehnlich dem griechischen Hermes, dem göttlichen Urheber der menschlichen Gesellschaft und Civilisation, „der Schreiber der Wahrheit" — Gott der Weisheit und Urheber der Bücher, worin die heiligen Ueberlieferungen." Döllinger p. 417.

Elysiums einzugehen; sie mußte wiederholt sterben und der Tag des Gerichts wiederholte sich [1]).

Nach der Lehre der Priester gab es auch Unverbesserliche, ewig Verdammte. Im Todtenbuch heißen sie „die zweifach Todten, die Gottlosen, die Spötter, die Verächter der Götter (Typhon), die Höllischen, die Abgefallenen, die Verstockten, die Verkehrten, die Rebellen, die Brut der Entarteten ꝛc." Einer Läuterung nicht mehr fähig, scheint ihnen die Seelenwanderung verwehrt gewesen zu sein, dem ewigen Tode an Leib und Seele verfallen, wurden sie zum Fraße der bösen Dämonen der Unterwelt; sie heißen die Genossen des Set (Typhon). Von einem Dämon heißt es im Todtenbuch: „Seine Seele ist ein Feuer, zu verzehren die Körper der zweifach Todten." An einer andern Stelle spricht der Dämon Munch, „Du Dämon Hag (Ueberwältiger), du Dämon Thatmaaway (Zerreißer der Eingeweide), nicht erliege ich euch, nicht bringt euer Gift in meine Glieder ein — denn ich bin der Erste aus dem himmlischen Abyssos und meine Eigenschaften sind Eigenschaften der Götter." An einer andern Stelle wird die Schlange Sati, die 300 Ellen lang und 30 Ellen dick ist und sich von den geschlachteten zweifach Todten sättigt und nährt, erwähnt.

Nach ihrem Tode ließen die Priester diese Verdammten noch ausgesuchte Qualen und Martern ausstehen. Während die Seligen in den 75 Regionen in ebenso vielen schönen Verwandlungen alle erdenklichen Freuden genießen, leiden die gottlosen Seelen, „die den Sonnengott nimmer schauen, wenn er die Strahlen seiner Scheibe leuchten läßt," in den 75 Regionen der finsteren Hölle die qualvollsten Martern, welche die Phantasie der Priester nur erfinden konnte. Sie werden nach dem Todtenbuche hier in glühenden Kesseln gesotten, beim gräßlichsten Durste in kaltes Wasser geworfen, aber wenn sie es trinken wollen, verwandelt es sich in ein flammendes Feuer; wollen sie eine Speise zu sich nehmen, so verschwindet sie in Schatten; rothe Dämonen binden sie an Pfähle, zerfleischen sie mit Schwertern; mit den Füßen nach oben aufgehängt, wird ihnen das Herz aus dem Leibe gerissen ꝛc. Eine bildliche Darstellung davon findet sich nach Champollion im Grabe Ramses VI., in Liban-el-Moluk (cf. lettres p. 233).

---

[1]) In einer Abbildung bei Wilkinson treiben zwei Genien in Affengestalt die Seele, die jetzt die Gestalt einer Sau angenommen hat, fort und sie muß nun die verschiedenen Wanderungen wieder durchmachen, bis sie gerecht befunden wird (Morgenblatt Nr. 241). Die Götter und seligen Geister können (freiwillig) alle beliebigen Gestalten und Verwandlungen annehmen. So heißt es im Buche Sai-an-Sin: „Ein Gott ist deine Seele im Himmel, alle Verwandlungen annehmend, welche du willst;" und im Todtenbuch sagt der Verstorbene: „Ich nehme alle Verwandlungen an, indem ich mein Herz hinlege, wohin es mir gefällt und welche mein Genius liebt." cf. Rhind's Papyrus I. p. 18—19. So nehmen auch die Götter sichtbare Gestalten an, wenn sie sich den Menschen mittheilen wollen, doch werden sie nur reine Thiere gewählt haben, während die unreinen Thiere für Wohnungen der Lasterhaften galten.

Gar verschieden davon ist das Loos der Guten, „die Gnade gefunden haben vor dem Anlitze des großen Gottes.“ Auf zahlreichen Sarkophagen und Todtenpapyrus sieht man eine bildliche Darstellung, wie ihrer Frömmigkeit auf Erden wegen Horus, Thoth, Anubis und Aphuru (ein Todtengott) und die Göttin Isis und Nephthys (die Gemahlin des Set) am Todtenbette des Dahingeschiedenen erscheinen, jene Seele in Empfang zu nehmen. Die vier Todtengenien Amsath, Huphy, Daumutuf und Gabahsanuf bleiben zum Schutze bei dem entseelten Leichnam zurück. Ueber jedes einzelne Glied desselben ist ein besonderer Gott als Wächter und Beschützer gesetzt; Nu (die Himmelsgöttin) wacht über seine Haare, Ra (der Sonnengott) über sein Anlitz, die Göttin Hathür (der Unterwelt) über die Augen, der Todtengott Aphuru über die Ohren, Chun-Sachum über die Nase, Anubis über die Lippen, die (Skorpion-) Göttin Sarq über die Zähne, die Isis über den Hals, der Widdergott Mendes über die Arme, die Neit von Sais über die Ellenbogen, der Gott von Garu (der Kataraktenstadt) über die Gelenke, Thoth über den Bauch, die Pacht (Ptah's Gemahlin) über den Rücken, der Gott Ptah (von Memphis) über die Füße ꝛc. „Damit nicht beschädigt und verletzt werde sein Körper auf dieser Erde ewiglich. Sie kommen, um von ihm abzuhalten das Gift des Skorpions, abzuwehren alle schädlichen Einflüsse, sie reinigen seinen Körper von allem Mackel, richten ein seine Beine, kräftigen seine Gelenke und bereiten den Körper vor zur Wiedergeburt.“

Unter Führung jener Seelengeleiter tritt nun die Seele mit Selbstvertrauen und Ruhe in den Saal der doppelten Wahrheit, denn kein Mackel ist an ihr; sie wurde ja gereinigt und vergöttlicht im Hause des Seb (auf Erden) und ist gerechtfertigt für alle Ewigkeit. Kein Zeuge steht gegen sie auf und mit Wahrheit kann sie bekennen vor dem Herrn der Wahrheit: „Ich habe vor den Menschen nicht Lug und Trug begangen, ich habe meine Untergebenen nicht mißhandelt, habe vor Gericht nicht gelogen, wissentlich keine Falschheit begangen, keine Bosheit verübt, keinen Menschen um seinen Taglohn betrogen. Ich gab Jedem nach seiner Leistung; wer bittend meiner Barke sich näherte, den setzte ich über den Fluß; wer meinem Tische sich nahte, dem reichte ich Nahrung. Keiner zitterte vor mir; ich strafte nicht gerne, that Niemanden ein Leid an, noch stürzte ich Jemanden in's Verderben, ich that Nichts, was die Götter verabscheuen, ließ meinen Sclaven durch seine Aufseher nicht mißhandeln, ließ ihn nicht hungern. Ich habe keinen Mord begangen, noch arglistig Befehl dazu gegeben, auch keinen Betrug, habe nicht die Opfergaben in den Tempeln der Städte vertauscht, noch meine Opfergaben für die Götter zu klein gemacht. Ich stahl nie Fragmente, noch ganze Todten-Papyrus, ich war Priester in der göttlichen Stadt, ich vermehrte nicht und änderte nicht die Gebete. Ich vergrößerte nicht das Gewicht der Wage, noch änderte ich deren Loth. Ich entzog nicht die Milch dem Säugling, verjagte nicht die Thiere von ihren Weideplätzen, fing nicht in Netzen die heiligen Gänse, noch die Rumfische.

Ich wehrte nicht dem Wasser zu seiner Zeit, löschte auch nicht das Feuer aus zu seiner Stunde, nahm die für die Götter auserlesenen Gaben nicht weg, sperrte die Rinder nicht ein, die zum göttlichen Besitzstande gehörten. Ich trat dem Gotte nicht in den Weg, wenn er ausging, ich werde also vierfach gereinigt. Meine Reinheit ist die des großen Phönix in der Stadt Sutun-chanan, weil ich der Geist des Herrn der Lüfte bin, der alle Menschen belebt an diesem Tage der Rechenschaft in Heliopolis, am letzten Tage des Monats vor dem Herrn der Erde, ich werde das volle Sonnenauge in Heliopolis schauen; nichts Böses wird mir in diesem Lande der Wahrheit widerfahren, weil ich die Namen der Götter, die mit dir sind, im Saale der zweifachen Wahrheit kenne und so rette mich doch vor denselben (den Todtenrichtern) [1]!"

Im folgenden Abschnitt wendet sich die Seele dann an jeden Einzelnen der 42 Todtenrichter und rechtfertigt sich vor denselben wegen eines speziellen Vergehens, über welches derselbe zu richten hatte, z. B. O du Richter Wasach-par-mo-An, ich habe nicht betrogen! O du Ptah-ra-par-mo-Gar, ich habe nicht geraubt. Dann rühmt die Seele die guten Handlungen, die sie im Erdenleben vollführt hat: „Ich gab, spricht sie, Brod dem Hungrigen, Trank dem Durstigen, Kleidung dem Nackten, Herberge dem Obdachlosen. Ich brachte Opfer den Göttern und Spenden den Abgeschiedenen dar ꝛc. (cf. Rhind's Papyrus I. p. 2. 7. 12—13). Sie bewirkt dadurch, daß sie nicht verurtheilt wird vor dem Herrn der Manen, denn rein ist ihr Mund, weiß sind ihre Hände, und man spricht zu ihr: Komme in Frieden zu seiner (des Osiris) Anschauung, weil du auf seine Worte gehört hast;" „befähigt ist sie nun, heranzutreten vor das Anlitz des Gottes, weil ihr Lebenswandel fromm befunden wurde auf Erden und sie Sorge hatte vor dem Herrn der Götter." — Aber die Vermeidung böser Werke und die Erfüllung guter Handlungen genügte noch nicht; der Geist mußte auch im Besitze der Religionskenntnisse und Heilswahrheiten sein; er mußte die Zahl und Namen der Götter wissen und die Tugenden jedes Einzelnen kennen und sich dieselben auch angeeignet haben, er mußte „wie Einer von ihnen sein." Wenn die Seele an die himmlische Wohnung kommt und um Einlaß bittet, sprechen zu ihr der Reihe nach die göttlichen Pförtner: „Ich lasse dich nicht eintreten durch die Pforte — (ein anderer) durch den rechten Thürflügel, — ein dritter: durch den linken Thürflügel! — dieser Sphärenwohnung [2]), wenn du mir nicht meinen Namen ansagst." Hat er das

---

[1]) Todtenbuch C. 125, 3—13. — [2]) Die alten Aegypter dachten sich die Erde als feststehend und unbewegt und nahmen zwei Hemisphären an, eine obere über uns und eine unter uns; die innere Decke ist der Himmel, die äußere enthält die Wohnungen der Unsterblichen und die Sitze der Seligen am Ende der Seelenwanderung: der innere Theil der Welt begreift Alles, was der Veränderung noch unterworfen ist; die Sonne wohnt über dem Himmel und schifft auf ihrer Barke im himmlischen Ocean Tag und Nacht von unten nach oben aufsteigend, von Götterdienern gefahren, in den ver-

gethan, so gilt er für gereinigt, „ihm wird das Kleid der Schönheit angelegt, seine Sandalen strahlen vom Lichtglanze, sein Haupt wird mit duftendem Ana gesalbt, es werden ihm göttliche Brode, Bier, Rind- und Gänsefleisch dargereicht, göttliches Räucherharz ihm angezündet und Blumen jeglicher Art ihm dargeboten; nimmer weiset man ihn zurück von irgend welcher Pforte zum Amenti, sondern er wandelt in Gesellschaft der göttlichen Könige von Ober- und Unterägypten, er ist ein Gefährte des Osiris im Kleide der Wahrheit mit unendlicher Abwechslung."

Wie Aegypten in eine Anzahl Gaue zerfiel, die ihre eigenen Einrichtungen, Sitten und Gebräuche hatten, jeder unter einem von Pharao eingesetzten Gaugrafen, so dachte man (nach Reinisch) auch das Reich des Himmels aus vielen Landschaften bestehend, jede unter einem eigenen Gott, unter dem obersten Sonnengott (Ra). Um nun in allen Sphärenwohnungen aus- und eingehen zu können, mußte man genau vorgeschriebene Sprüche, Formeln und Gebete an den Gott, zu dem man gelangen wollte, kennen. Im Besitze derselben „kann die Seele z. B. die Gestalt des Ptah annehmen, die Opferbrode und die heiligen Getränke genießen, die diesem Gotte dargebracht werden; sie erhebt sich in die Lüfte in Gestalt des Horussperbers, sie nimmt den Körper der Samun-Gans an; sie verwandelt sich in den heiligen Phönix und in den Schanti-Reiher" u. s. w. Aehnliches in Rhind's Papyrus I. p. 3. — Zu dem Ende mußten sie in bestimmte Geheimlehren eingeweiht sein und gewisse Capitel des Todtenbuches kennen (cf. Reinisch und Chalas). So heißt es: „Wer dieses Capitel (84) weiß, der wird sein erleuchteter Geist in Nutur-gar. Nichts Böses kann ihm widerfahren." — „Wer dieses Capitel weiß (104), der wird in der Gesellschaft der großen Götter sitzen." — „Wer dieses Capitel (156) weiß, wird ein Gefährte sein des seligen Osiris-Unufar (des Gutthätigen). Geöffnet sind ihm die Pforten zu Nutur-gar und es wird ihm dort Waizen und Gerste im Gefilde Anura (Elysium) gegeben und sein Name wie der der Götter sein, die daselbst bei Horos leben ꝛc." (cf. Morgenblatt Nr. 243—244).

Die Ankunft des Verstorbenen im Elysium ist im Todtenbuche c. 110 bildlich dargestellt. Es ist ein weites, liebliches Thal, durchschnitten von einem mächtigen Strome, dem Wasser der Ruhe, in welchem sich viele schöne Inseln befinden, das aber ungefährdet zu befahren ist, denn obwohl tausend Schritte seine Breite und unendlich seine Länge ist, gibt es

---

schiedenen Stationen mit verschiedenen Namen benannt. Die aufgehende Sonne ist eigentlich Ra, in Mitte des Himmels stehend, heißt sie Schapar (Schöpfer) und hört die Gebete der Menschen; die untergehende Sonne ist Atum; in der unteren Region, wo die Sonne Nachts ihren Lauf vollendet, wird Rah dem Osiris assimilirt. Hieher geht der Mensch nach dem Tode mit der Sonne hinab und steigt dann gerechtfertigt mit der Sonne wieder empor. So heißt es in Rhind's Papyrus I. 14: „Du gehst auf des Morgens auf der Sektau-Barke und gehst unter in der Matau-Barke Abends (der Sonne im Osten und Westen)." cf. Brugsch (zum Sai-an-Sinsin); eine von den Quellen abweichende Darstellung.

in ihm keinen Fisch und keine Nahrung, daher aber auch kein Gewürm darin. In diese Stadt tritt er ein, begleitet von Thot, der in seiner Hand den Papyrus seiner Rechtfertigung trägt, bringt sofort ein Opfer den dreimal drei großen Göttern dar, besteigt dann die Barke, zu fahren auf dem Wasser des Friedens, fährt vorbei vor großen Städten und Inseln und gelangt endlich an seinen Wohnort, wo er ein zweites Opfer den Göttern der beiden Sonnenberge und dem Friedensgotte, dem Herrn des Himmels, darbringt, die im Frieden leben im Gefilde des Lebenden. Hier bestellt er nun seine himmlischen Felder, pflügt, säet und erntet. Das Getreide wird ihm sieben Ellen hoch, die Aehren haben drei, die Halme vier Ellen Länge. Vom Ertrag der Ernte bringt er dem Hapi (Nilgott), dem Vater der Götter, der den Feldern die Fruchtbarkeit verleiht, ein Dankopfer für den reichen Erntesegen dar. Das Leben der Seligen dachte man sich also wie das auf Erden, nur idealisirt, die Bewohner nicht körperlos [1]).

Nach Brugsch (der hier abweicht) gehen die Frommen nach dem Todtengerichte in die Orte der Seligkeit ein, wo sie eine bestimmte Zeit bei Osiris weilen, ehe sie zum höchsten Lebensprinzip zurückkehren. Dies sind die Felder Sebs (Saturn), wo die Menschen eine bestimmte Zeit die Seelenwandelungen vollziehen müssen. Nachdem die Seele eine bestimmte Zeit an den Straförtern oder im Elysium geweilt und sich aller Fehler und alles Uebels entledigt hat, fliegt sie in der Gestalt des Vogels Nisi (den man über der Leiche sieht) zu Gott auf. Der Aufgang ist durch die Gestirne bis zur Sonne und die verschiedenen Himmelsgebiete. Sie lebt erst in der Mondscheibe und dann bei der Sonne. Die Seligkeit besteht im Anschauen der Sonne und der Götter, dauert nach ihm aber nicht ewig, sondern nur eine große Zeitperiode, und nach der Zeit kehrt die Seele in den neuen Körper zurück.

Endlich müssen wir die berühmte **Seelenwandrungslehre** der Aegypter einiger Betrachtung unterziehen. Wenn Herodot sagt, die Aegypter seien der Meinung, daß die menschliche Seele unsterblich sei, indem dieselbe, wenn der Körper verwese, immer in ein anderes zum Leben kommendes Geschöpf einziehe; sei sie nun jedesmal in allen Land-, Meer- und Himmelsthieren herumgewandert, so gehe sie wieder in einen zum Leben kommenden Menschenleib ein und diese Wanderung mache sie in 3000 Jahren: so ist diese Seelenwandrungslehre, wie Reinisch bemerkt, mit der Unsterblichkeitslehre der Aegypter wenigstens nach ihren Schriften nicht gleichbedeutend. Der Priesterlehre, wie sie in den Todtenpapyrus dargestellt erscheint, entspreche mehr das Fragment einer älteren hermetischen Schrift des Stobäus, worin gelehrt wird, daß von einer Seele des Alls alle Seelen, die in der ganzen Welt gleichsam vertheilt sind, stammen. Diese Seelen erfahren nun viele Wand-

[1]) cf. Champollion lettres p. 231. Abweichend p. 158. Auch die Götter dachte man sich ja menschlich; der Mensch kann sich in Gott verwandeln, wie wir angeführt haben.

lungen, theils einen glücklicheren, theils einen traurigeren Zustand. Die kriechenden Geschöpfe verwandeln sich in Wasserthiere, aus diesen werden Landthiere, aus solchen Vögel; aus Geschöpfen, die oben in der Luft leben, werden sie zu Menschen und empfangen so den Anfang der Unsterblichkeit, indem sie später zu Dämonen werden und in den Chor der Götter gelangen." Die Seelenwandrung ist also nur der Weg zur Unsterblichkeit, Mittel zum Zweck! Das Ziel ist die Vereinigung mit ihrem verklärten Leibe, indem sie ein ewiges glückseliges Dasein genießt, befreit von allen Leiden und Widerwärtigkeiten der irdischen Wesen. Diese Lehre, sagt der Verfasser im Morgenblatt (Nr. 241) ist streng pantheistisch: Vom Urwesen geht das All aus, entwickelt aus sich eine Summe niederer und höherer Wesen, in denen die Natur sich immer mehr veredelt und vergeistigt, bis sie im Menschen zum Selbstbewußtsein gelangend und zuletzt im „Kleide der Wahrheit" sich wieder mit dem Urwesen vereinigt. So sagt der Verstorbene im Todtenbuche häufig: „Nicht sterbe ich ein zweites Mal in Nutur-gar." — „Seine Seele wird leben in Ewigkeit und nicht sterben ein zweites Mal." — „Ich lebe wieder auf nach dem Tode gleich der täglichen Sonne." — „Nicht stirbt der selige N. N. unter den Hieben des Sutun (Set) — nicht bemächtigt sich meiner der Sachur-ru-rum; nicht schleichen sich hinter meinen Rücken die beiden Chayti, sondern ich lebe nunmehr im Frieden." Man glaubte nämlich an gewisse Dämonen, welche die Seelen der Abgeschiedenen quälen, selbst tödten konnten und bat die Götter, ihn vor diesen zu schützen. So heißt es ebenda: „Ra (der Sonnengott) schützt in eigner Person den seligen N. N. vor dem Dämon, der ihre Seelen zerreißt, ihre Herzen verzehrt und ihre Eingeweide frißt." — „Ich falle nicht auf den Block der Hinrichtung, sitze nicht in ihrem Körper, betrete nicht ihr Blutgerüst; nicht werden an mir die Strafen der Gottverächter vollzogen." Diese Unsterblichkeit ist also nur der Antheil der Frommen und Gerechten. „Da ich fromm erfunden wurde auf Erden und Sorge hatte um den Herrn der Götter, habe ich das Land der Wahrheit und Rechtfertigung erreicht; ist erstehe als ein lebender Gott und strahle im Chore der Götter, die im Himmel wohnen, denn ich bin Einer aus Eurem Stamme." (cf. Morgenblatt Nr. 241.)

Wenn wir schließlich die spekulative Seite der ägyptischen Unsterblichkeitslehre berücksichtigen wollen, so ist vor Allem Bunsen's Werk: „Aegyptens Stelle in der Weltgeschichte [1])" zu erwähnen. Bunsen, dessen große Verdienste um die Aegyptiologie anerkannt sind und der sich durch seine Kenntniß der Hieroglyphenschrift vor seinen Vorgängern in diesem Fache (besonders Creutzer und Schelling) auszeichnet, obgleich er deren Forschungen ausdrücklich anerkennt (cf. V. i. p. 214), weist den Zusammenhang der Unsterblichkeitslehre mit dem Osirisdienst nach und zeigt,

[1]) Buch V. 1—3. Gotha 1856.

wie auch bei den Aegyptern die Unsterblichkeitsidee pantheistisch gefaßt ist.

Er bemerkt: Das psychische Element oder der Osirisdienst ist der eigentliche geistige Mittelpunkt der Anbetung oder des Gottesbewußtseins der Aegypter. Osiris selbst, der oberägyptische Gott [1]), der Herr, ist der Mittelpunkt in der geschichtlichen Zeit. An ihn knüpft sich alles Tiefste im Gottesbewußtsein des Volkes: Die Unsterblichkeitslehre in Verbindung mit der Seelenwandrung. In diesem Kreise ist also ursprünglich vorwaltend das innere Verhältniß des Menschengeistes zu Gott. Der vollendete Mensch wird Osiris oder Osirianer d. h. vergottet, nachdem er durch das Gericht der Unterwelt gegangen (p. 205).

Wir finden, sagt ferner unser Forscher, daß alle großen Götterreihen mit dem Osiriskreis endigten. Dieser aber beweist sich und bewährt sich als das mit dem Psychischen zum vollen Bewußtsein gelangte kosmogonisch-psychische Element. Osiris ist kein vergötterter Mensch, kein Heros, nichts liegt den Aegyptern ferner als Heroendienst; das scheinbar Geschichtliche im Mythus des Osiris ist vielmehr unverhüllt symbolisch; aber er ist der Gott der Menschenseele, nicht bloß der Natur (p. 211). Osiris ist der menschliche Gott, der Gottmensch [2]).

Nach dem höchsten System sind die andern Götter nur Persönlichung von Kräften in dem Stoffe oder von Stoffen, in welchen die Kräfte sich offenbaren. Osiris ist der Mensch, d. h. der Gott, dessen man sich in der Zeitlichkeit bewußt wird, die als Theil der Menschheit und für die Menschheit lebende Persönlichkeit. ... Die ganze Religion der übrigen Kreise [3]) ist im Osiris, aber dieser ist nicht in ihnen.

Die Menschenseele wird sich ihrer selbst erst recht bewußt durch Gewissen und Vernunft, durch Willen, That und Geschick. Hier liegt die Sphäre des Guten und Wahren. Osiris ist der Richter der Seele oder der Gott des Jenseits (p. 212).

Schließlich bemerkt Bunsen noch, was unsere Frage betrifft: Wir erkennen, daß die drei weltgeschichtlichen Räthsel der ägyptischen Religion, die Seelenwandrung, die Unsterblichkeit der Seele und der Thierdienst unzertrennlich zusammengehören und ihre Einheit im Osiris und im Osirisdienste finden. Die Seele des Menschen wandert durch alle Thierarten, und die Thiere werden wieder Menschen. Daher die Heiligkeit des Thieres als

---

[1]) Dem Gott Set aus dem Delta, sowie dem Krischnas der Inder identisch bedeutet er Herr oder der Menschen Gott (cf. p. 210). — [2]) Nach der Hieroglyphenschrift heißt Osiris = Hes (Isis) = iri Weltauge, Weltseele (p. 213). — [3]) Bunsen findet in seinen Forschungen über die ägyptischen Götterdynastien vier ursprüngliche Vorstellungen und ihnen entsprechende Gottheiten, und nennt sie Potenzen oder Knotenpunkte der Entwicklung des Gottesbewußtseins: Die kosmogonische oder weltschaffende Kraft, die Sonnenkraft; die Zeit als Bedingung der menschlichen Entwicklung oder die menschenschaffende Kraft; die psychische Kraft oder die Herrschaft des Geistes (p. 209).

solches. Das ägyptisch-afrikanische Element in der uralten Lehre von der Unsterblichkeit ist das Kleben an der todten Hülle. Daß die Seele in ihrem Läuterungsgang gebunden sei an die Fortdauer des Leichnams, ist keine ursprüngliche Idee, sondern die Mumie einer abgestorbenen oder in's Starre versunkenen. Aber die heiligsten Gebräuche und die ungeheuersten Anstrengungen der Nation haben ihren Mittelpunkt in jenem Aberglauben.

Dabei darf jedoch nicht vergessen werden, daß die Nation nie aufhörte, einen Sinn zu haben für dasjenige, was diese Symbole hervorgebracht, nämlich den Geist. Es ist der Ruhm der Aegypter, beides in einer gewissen Weise vereint zu haben (p. 213 ff.)

§. 5. Die Hebräer.

Die Hebräer zeichnen sich vor den übrigen Völkern des Alterthums besonders aus durch ihren Gottesbegriff. Das hebräische Gottesbewußtsein, bemerkt Hanne (p. 213) hat in Wahrheit den Keim des wahren Theismus in einer Weise in sich aufgenommen und seinen Hauptbestimmungen nach entwickelt und veranschaulicht, daß auch die christliche Theologie bei ihren Reflexionen über die Idee der göttlichen Persönlichkeit und insbesondere über das freie schöpferische Verhältniß Gottes zur Welt immer wieder auf die alttestamentliche Grundlage zurückzugehen und die Wahrheit ihrer begrifflichen Bestimmungen an dieser, im hebräischen Gottesbewußtsein objektiv abgespiegelten Gottesoffenbarung zu messen und zu rektificiren hat. ... An der Spitze dieser theistischen Gottesoffenbarung steht der inhaltsgewaltige und doch so kindlich einfach gebildete Gedanke von der Einheit, Unendlichkeit, reinen Geistigkeit und absoluten Heiligkeit des lebendigen Gottes, der nicht wie ein Mensch irgendwie in Raum und Zeit eingeschlossen, sondern allen Schranken der endlichen Persönlichkeit absolut entnommen ist. Denn so spricht Jehovah durch den Mund seiner Propheten: „Ich bin der Herr dein Gott und du sollst dir kein Bildniß noch irgend ein Gleichniß machen, weder des, das oben im Himmel, noch des, das unten auf Erden, oder des, das im Wasser unter der Erde ist[1]). — Siehe ich bin, der ich bin, Ich = Ich d. i. absolute Persönlichkeit und Jehovah ist mein Name[2])! — Und fortan bezeugen es Könige und Propheten, Groß und Klein, daß Gott größer ist als Himmel und Erde, daß selbst die Himmel der Himmel ihn nicht fassen, daß kein Gedanke ihn zu erreichen vermag, daß er war, ehe denn Berge und die Erde und die Welt geschaffen worden, von Ewigkeit zu Ewigkeit (Psalm 90, 2). So sehen wir vor Allem das Moment der Transscendenz, das für den Begriff der absoluten Persönlichkeit die Basis bildet, unzweideutig und erhaben und doch zugleich in der einfachsten Weise im hebräischen Gottesbewußtsein hervortreten. Wie anthropomorphistisch daher auch die

[1]) Exod. 20, 2; cf. Is. 40, 25. — [2]) Exod. 3, 14; cf. Is. 42, 8.

einzelnen Vorstellungen über Gottes Gestalt, über sein Wohnen im Himmel, über sein menschenähnliches Verhalten ausfallen mögen: die Propheten und Dichter sind sich auf's Bestimmteste des Unterschiedes der sinnbildlichen Bezeichnung von der Idee, die durch sie bedeutet wird, bewußt [1]). Sie erinnern daran, daß Er nicht den Menschen gleicht, daß sein an sich seiendes Wesen Niemand zu schauen vermag ꝛc. [2]).

Aber auch das Moment der Immanenz findet sich im hebräischen Gottesbewußtsein. Denn immer wieder und in den manichfaltigsten und trostreichsten Wendungen kündigt sich der Unendliche und Allmächtige, der dem Abraham im Haine Mambre und dem Moses auf dem Horeb erschienen, als der freundlich Nahe, als der Barmherzige und Gnädige an (Psalm 103, 9), der sein Volk sich in seine Hände gezeichnet hat (Is. 49, 16), der alle Missethaten mit dem Mantel seiner Gnade bedeckt (Psalm 32, 1). — Der eigentliche Kern und Mittelpunkt für das religiöse Bewußtsein der Hebräer liegt in dem Gedanken und in der lebendigen Thatsache des Bundes und der Bundesgemeinschaft Jehovah's mit Israel [3]), in der Erkenntniß und Pflege der persönlichen, von Gott selbst begründeten Lebens- und Liebesgemeinschaft mit Gott als dem eigentlichen Ziele des Lebens. Göttliche und menschliche Persönlichkeit sind in diesem Bundesgefühl und Gemeinschaftsbewußtsein derartig auf einander bezogen, daß je tiefer sich die Idee der Persönlichkeit Gottes in diesem gottmenschlichen Bundesverhältniß zu erschließen begann, um so mehr mit ihr auch die Idee der unendlichen Bestimmung und Würde der menschlichen Persönlichkeit in die religiöse Ahnung treten mußte. Das letztere geschah schon früh in der Weise, daß der Mensch seiner innersten Wesenheit und Persönlichkeit nach als das Ebenbild der Gottheit erfaßt wurde. ... Es steht fest, daß der Hebräismus auf Grund der in ihm zur Verwirklichung gekommenen übernatürlichen Offenbarung die reinsten und großartigsten Keime des wahren Theismus in sich concipirt und gepflegt hat, nicht indem die Gottheit als bloß schöpferisch und gesetzlich gebietende, allen Widerstand der endlichen Selbstheit gewaltsam niederschlagende, substanzielle Macht oder als die absolute Substanz im orientalisch-platonischen Sinne, sondern vielmehr als freie, sich selbst mittheilende geistige Subjektivität, als selbstbewußtes und liebendes Geisteswesen, mit Einem Worte als lebendige Persönlichkeit vorschwebt. Gott verhält sich in seinem Bundesleben und von demselben aus zur ganzen Menschheit, also zum Menschen überhaupt als liebevoller Vater, dem gegenüber sich besonders der Israelite als Kind und Sohn fühlen mußte [4]). — In Hinsicht auf die menschliche Persönlichkeit liegt in jener gottmenschlichen Bundesthatsache ganz unverkennbar, wenn zunächst auch noch

---

[1]) II. Mos. 20, 4—5. — [2]) IV. Mos. 23, 19; Job 10, 4; Is. 40, 13. II. Mos. 33, 20; Is. 6, 5. — [3]) Die weitere Entwicklung siehe Hanne p. 221 ff. — [4]) ibid. p. 224.

verhüllt, der Gedanke eingeschlossen, daß die Menschheit, weil zur Gottähnlichkeit und göttlichen Sohnschaft bestimmt, auch nach ihrem Ursprung und Wesen göttlichen Geschlechtes oder aus Gott erzeugt, hinsichtlich ihres zukünftigen Zieles aber für eine ewige, in's Unendliche fortschreitende Entwicklung bestimmt sei. Mit diesem Gedanken sind aber eben die Grundvoraussetzungen für den Vollbegriff der einzelnen individuellen Persönlichkeit des Menschen gegeben. (ibid. p. 231). — Was den Begriff der Dreipersönlichkeit Gottes betrifft, so finden sich im jüdischen Monotheismus nur ganz dunkle Andeutungen. Aber diejenigen Folgerungen, welche die Idee der gottmenschlichen Bundesgemeinschaft für den Vollbegriff der menschlichen Persönlichkeit keimartig in sich schließt, beginnen sich bereits im hebräischen Gottesbewußtsein, soweit dasselbe zur subjektiven Reflexion fortschreitet, zu regen. Sie kommen vorzüglich in der immer deutlicher hervortretenden Hoffnung der Unsterblichkeit und in der Hingelangung zum völligen Gottschauen zur Erscheinung. Daß diese Hoffnung dem hebräischen Gottesbewußtsein, wenn auch noch als untergeordnetes und nur selten in's subjektive Selbstbewußtsein tretendes Moment innewohnt, daß sie daher, wenn auch nur dann und wann, besonders in Zeiten der Trübsal und Seelennoth, und zumal bei der Gewahrung so mancher Erscheinungen, die, wie besonders das häufig glückliche Ende der Frevler und Gottlosen, sich ohne die Voraussetzung einer Vergeltung nach dem Tode mit der göttlichen Gerechtigkeit nicht reimen würden, — daß sie unter solchen und ähnlichen Veranlassungen sich der subjektiven Reflexion ganz bestimmt aufdringt: das ist bei einem tiefen Einblick in den Geist des alten Testaments unverkennbar. Man darf sich nur erinnern an die alte, wie Hanne bemerkt, freilich noch sehr trübe Anschauung vom **Scheol**, an die vorkommenden Todtenbeschwörungen und vor Allem an den von Christus selbst angezogenen und gedeuteten, tief bedeutsamen Ausspruch, wonach sich Gott dem Moses als „der Gott Abraham's, Isaak's und Jakob's" offenbart (II. Mos. 3, 6. 15), um die Ansicht, als ob die Idee der Unvergänglichkeit des individuellen Geistes dem Hebräismus fremd gewesen, vollständig zu verwerfen.

Was das Scheol שְׁאוֹל betrifft, so ist es der Aufenthaltsort der abgeschiedenen Seelen, und „in's Scheol gehen" ist nicht identisch mit begraben werden, auch nicht identisch mit dem im Pentateuch öfter wiederkehrenden Ausdruck [1]) „zu seinen Vätern, zu seinem Volke versammelt werden". Was

[1]) cf. Gen. 37, 35; 42, 38; Num. 16, 30; Deut. 32, 22; dazu Gen. 25, 5; 49, 33; Num. 20, 24 ꝛc. Vom Scheol handeln außer diesen Stellen: Gen. 25, 8; 35, 29; Deut. 32, 50. Diese Stellen, sowie die vom „Gott Abrahams, Isaaks ꝛc.", der, wie Christus hervorhebt, kein Gott der Todten ist, sind die einzigen Hinweisungen des Pentateuch auf die Unsterblichkeit. Gen. 3, 18 heißt es: „Im Schweiße deines Angesichts sollst du dein Brod essen bis du zurückkehrst zur Erde, denn von ihr bist du genommen." Diese Worte stehen in unverkennbarer Rückbeziehung auf Gen. 2, 7, wo erzählt wird, daß Gott den Menschen aus Staub gebildet, nämlich nach seinen leiblichen Bestandtheilen,

wäre es mit deinem Scheol oder Schattenreich ohne Schatten darin, fragt Thym ganz richtig [1]), und ebenso: Wozu verbietet Moses (V. 18, 11) die Todtenbeschwörungen?

Auch von einem **Reinigungsort** ist in den alttestamentlichen Büchern die Rede. Im I. Buche der Könige (2, 6) heißt es: „Der Herr tödtet und belebet, führet in die Hölle und wieder heraus [2])." Und II. Machab. 12, 43 wird berichtet: „Judas sandte 12000 Drachmen Silbers nach Jerusalem, damit ein Sündopfer für die Verstorbenen dargebracht würde, indem er gut und fromm in Betreff der Auferstehung gesinnt war. Er dachte, daß eine sehr große Gnade denen vorbehalten sei, die in Frömmigkeit entschlafen sind. Es ist also ein heiliger und heilsamer Gedanke, für die Verstorbenen zu beten, damit sie von ihren Sünden erlöst werden."

Wie aber das Jahvehthum nicht bloß bei der abstrakten, sehr zweideutigen und noch wenig trostreichen Vorstellung von einer ewigen Dauer des Wesens der Seele, die ja ziemlich allen Völkern geläufig ist, stehen blieb, wie vielmehr der Gedanke der Unsterblichkeit sich im Hebräismus immer mehr zur Ahnung einer lebendigen concreten Fortentwicklung der menschlichen Persönlichkeit nach dem Tode des Leibes in höheren Sphären des Daseins verdichtete und entwickelte, und wie somit dem frommen Bewußtsein sich bereits **die Idee der künftigen verklärten Persönlichkeit** irgendwie, wenn auch symbolisch verhüllt, ankündigte, das bekunden ganz entschieden die Sagen von Henoch, der von Gott hinweggenommen wurde (Gen. 5, 23), den Gott also, wie schon die Septuaginta die Stelle faßt, in ein höheres Dasein und zwar ohne die Dazwischenkunft des Todes entrückte [3]). Das bekunden auch ferner die Sagen von der Himmelfahrt des Elias, und das erweist sich schon als die Voraussetzung des

---

welchen als das Höhere der göttliche Lebenshauch, der Geist mitgetheilt wurde. Was im Menschen aus Erde und Staub war, der Leib, sollte sterben. Damit ist das Nichtsterben des Geistes, des göttlichen Lebenshauches indirekt ausgesprochen und der Modus der alttestamentlichen Unsterblichkeitslehre gleichsam präformirt. — Nebst Früheren behauptet nun zuletzt Kant (Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft p. 177), den fünf Büchern Mosis fehle diese Lehre. Flügge (I. 83. cf. Eichhorn Einleitung III. p. 472) meint, auch Job, auf den man sich allgemein berufe, kenne die Unsterblichkeitslehre nicht. Voltaire, Lessing (Beitrag zur Literatur IV. 387) spricht den Juden die Unsterblichkeitsidee überhaupt ab. Geiße (Forschungen p. 24) findet in den alttestamentlichen Schriften „zu wenig für Unsterblichkeit".

[1]) Lehre von einer Fortdauer nach dem Tode im alten Testament. Berlin 1795 p. 7. Für einen Inhalt des Schattenreichs spricht auch die in der Schrift anerkannte Citation der Hexe von Endor. — [2]) cf. Tob. 13, 2; Prov. 24, 16; Mich. 7, 8; Zach. 9, 11; Malach 3, 3. Auch bei den Talmudisten später finden sich Aeußerungen, wonach den Gebeten die Kraft zugeschrieben wird, aus dem Scheol zu erlösen, und den Söhnen zur Pflicht gemacht wird, eine bestimmte Gebetsformel „Kaddisch" elf Monate lang für ihre verstorbenen Eltern zu beten. Frantz, die Gebete für die Todten p. 2. — [3]) cf. Thym. p. 8.

Glaubens in jenem merkwürdigen, an der Spitze des alten Testamentes stehenden tiefsinnigen Mythus (Hanne p. 234 ff.). Denn indem derselbe den Menschen von Gott zum göttlichen Bilde geschaffen worden sein läßt, bestimmt er das ewige Leben und die Freiheit vom Tode als die unmittelbare Folge der lebendigen Gemeinschaft des Menschen mit Gott, während er dagegen den Eintritt des Todes als etwas Widernatürliches, das der ursprünglichen Ordnung Gottes und dem innersten Wesen des Menschen widerspricht, erscheinen läßt. In diesem Allem spricht sich der Glaube des Hebräismus an die Veranlagung des Menschen zur ewigen Persönlichkeit und zu einem ewig paradiesischen Leben in der Gemeinschaft mit Gott durch den Genuß vom Baume des Lebens als ein ursprüngliches, an der Spitze aller religiösen Ueberlieferungen stehendes Bewußtsein aus, das, wegen dieser Ursprünglichkeit niemals erlöschen konnte, sondern in allen Perioden des Hebräismus bald so, bald anders modificirt, sich wieder geltend machen mußte.

Es handelt sich nun aber auch um die psychologische Grundlage dieser Begriffe, um den Begriff von Geist oder Seele bei den Hebräern. Flügge (I. 37) will eine solche eigentlich erst bei Philo im Hebräismus finden und bemerkt zu dem: Vor den Zeiten des Exils hatte der Hebräer noch nicht über die Natur der Seele nachgedacht, und verband wahrscheinlich bis dahin mit den alten Ausdrücken die alten Begriffe. Diese Begriffe entwickelten sich, was den Geist betrifft, bei den Hebräern ebenso, — nur mit einigen Abweichungen, — wie bei den übrigen Völkern (ibid. p. 35). Auch sie bemerkten Bewegung und Lebenskraft an sich. Als nothwendige Bedingung hiezu lernten sie zunächst das Athemholen kennen, wo dieses aufhörte, war's auch mit dem Leben zu Ende, und wenn das Geschöpf aufhörte zu athmen, lebte es auch nicht mehr. Sobald nach den Vorstellungen der Vorwelt der Mensch einen Odem in seiner Nase hatte, lebte er; ward ihm dieser genommen, so war's aus mit ihm, Seele und Odem, Leben und Lebenskraft waren ihm eins und dasselbe. Der Hebräer knüpfte auch beide Begriffe in ein Wort zusammen (נֶפֶשׁ ψυχή). Gott hauchte dem Menschen Odem in die „Nase", der Geist Gottes wehte ihn an und er lebte; der Mensch verdankt seinen Hauch, seine Seele Gott (l. c.) [1]). Diese Seele, die bald Nephesch, Neschamah oder Ruach genannt wird, ist weiter nichts als Lebenskraft; man wollte eben das Problem lösen, warum man lebe und fand es im Athemholen. Den Verstand oder Geist müssen wir vollständig hievon unterscheiden. Vielleicht daß man auch schon ein unbestimmtes Mehr mit der Vorstellung von Seele verknüpfte, allein herrschende Idee war gewiß der angegebene Begriff. Der Mensch hatte mit den Thieren diese Lebenskraft gemein [2]). Die Idee von einer, Thieren und Menschen gemeinschaftlichen Seele kannten die Hebräer, sie setzten dies principium vitale

[1]) Aehnliches bei Plato in seinem Cratyl. — [2]) Gen. 1, 20. 30; 9, 10; 7, 22.

in's Blut [1]), das aber immer materiell und von der Intelligenz verschieden blieb [2]).

Flügge geht noch weiter und behauptet (wohl nicht mit Recht?): Alle Wörter, welche die Hebräer von der Seele brauchen, deuten auf etwas Körperliches hin und dieses ließe sich durch's ganze alte Testament durchführen. Die Seele ist und bleibt ein Hauch, der wieder in die Luft verfliegt, wenn der Leib in der Erde vermodert, weiter konnte das Kindesalter der Welt nicht gehen. Odem, Wind, Hauch (nephesch, — neschamah — ruach), hierauf waren seine Begriffe beschränkt. Spät, sehr spät erst schob man diesen Wörtern geistige Begriffe unter. Die Seele ward nun auch Prinzip des Verstandes (I. p. 37). Wenn Flügge (ibid.) noch ferner bemerkt: Bis Philo zeigt sich bei den Hebräern die größte Armuth intellektueller Begriffe, bis dahin waren sie sich bloß „wie alle wilden Nationen" der Persönlichkeit bewußt, so steht dieß im Widerspruch mit den obig angeführten Thatsachen von Hennoch, Elias ꝛc., denen der Glaube an eine persönliche Fortdauer zu Grunde liegt. Bei der gleich anfangs hervortretenden Idee von der göttlichen Persönlichkeit konnte die von der menschlichen unmöglich in ihrer Entwicklung vor dem hebräischen Bewußtsein zurückbleiben. Die Zusammenstellung der Hebräer mit wilden Völkern ist wohl ein gefährliches Wagniß, wenn man die besondere Leitung und Erziehung dieses Volkes durch Gott von Anfang an in Betracht zieht [3]).

Nach dieser Erwägung und Darstellung Flügge's fehlte uns nach dem alten Testament im Menschen das Subjekt für Unsterblichkeit. Allein, wenn jener Autor zugibt, daß Gott den Menschen (laut der Bibel) nach seinem Ebenbild erschaffen hat, so darf er (laut der Bibel) nicht übersehen, daß die Unsterblichkeit ein Moment der Ebenbildlichkeit ist [4]), abgesehen von der willkürlichen Interpretation anderer Stellen, deren sich Flügge zu Schulden kommen läßt [5]).

---

[1]) III. Mos. 17, 11—14. — [2]) Ps. 104, 29; Job. 34, 4. 15; cf. Matth. 17, 50; Cic. de nat. deor. II. 138. Diese Stellen an sich ließen eine Trichotomie zu; nach Erklärung der Kirche aber ist sie unzulässig. — [3]) „Und was sind denn, fragt Thym (p. 9), die Eidola und Manes der griechischen und römischen Dichter, die Dunstgestalten des Hesiod, die Mondscheinkörperchen des Ossian, ja selbst die ätherischen Feuerseelen der Stoiker anders als Körper, mehr oder weniger von der Phantasie verdünnt? Der gemeine Hebräer war also hier um nichts hinter andern Völkern auf derselben Stufe der Cultur zurück, aber sollte der weisere Theil der Nation nicht weiter gesehen haben, wie es bei andern Völkern des Alterthums der Fall ist? Denken wir an Abraham, als er seinen Isaak opfern wollte, an Jakob, als er seinen geliebten Joseph im Scheol sah und sein eigenes Leben mit einer Reise verglich?" — [4]) Sap. 2, 23: *ὁ θεὸς ἔκτισε τὸν ἄνθρωπον ἐπ' ἀφθαρσίᾳ καὶ εἰκόνα τῆς ἰδίας ἰδιότητος ἐποίησεν αὐτόν.* — [5]) Wenn er z. B. Sap. 2, 1—5; in seiner Weise ausgelegt (s. ob.), wo doch nur von der Flüchtigkeit der Zeit und der Hinfälligkeit des Lebens die Rede ist: ex nihilo nati sumus et post hoc erimus tanquam non fuerimus; quoniam fumus flatus est in naribus nostris etc. — Die Redenden werden von dem inspirirten Verfasser des Buches aber

Doch mag der Begriff von Seele, Geist, Persönlichkeit wie immer beschaffen sein bei den Hebräern, ganz unzweideutig zeigt sich uns, daß der Glaube an das ewige Leben mit dem Hebräismus tief verwachsen war und daß er eine große Fülle von lebensvollen Aussichten für die Gottesfürchtigen umschloß [1]). Vorzüglich spricht dafür die symbolische Verwendung des Glaubens an die **Auferstehung der Todten,** die wir sowohl bei Ezechiel c. 37 [2]), wie auch bei einem unbekannten Propheten des Exils (Is. 26, 19) antreffen, welcher letztere den trostlosen Exulanten im Namen Gottes zuruft: „Leben sollen deine Todten! Meine Leichen wieder auferstehen! Erwachen

---

in V. 1 bezeichnet als „cogitantes apud se non recte" — als solche enthüllen sie sich auch (V. 1) durch die noch heutzutage florirende triviale Rede: non est, qui agnitus sit „reversus ab inferis". Hier ist wohl nicht der hebräische Volksglaube repräsentirt.

[1]) Auch aus ihren Gebräuchen leuchtet dieser Glaube hervor. Bei Todtfällen, bemerkt Heynig (Unsterblichkeit p. 43), schoren sich die Juden die Haare, legten bei den Leichenbegängnissen große Trauer und bei den geschmückten Gräbern tiefe Ehrfurcht an den Tag, und nahmen eine wunderbare Zusammensetzung neuer Leiber aus dem Staube der vermoderten Gebeine an, indem sie, wie er meint, die leibliche Hülle, die Schaale zu hoch ansahen. — Josephus (de bello jud. II. 8. 14) glaubt zwar, daß alle Seelen nach ihrem Leben unvergänglich sind, allein er meint, die der Tugendhaften allein gingen in einen anderen Leib, die der Lasterhaften werden mit ewiger Qual gepeinigt. — [2]) Ezechiel 37, 1—14: „Die Hand des Herrn kam über mich und führte mich hinaus im Geiste des Herrn und ließ mich nieder mitten auf ein Feld, das voll von Gebeinen war. Und er führte mich durch sie hindurch allenthalben ringsum: es waren ihrer aber sehr viel auf der Oberfläche des Feldes und sie waren sehr dürre. Und er sprach zu mir: Menschensohn, meinst du wohl, daß diese Gebeine lebendig werden? Und ich sprach: Gott, Herr, du weißt es! Und er sprach zu mir: Weissage über diese Gebeine und sprich zu ihnen: Ihr dürren Gebeine höret das Wort des Herrn! So spricht Gott der Herr zu diesen Gebeinen: Siehe, ich will Geist in euch bringen, daß ihr lebendig werdet! Ich will euch Nerven geben und Fleisch über euch wachsen lassen und euch mit Haut überziehen, und will euch Geist geben, daß ihr lebendig werdet, und ihr sollt erfahren, daß ich der Herr bin, und ich weissagte, wie er mir geboten hatte. Und da ich weissagte, fing es zu rauschen an, und siehe es regte sich: und Gebein näherte sich zu Gebein, ein jegliches zu seinem Glied. Und ich schaute, und siehe, Nerven und Fleisch kamen über sie und Haut zog sich darüber, aber Geist hatten sie noch nicht. Und Er sprach zu mir: Weissage zum Geiste, weissage Menschensohn und sprich zum Geiste: So spricht Gott der Herr: Komme du Geist von den vier Winden und wehe diese Getödteten an, daß sie wieder lebendig werden. Und ich weissagte, wie er mir geboten hatte. Da fuhr der Geist in sie und sie lebten und stellten sich auf ihre Füße — ein großes, sehr großes Heer. Und er sprach zu mir: Menschensohn, alle diese Gebeine sind das Haus Israel: sie sprechen: Unsere Gebeine sind verdorrt und Hoffnung ist dahin, wir sind abgeschnittene Zweige. Darum weissage und sprich zu ihnen: So spricht Gott der Herr: Siehe ich will euere Grabhügel aufthun und euch, die ihr mein Volk seid, aus eueren Gräbern herausführen und euch bringen in's Land Israel, und ihr sollt erfahren, daß ich der Herr bin, wenn ich eure Gräber geöffnet und euch, mein Volk, aus euren Grabhügeln herausgeführt habe. Und ich will meinen Geist in euch geben, daß ihr lebet, und will euch zur Ruhe bringen in eurem Lande, damit ihr erfahret, daß ich der Herr geredet und es gethan, spricht Gott der Herr."

sollen, frohlocken die Staubbewohner; denn Thau des Lichts ist dein Thau; die Erde gibt die Schatten wieder." — Die Ahnung einer künftigen Auferstehung findet sich auch bestimmt bei Daniel 12, 2: „Viele von den im Erdenstaub Schlafenden werden erwachen, diese zum ewigen Leben, und jene zur Schande, zur ewigen Schmach. Aber die Gutgesinnten werden glänzen, wie der Glanz der Veste, und die, welche Viele zur Gerechtigkeit geführt, wie die Sterne ewiglich und immerdar." — Desgleichen weisen die Psalmen darauf hin [1]).

Gleichwohl ist es überall doch nur erst ein Inbegriff von Keimen und immer wieder abbrechenden Ansätzen, bemerkt Hanne (p. 236 ff.), was sich an weiteren Folgerungen in Betreff des Begriffs der göttlichen und menschlichen Persönlichkeit aus der dem Jahvehthum zu Grunde liegenden tiefsinnigen Bundesidee näher herausbildete. Das konnte nicht anders sein, meint er, da die weiteren Folgerungen aus der gegebenen Grundidee nicht mehr dem Gebiete der objektiven Offenbarung angehören, sondern der Thätigkeit der subjektiven Reflexion zufallen, welche letztere aber bei der vorherrschenden Tendenz des hebräischen Bewußtseins zur unreflektirten Aufnahme und Verkündigung der allgemeinen göttlichen Offenbarungsthatsache im Jahvehthum mehr unentwickelt bleiben mußte. So ermangelte der hebräische Geist des Schatzes und der Kraft des auf wissenschaftlichen und selbstgewissen Begriffen und freien Forschungen fußenden Denkens ebensosehr, wie der Selbstständigkeit und Virtuosität auf den Gebieten der weltlichen Kunst, Politik und natürlichen Humanität [2]). Deßhalb bemerkt Ritter [3]):

„Von einigen asiatischen Völkern, deren Literatur uns besser bekannt ist, wagen wir es zu versichern, daß sie in den älteren Zeiten keine Philosophie gehabt haben, zu diesen gehören die Hebräer [4]). Wer sich den Geist des alten Testaments vergegenwärtigt, wird an der Wahrheit meiner Behauptung nicht zweifeln, und daß in keiner der von ihm umfaßten Schriften, so verschiedener Art sie auch sind, ein philosophischer Zusammenhang sich findet, ist wohl jetzt ziemlich allgemein anerkannt. Einheit der Gesinnung findet sich in ihnen, aber nicht Einheit der Wissenschaft, auch nicht einmal ein Streben darnach; denn die Verfasser leben in ihrer unmittelbaren Ueberzeugung und wollen diese als einen ihrem Volke gemeinsamen Grund des Heils anerkannt wissen. Dabei ist es unmöglich, daß man auf das allgemeine Wesen der Vernunft, aus welchem die Wissenschaft stammt, zurück-

---

[1]) Ps. 17, 15; 73, 24; 16, 10. — [2]) Die Ansicht Hanne's p. 237 über das Buch des Predigers theilen wir nicht. — [3]) Geschichte der Philosophie I. p. 48. — [4]) Philo dagegen hält bekanntlich den Moses für den größten Philosophen, wie andererseits Aristobulus den Mosaisch-Jüdischen Inhalt seiner Griechischen Dichter-Fragmente durch die Annahme erklärte, daß Orpheus mit Moses in Aegypten zusammengetroffen, daß der letztere identisch mit dem Musäus der griechischen Sage und daß Pythagoras daselbst von Jüngern des Jeremias unterrichtet worden sei. cf. Döllinger Heidenthum p. 838—839.

gehe." Von einer philosophischen Unsterblichkeitslehre ist somit keine Rede. Selbst was jene „unmittelbare Ueberzeugung" einzelner Schriftsteller des alten Testaments betrifft, von der Ritter Erwähnung thut, so ist sie nicht immer durchaus sicher und entschieden. Ueber das Buch Job, c. 19, 25—27, bemerkt daher Hanne (p. 242):

„Zwar scheinen sich einzelne Ansätze höherer Ahnungen in Betreff der Fortdauer der Seele nach dem Tode im Herzen des frommen Dulders zu regen, allein abgesehen davon, daß der Sinn der Stelle Cap. 19 [1]) doch sehr zweideutiger Natur ist, so ist es nach dem ganzen Gange und Geiste des Buches offenbar mehr ein naturartig hervorbrechender, gegen den Gedanken einer absoluten Willkür der Gottheit Protest erhebender Trotz, als die aus dem inwendigen Menschen geborne, des ewigen Kerns der eigenen gottähnlichen Persönlichkeit sich bewußtgewordene frohe Zuversicht auf das Leben nach dem Tode und auf ein höheres Gottschauen, was die Seele des kämpfenden und über sein Schicksal in allerlei Gedanken und Reflexionen sich ergehenden Dulders so gewaltig bewegt. ... Es gebricht dem sonst so erhabenen Gottesbewußtsein, welches das ganze Buch Job durchathmet, selbst in den Momenten seines höchsten Aufschwungs noch ganz an allen sicheren Spuren jener höheren Zuversicht, welche das Endliche in das Unendliche, die Ichheit in die Gottheit versenkend zum Vorgefühl einer dereinstigen Verklärung der endlichen Persönlichkeit durch die absolute hindurchdringt und welche so zu einer unerschöpflichen Trostquelle für die Seele wird. Während der christliche Glaube das Jenseits als die erhabene und herrliche Gottesstadt der Zukunft, als das rechte Heimathland des neuen Menschen im schönsten Lichte der Hoffnung glänzen sieht, erblickt Job in ihm nur (10, 21): „Das Land der Finsterniß und Todesnacht, — Das Land, gehüllt in mitternächtig Dunkel, — Wo Grauen nur und keine Ordnung waltet, — Von wannen es auch keine Rückkehr gibt." (cf. Thym, p. 11 ff.).

Deutlicher sind die Aussprüche der alttestamentlichen Bücher über **das Gericht**. Der Prophet Joel schreibt (3, 12): „Ich will alle Völker versammeln und sie in das Thal Josaphat führen, und daselbst will ich rechten mit ihnen über mein Volk und mein Erbe Israel, da will ich zu Gericht sitzen über alle Völker ringsum."

Den Glauben an **Himmel und Hölle** verkündet Daniel (12. 2), wie wir bereits angeführt haben.

Die Juden unterschieden das Oberparadies oder den Ort der himmlischen Freude vom Unterparadies oder dem Schooß Abraham's. Reinking in seiner Schrift „Das Leben der Seelen im Tode" bemerkt: Aus der Stelle I. Sam. 25, 29: „So wird die Seele meines Herrn eingebunden sein im Bündel der Lebendigen bei dem Herrn deinem Gott, aber

[1]) Vers 25: „Ich weiß, daß mein Erlöser lebt und ich werde am jüngsten Tage von der Erde auferstehen und werde wieder umgeben werden mit meiner Haut und werde in meinem Fleische meinen Gott schauen." cf. Is. 66, 14.

die Seele deiner Feinde wird geschleudert werden mit der Schleuder" — wollen die Juden schließen, daß es zwei Behältnisse (receptacula) der Seelen gebe, ein oberes (superius), welches sie eine Verwahrungs- oder Schatzkammer nennen, worin die Seelen der Gerechten gleich dem Golde, Silber, Edelgestein und anderen Schätzen in ein Bündel zusammengebunden oder in einer wohlverwahrten Kammer aufgehoben werden; sodann auch ein unteres (inferius), welches sie fundae palmam, eine Schleuder nennen. Das obere Behältniß, sagen sie, sei unter Gottes Thron und die Seelen der Gerechten seien daselbst in sanfter Ruhe und stiller Sicherheit; von den Seelen der Gottlosen aber lehren sie jenem Spruche gemäß, daß sie umhergetrieben und gleichsam geschleudert werden, damit sie deren liebliche Gesellschaft nicht genießen und daß sie den Teufeln übergeben werden, um sie herumzutreiben und in den höllischen Kerker zu führen [1]).

Die Unterscheidung von Ober- und Unterparadies gehört jedenfalls späterer Zeit an, während die Lehre vom „Schooße Abrahams" allzeit geglaubt wurde.

Aus allem bisher Angeführten ersehen wir, daß im Pentateuch sich nur die einfachen Grundlinien der Unsterblichkeitslehre finden, daß in den alttestamentlichen Büchern überhaupt das Jenseits im Ganzen mehr Thesis geblieben ist ohne vollständige Vermittlung, mehr Ahnung als auf bestimmte Verheißung gegründete Hoffnung. Die Furcht des Todes war dort zugleich Zuchtmittel der Gnade, die Unsterblichkeitsidee diente ethischen Zwecken [2]). Die Lehre der selbstbewußten Fortdauer des Geistes sollte nur allmählig in dem Grade offenbar werden, als mit der „Fülle der Zeit" die Erlösungsthat selbst näher rückte [3]). Daß somit die Unsterblichkeitsidee des alten und neuen Bundes als eine Totalität anzusehen ist, braucht wohl nicht bemerkt zu werden.

---

[1]) cf. Galatinus l. VI. de arcan. cathol. ver. c. 9. col. 354. — Eine alte Grabschrift der Juden, aufbewahrt bei Calovius in Socinismo profligato p. m. 1047. lautet: „Quies ejus in locis viventium cum reliquis justis. Amen. Amen. Amen Selah." — [2]) Dieß beweisen u. A. die Stellen: Sap. 2. 1. 21. Der Verfasser des Buches eifert gegen diejenigen, welche die Fortdauer des Menschen über das irdische Leben hinaus nicht annehmen, weil sie in der Welt nur Vergängliches sehen, und schließt mit der Bemerkung: „So denken und irren sie, denn ihre Bosheit verblendet sie; sie wissen die Geheimnisse Gottes nicht, hoffen nicht auf die Belohnungen der Gerechtigkeit, und achten nicht die Ehren heiliger Seelen; denn Gott hat den Menschen unsterblich erschaffen und nach seinem Bilde und Gleichnisse ihn gemacht." cf. Sap. 3. 1. Ferner spricht der zweite der maccabäischen Brüder beim letzten Athemzuge zu Herodes: „Du Ruchlosester nimmst uns zwar das gegenwärtige Leben, aber der König der Welt wird uns, die wir für seine Gesetze sterben, bei der Auferstehung zum ewigen Leben erwecken." II. Maccab. 7, 9. Aehnliche Aussprüche Vers 23 aus dem Munde der andern Brüder und der Mutter. — [3]) Vom alttestamentlichen Glauben an Fortdauer, meint Thom wohl mit Recht (p. 9): „Es läßt sich zuförderst nur soviel mit Wahrscheinlichkeit behaupten, daß sich die Hebräer eine unbestimmte Fortdauer der Verstorbenen gedacht haben und zwar im Schattenreiche unter der Erde. Sie können sich unmöglich bis zum Begriff von der Unsterblichkeit der Seele erhoben

Trotz der angeführten klaren Schriftstellen aus dem alten Testamente über ewige Belohnung und ewige Strafe ꝛc. läßt Werdermann[1]) diesen Glauben bei den Hebräern ganz zweifelhaft erscheinen und gibt eine höchst willkürliche Deutung davon. Er sagt: Erhabene Stellen genug, um den natürlichen Menschenverstand in diesen Betrachtungen (über Unsterblichkeit und Schicksal) zur Ehrfurcht gegen Gott zu leiten, ohne sich eines kühnen Urtheils über seine verborgenen Rathschlüsse anzumaßen, und der ganze Geist dieser Schriften predigt Weisheit und Tugend, strengen Haß gegen alles Böse, und Barmherzigkeit gegen die Schwachheit des Menschen; soviel ist zur Beruhigung genug. Wie Gott Alles vorhergewußt und doch den Sünder gemacht haben könne, den er dann verdamme, das fiel der Gottesfurcht dieser Männer nicht so auf, daß sie eine Auflösung in der Natur Gottes und des Menschen gesucht hätten; wer darf Gott richten? Auch waren ihre Ueberzeugungen von diesen künftigen Strafen nicht so sicher, nicht so durch Tradition ausgemalt. Gibt es denn wirklich ein Leben nach dem Tode, und wird vielleicht nur der Fromme erweckt werden und der Böse ewig in der Hölle bleiben, oder wenn auch der Böse erweckt wird, wird er eingehen in einen Ort der Qual oder wird ihn Gott zerschmettern? In diesen Muthmaßungen wankten sie umher. Genug, sie hielten es der göttlichen Majestät unwürdig, daß Jemand verdammt werde, der es nicht verdient hat." Außerdem bemerkt er noch (p. 79): Die Pauliniſchen Briefe bestätigen, daß weder die Lehre von Unsterblichkeit, noch vom Schicksal deutlich in den kanonischen Schriften des alten Bundes enthalten ist[2]).

---

haben, da sie von der Seele selbst nur einen sehr unvollkommenen und dunklen Begriff gehabt haben."

[1]) Geschichte der Meinungen über das Schicksal ꝛc. Leipzig 1793. p. 50. — Ueber den Glauben der jetzigen Juden bezüglich Unsterblichkeit, Jenseits ꝛc. cf. Fränkel, das moderne Judenthum (Reutlingen 1844) und die Schrift „Judenthum altes und neues" (Wien 1852). — [2]) Auch Semmler diss. de argumentis pro animae immortalitate in V. T. Hal. 1760 versucht das Ungenügende der angeführten Beweisstellen zu zeigen. Dresde dagegen findet die Unsterblichkeitslehre bei den Patriarchen: diss. de immortal. animi patriarchis non ignota Lips. 1764. Am ausführlichsten handelt über die betreffende Literatur Thym l. c. p. 59 ff. — Schriften theils für, theils gegen das Vorhandensein der Unsterblichkeitslehre im alten Testament schrieben: Jortin, Lüderwald, Hänlein, J. E. Schmidt, Ziegler, Conz, Nachtigall, Süßkind u. A. (cf. Bretschneider Dogm. p. 838). Es ist übrigens beständige Meinung des größten Theils der Juden gewesen, daß schon im Pentateuch nicht bloß eine irdische, sondern auch eine ewige Glückseligkeit verheißen worden sei. cf. du Voisin observ. in prooem. pugionis fidei Raymundi Martini. Francf. 1687. p. 80 ff. Thym bemerkt jedoch (p. 60): „So lange unter den Juden seit dem 2. Jahrhundert über Orthodoxie und Heterodoxie gestritten wurde, und über Annahme oder Verwerfung einer Tradition, so lange waren auch die Meinungen ihrer Rabbiner getheilt darüber, ob im alten Testament die Lehre von der Fortdauer enthalten sei oder nicht. Wer unter ihnen neben der heiligen Schrift eine Tradition statuirt hat, mußte schon darum mit allem Eifer streiten für die Mei-

In den Zeiten der Maccabäer-Kämpfe gab es unter den Juden eine Schule oder Partei der Chasidim, der Frommen oder Gottesfürchtigen, die nicht eigentlich verschieden waren von den Sopherim, den Gesetzeskundigen, aber durch besondere Strenge in der Beobachtung des Gesetzes und dessen, was zum Gesetze gerechnet ward, sich auszeichneten. Die Antipoden dieser Chasidim waren die **Sadducäer**. Einer Ueberlieferung zufolge soll diese Partei ihre ersten Anfänge dem Sadok, einem Schüler des berühmten Gesetzeslehrers Antigonus von Socho (291—260 vor Christo) verdanken. Unstreitig ist ihre Entstehung aus den griechischen Einflüssen auf das Judenthum abzuleiten, philosophischen sowohl als socialen und politischen; sie waren zur Zeit, wo sie zuerst in der Geschichte erwähnt werden, nämlich unter dem Hasmonäer Jonathan (159—141), die Erben und Nachfolger der schon lange bestehenden Helleniſten, nur gemäßigt, von eigentlicher Apostasie weit entfernt und nicht gleich den früheren Helleniſten bestrebt, ihre griechische Gesinnung durch Nachahmung hellenischer Sitten zur Schau zu tragen. Unter den Hasmonäern war der Hellenismus besiegt worden und ein neuer Aufschwung von jüdischem Patriotismus und Eifer für das Gesetz war eingetreten. Die Sadducäer, die von Anfang an als eine den Zeitströmungen sich anbequemende Schule von Reichen, Gebildeten, Staatsmännern erscheinen, fügten sich der herrschenden Stimmung im Volke; sie nahmen Theil am Tempel- und Opferdienst, beobachteten die Beschneidung und den Sabath, gaben sich demnach für ächte Juden und Befolger des Gesetzes, aber des richtig verstandenen und auf seinen einfachen Wortlaut und buchstäblichen Sinn zurückgeführten Gesetzes aus; sie verwarfen, sagten sie, die Autorität der neuen Gesetzlehrer (jetzt der Phariſäer) mit ihrer ganzen Tradition, ihrem Zaun, den sie um das Gesetz herumgezogen hatten. Zu dieser Tradition rechneten sie natürlich Alles, was ihnen lästig war.

Die eigentlichen Lehren der Sadducäer sind unverkennbar aus Einwirkungen der Epikureischen Philosophie entstanden, die besonders in Syrien großen Anhang gefunden hatte. Die Schöpfung scheinen sie zwar angenommen zu haben, aber sie läugneten jede fortgehende Thätigkeit Gottes in der Welt (Döllinger Heidenthum p. 745). Jede Handlung des Menschen sei frei, lehrten sie; nicht das Schicksal, sondern er selbst sei Urheber seines Glückes und seines Unglückes, und Vergeltung finde nur in diesem Leben statt [1]). Als ächte Jünger Epikur's läugneten sie die Fort-

---

nung, daß Moses bereits ein zukünftiges Leben gelehrt habe, damit das Judenthum nicht als eine bloße Vorbereitung zum Christenthum angesehen werden möchte."

[1]) Werdermann, Geschichte der Meinungen vom Schicksal p. 79. Dieser Verfasser bemerkt seinerseits p. 78: Die Sanktion, die Moses seinem Gesetze beifügte, war keine andere, als „auf daß es dir wohlergehe in dem Lande, dahin du kommen sollst." Strafe an den Kindern bis in's dritte und vierte Glied wird dem Uebertreter gedroht, aber nirgends Qualen in einer andern Welt. — Der Verfasser scheint der Ansicht zu sein, die Sadducäer hätten nur die Thora anerkannt, auf die sie sich oft allein

dauer der Seele nach dem Tode. Die Seele vergehe mit dem Leibe, sagten sie, verwarfen also auch die Auferstehung (Josephus Arch. 18. 1, 4). Sie behandelten übrigens die Sache mehr exegetisch als aus Vernunftgründen. — Der vorherrschend negative Charakter der Sadducäischen Schule machte es Personen von sehr verschiedenen Ansichten leicht, sich derselben anzuschließen; der Masse der Nation jedoch standen die Sadducäer fremd, mit Abneigung und Mißtrauen von ihr betrachtet, gegenüber.

Weder die Sadducäer noch die **Pharisäer** waren Sekten im gewöhnlichen Sinne, wie man gewöhnlich meint. Im Grunde genommen, war die Nation überhaupt pharisäisch gesinnt; die Pharisäer als „Abgesonderte" sind es nicht dem Volke gegenüber gewesen; sie waren vielmehr in den Augen der Nation die theils standesmäßig berufenen, theils freiwillig sich darbietenden Wächter aller geistigen Güter des Judenthums, der reinen Lehre, der Satzungen und des gesetzestreuen Lebens und der nationalen Würde und Freiheit. Einerseits reflektirten sie als treuer Spiegel die im Volke lebenden Anschauungen und Neigungen, andererseits wirkten sie wieder durch ihre Autorität bestimmend auf die Vorstellungen des Volkes ein. Die Lichtseiten wie die Schattenseiten des National-Charakters und der allgemeinen Sinnesweise mußten sich in ihnen potenzirt darstellen. Unter ihnen befand sich die Aristokratie des jüdischen Geblütes, derjenigen, deren Geschlecht sich rein erhalten hatte von griechischem und syrischem Blute, die Hebräer der Hebräer, die sich rühmten, geborene Gerechte und Söhne der Gnade zu sein [1]).

Der Pharisäer Josephus hat durch seine dem griechischen Sprachgebrauche sich anbequemende Darstellung zu der Behauptung Anlaß gegeben, es habe nicht nur bei den Essäern, sondern theilweise selbst bei den Pharisäern eine fatalistische Weltanschauung geherrscht. Von letzteren gilt dieß wohl insofern, als Manche unter ihnen sich mit Astrologie beschäftigten und auf diesem Wege zur Annahme eines an den Lauf der Gestirne gebundenen Fatums kamen (Epiphan. här. 16, 2). Mit Sterndeuterei gaben sich, wie Philo (de migr. Abr. p. 415) berichtet, viele Juden ab seit dem babylonischen Exil. — Josephus hat durch seine hellenisirende Darstellung auch ein Mißverständniß über die pharisäische Lehre vom Zustand nach dem Tode verursacht. Er vermeidet es, von der den Griechen so an-

---

berufen; Josephus jedoch versichert, daß alle Juden die 22 Bücher des alten Bundes als göttlich geachtet haben (Döllinger p. 746). In den Propheten nun ist die Eschatologie weiter entwickelt.

[1]) Steinschneider (in Ersch's Encl. II. 27. p. 341) äußert sich einerseits: In den Händen der Pharisäer ging das Judenthum einer vollständigen Verknöcherung entgegen, ein längeres, mumienartiges Fortbestehen um den Preis edlerer Güter erkaufend; andererseits: Die Pharisäer haben in allen Stücken dasselbe Schicksal gehabt, welches auch den Jesuiten vorbehalten war; wesentliche Verdienste mancherlei Art, besonders auch um die Wissenschaft, wegen einer zweideutigen Moral vergessen und trotz eines verrufenen Namens zuletzt die alleinigen Stützen einer Kirche zu sein, deren Aufgabe für die Menschheit noch lange nicht gelöst erscheint.

stößigen Auferstehung des Leibes zu reden, und sagt dafür, die Seelen der Guten gingen in einen anderen Leib ein (Arch. 18. 2, 3; bell. Jud. 2. 7, 14; 3, 8, 5; 3, 8, 7) oder im Umschwunge der Weltperioden erhielten sie wieder reine Körper zur Wohnung [1]). Seine Worte sind wohl absichtlich so gestellt, daß der Grieche aus denselben eine Metempsychose, der Jude die ihm wohlbekannte Auferstehungslehre, durch welche Pharisäer und Sadducäer sich so scharf von einander schieden, herauslas. Daß eine Seelenwandrung durch griechische und orientalische Einflüsse auch bei den Juden seit der Maccabäer Zeiten Eingang gefunden habe, dafür zeigen sich allerdings Belege, aber es war dieß nicht herrschende Lehre und nicht pharisäisches Bekenntniß.

Die **Essäer**, gleichzeitig mit den Sadducäern entstanden, waren eine Gesellschaft von Asceten; ihrer Ascese lagen aber mehr griechische, orphisch-pythagoräische als eigentlich jüdische Anschauungen zu Grunde. Sie sind nicht aus den Chasidim oder dem Nasiräerthum hervorgegangen, sondern ihre Lehre war eine Mischung von jüdischen und heidnischen Elementen, aber ohne Beeinträchtigung des strengen Monotheismus. Sie hatten eine ausgebildete Dämonen- oder Engellehre, mit dieser hing ihre Verehrung der Sonne zusammen. Die Ehe war ihnen (eine spätere Gesellschaft ausgenommen) untersagt, weshalb Plinius sie „das ewige Volk" nennt, in welchem Niemand geboren werde (Hist. nat. 5, 15), an Nahrung und Kleidung gestatteten sie sich nur das Nothwendigste.

Ganz pythagoräisch lehrten die Essäer, daß der Leib eine Fessel der aus dem feinsten Aether hervorgegangenen Seele sei, in welchen diese, durch eine natürliche Attraktionskraft angezogen, sich einsenke. Wenn die Seele einmal aus diesen körperlichen Fesseln wie aus langer Knechtschaft befreit sein werde, dann werde sie frohlocken und sich himmelwärts schwingen. Dabei nahmen sie jedoch auch für die Guten ein irdisches Paradies an, ein jenseits des Oceans gelegenes Land mit stets milder Witterung (Josephus de bello Jud. II. 12), während die Bösen in einem kalten und finsteren Ort wohnen und dort gequält werden würden [2]).

---

[1]) Nach Josephus (bell. Jud. 2, 12) war es Meinung der Pharisäer, daß die Seelen frommer Menschen die Erlaubniß hätten, aus dem Todtenreich wieder auf die Oberfläche der Erde emporzusteigen und neue Menschenleiber zu beseelen. Hierauf beziehen sich die in der Schrift (bei Matth. 26, 13—14; Luc. 9, 19; 16, 27; Joh. 1, 21) befindlichen Anfragen und Vermuthungen. — [2]) Döllinger, Heidenthum p. 753—754.

II. Hellas und Rom.

A. Der griechische Volksglaube.

Ganz anders als bei den bisher behandelten Religionssystemen und Philosophemen, wenn anders man Aphorismen philosophischer Betrachtung so nennen kann, gestaltet sich bei den Griechen **das Verhältniß der Religion zur Philosophie,** und da die Resultate aus beiden bezüglich unserer Frage verschieden sind, so müssen wir vorerst dieses Verhältniß etwas erörtern, ehe wir die Unsterblichkeitslehre vom Standpunkt des Volksglaubens und von dem der griechischen Philosophie speziell untersuchen.

Der charakteristische Unterschied der griechischen Religion vor den übrigen Religionen des Alterthums liegt darin, daß sie allein Kunstreligion war, — aber sie wurde es zumal durch die Philosophie, welche den Glauben des Volkes umschuf, Sokrates und Plato sind die Repräsentanten dieser Reform, die aber eigentlich durch die Entwicklung des religiösen Lebens bei den Hellenen naturgemäß herbeigeführt werden mußte. Es ist natürlich und die Geschichte bestätigt es, bemerkt Tennemann, daß eine Religion, die auf keinen anderen Gründen als auf Sagen, Traditionen oder Dichtungen der Poeten beruht, wie die griechische, nur so lange allgemeines Ansehen behält, als ein freierer Untersuchungsgeist noch nicht geweckt worden ist. Wenn eine Nation diesen Schritt gethan hat, so theilt sie sich immer in zwei oder drei Partheien: die eine bleibt bei dem hergebrachten System hängen und glaubt blindlings; eine andere verwirft Alles, eine dritte untersucht Alles, behält das Beste und sucht an die Stelle des Glaubens vernünftige Ueberzeugung zu setzen. Die letztere besteht immer aus einer kleinen Zahl, die beiden ersten aber machen die zahlreichste Klasse aus. Dieß war der Fall in Athen. Man kann die große Menge derer, welche zu diesen zwei Partheien gehörten, wiederum in drei Klassen theilen: Einige läugneten ganz und gar das Dasein einer Gottheit, Andere nahmen zwar die gewöhnlichen Gottheiten der griechischen Religion an, verwarfen aber alle Vorsehung und Regierung der Götter, Andere läugneten auch die letztere nicht, hielten aber die Götter für versöhnlich und durch Geschenke bestechlich. Diese Meinungen entstanden auf folgende Art: die Religion hatte keine Gründe als das Ansehen der Dichter und das Vorurtheil des Alterthums; denkende Köpfe konnten dadurch nicht befriedigt, nicht überzeugt werden, sie verwarfen daher dasjenige, wofür ihre Vernunft keinen Beglaubigungsschein geben konnte. Insoferne sie dabei kein anderes Interesse weiter als das ihrer Vernunft und der Wahrheit hatten, handelten sie so unrecht nicht, oft war aber auch bloß Stolz und Eigendünkel, um sich von anderen Menschen zu unterscheiden, der Beweggrund ihrer Meinungen. Dazu kam nun bei Vielen das Streben heftiger Begierden, das Verlangen,

sie ohne Abbruch zu befriedigen, und die Unannehmlichkeit des Zwanges, welchen die Religion, wiewohl nur durch Furcht ihnen auflegte. Sie warfen sich also in den Schooß der Leidenschaften und vertilgten aus ihrer Seele alle religiösen Empfindungen (die Theorie Epikur's.) Nur wenige edlere Seelen bemühten sich, der verdorbenen Religion ein besseres und vernünftigeres System an die Seite zu setzen und es als Angelegenheit der Menschheit durch stärkere Gründe zu befestigen. Das konnten nur Wenige thun, weil Ruhe von wilden Leidenschaften, Forschungsgeist, ein hoher Grad von moralischer Bildung und Eifer für die Interessen der Menschheit dazu erfordert werden, Eigenschaften, die sich selten zusammenfinden [1]). Solche edle Männer waren, wie bemerkt, Sokrates und Plato. Durch sie geschah, nach Baur (Symb. I. 353), unter den Griechen zum ersten Mal der große Schritt: Was der ahnende Geist in göttlichen Dingen bewußtlos geschaffen hatte, mit Selbstbewußtsein und philosophischer Reflexion zu reconstruiren, und was den früheren Philosophen, selbst einem Heraklit und Pythagoras kaum dunkel vorschweben mochte — im Symbolisch-Mythischen und im Philosophischen dieselbe Offenbarung des Geistes anzuerkennen [2]). Dieselbe Grunderkenntniß, wie Gladisch bemerkt, die sich als der Kern und die Angel der hellenischen Kunstreligion, sowie auch der hellenischen Mythologie erweist, die Auffassung der übersinnlichen und ewigen reinen Vernunft-Begriffe oder Ideen als des Göttlichen und Wahren oder als Götter, machte Hellas auch zu dem Boden, auf welchem zuerst in der Weltgeschichte alle eigentliche freie Wissenschaft und insbesondere die Philosophie erblühte.

Ferner ist hier noch anzuführen, was Hanne (absolute Persönlichkeit p. 39) über den geistigen Bildungstrieb der Hellenen hervorhebt. Schon früh, sagt er, brach sich im griechischen Volke die geistige Richtung des menschlichen Wesens auf seine eigene reine Menschlichkeit, d. i. auf die sittliche Selbstverfassung und auf die Herausbildung der ideellen Seite im Wesen des natürlichen Menschen Bahn. Dieses Streben nach ächter Humanität mußte denn auch immer mehr zur Emancipation des Gedankens von seiner Gebundenheit durch die dumpfen Schauer des polytheistischen Aberglaubens und eben damit zum Anfang der Philosophie führen.

Wenn wir im Vorhergehenden die Religion der Hellenen als Kunstreligion bezeichneten, so gilt dieß von derselben vorzugsweise seit der Epoche eines Sokrates und Plato, durch deren Philosophie und Wissenschaft die griechische Religion zur Kunstreligion erhoben wurde. Von dieser Zeit an erscheint auch die griechische Religion unbeeinflußt von Außen, unvermischt mit fremden Elementen, rein aus dem Hellenismus entwachsend und in ihm allein gedeihend. Anders verhält es sich dagegen mit der griechischen Religion

[1]) Tennemann, die Lehren der Sokratiker üb. Unsterblichk. p. 75. — [2]) Besonders erscheint die platonische Philosophie mit den mythischen Vorstellungen des Volksglaubens verwandt. Die aristotelische dagegen nimmt diesem Glauben gegenüber eine Sonderstellung ein, obgleich ihn Aristoteles weder befehdet noch mißachtet.

vor dieser Periode. Dort ist der Einfluß des Orientalismus unverkennbar, wenn auch nicht so ausgedehnt, wie vielfach angenommen wurde.

Als Endpunkt der ersten Periode der griechischen Religionsgeschichte nehmen wir das Zeitalter des Homer und Hesiod an (nach Baur I. 335). „Es erhellt von selbst, meint dieser Autor, daß dieß diejenige Periode sein muß, in welcher noch das Orientalische dem Hellenischen, das Symbolische dem Mythischen voranging. Wir wollen zwar die sogenannte Orphische Theologie nicht als die dem Orient verwandte esoterische Secte der griechischen Religion betrachten, auf welcher sich etwa erst das Mythisch-Hellenische gebildet hätte, aber wir glauben auf einige Zeugnisse hinweisen zu müssen, die diese Meinung vom Ursprung der orphischen Lehre aus dem Orient etwas nahe legen. Für's Erste findet sich dort die einstimmige Frage, ob Orpheus erst nach Griechenland gekommen sei und zweitens die ausdrückliche Behauptung von Herodot (II. 22), daß Orphisches mit Aegyptischem identisch sei[1]." Herodot ist es, der überhaupt den Orientalismus im Hellenismus selbst der späteren Zeit allenthalben sieht und findet[2]). Er glaubt sogar, daß die ganze Götterlehre von Homer und Hesiod erdichtet sei und daß es vorher nur pelasgische und ägyptische Götternamen gegeben habe. Allein diese Behauptung ist wesentlich einzuschränken. Hat je ein Einfluß von Seite jener entlegenen Culturstaaten des Orients auf Hellas stattgefunden, so ist derselbe weit eher von den Phöniziern und Völkern Kleinasiens und Creta's, als von den Aegyptern abzuleiten. Was Homer und Hesiod betrifft, so haben dieselben viel zur Verbreitung und Ausbildung der polytheistischen Bilder beigetragen, aber Erfinder derselben sind sie nicht[3]). Die Hellenen hatten zuvor eine Naturreligion, einen Mythus, den diese Dichter vorfanden. — Baur (I. 249) läßt auch aus Persien Einfluß auf die griechische Religion ausüben, er sagt: daß aus Persien, dem iranischen Lande des Licht- und Feuerkultus religiöse Ideen, Symbole und Mythen nach Griechenland gekommen sind, muß an und für sich schon wahrscheinlich sein, und die Namen selbst geben uns

---

[1]) Lobeck dagegen in seinem Aglaophamus sive de theologiae Graecorum mysticae causis (Regiemont. 1829 libr. III) vertheidigt den reinen Hellenismus so sehr, daß er die orphische Lehre von Pythagoras herleitet, obgleich diese Ansicht als unhistorisch bezeichnet wird. cf. Eckermann Lehrbuch der Religionsgeschichte. Halle 1845 I. 326 sowie unten „Dionysos und Orpheus". — Laforet sucht eine auf ursprünglicher Wahlverwandtschaft beruhende Tradition des indischen und griechischen Religionssystems nachzuweisen (wie es der Aegyptiologe Lauth in seiner Schrift „Homer und Aegypter" München 1867 Progr. bezüglich des Verhältnisses der ägyptischen zur griechischen Cultur thut). Er beruft sich vor Allem auf das Zeugniß Herodots (II. 52), daß in der ältesten pelasgischen Periode der Polytheismus der Hellenen noch im Pantheismus schlummerte. Bekanntlich hat Schelling in seiner „Vorlesung über Religionsphilosophie Aehnliches behauptet, desgleichen Ulrici, cf. Herzog's Realler. XII. p. 700. Der Kritiker Laforets (in Fichte's Zeitschr. 1867) meint, eine religiöse Autochthonie gelte jedenfalls heute für ein Curiosum. — [3]) Preller griechische Mythologie I. 14.

davon ein nicht undeutliches Zeugniß. Unsere Aufgabe ist es nicht, hier weitere Untersuchungen anzustellen, aber im Interesse der Lehre über die Götter der Unterwelt lag es, auf den orientalischen Einfluß etwas hinzuweisen, auch bezüglich der griechischen Philosophie ist dieß nothwendig.

Sprechen wir von einem allgemeinen Einfluß orientalischer Völker auf die griechische Philosophie, so können nur die Aegypter und Hebräer hieher einigermaßen gezählt werden. Ueberweg (Grundr. I. 16) bemerkt: Die Religion der Aegypter soll die Lehre von einem Gerichte über die abgeschiedenen Seelen und von der Seelenwandrung enthalten haben, die nach der Meinung Herodots (II. 53. 81. 123) von ihnen an die Orphiker und Pythagoräer gelangt ist. Ihre Götterlehre scheint kaum irgend welchen Einfluß auf die griechischen Denker geübt zu haben. Der jüdische Monotheismus, der wohl kaum bereits auf Anaxagoras einen (mittelbaren?) Einfluß geübt hat, wird später, von der Zeit des Neupythagoreismus an, ein in den Entwicklungsgang der griechischen Philosophie bedeutsam eingreifendes Moment. In wiefern die vorsophistische Philosophie auf orientalischem Einfluß beruhe, ist ein Problem, dessen Lösung erst von dem Fortgang der orientalischen und insbesondere der ägyptologischen Forschungen gehofft werden darf; doch ist gewiß, daß die Griechen nicht ausgebildete philosophische Systeme bei den Orientalen vorgefunden haben. Eigentliche Philosophie und überhaupt Wissenschaft im strengen Sinne gab es vor den Hellenen noch nirgends, auch nicht bei den alten Indern [1]; fraglich bleibt nur, ob und in welchem Maße orientalische Religionsanschauungen die Spekulation griechischer Denker (besonders über Gott und die menschliche Seele) zu einer von dem Typus der nationalen Bildung der Hellenen abweichenden Richtung auf das Jenseitige, den Erfahrungskreis Ueberschreitende, Transscendente, welche Richtung im Pythagoreismus und Platonismus culminirt, veranlaßt haben. — Im späteren Alterthume haben Juden, Neupythagoräer, Neuplatoniker und Christen den orientalischen Einfluß in unhistorischer Weise überschätzt — die neuere Kritik hat früh begonnen, solche Annahmen zu beseitigen und immer mehr aus einem inneren Entwicklungsfortschritt des hellenischen Geistes die Philosopheme zu verstehen gesucht, sich aber vielleicht hiebei dem entgegengesetzten Extreme zu sehr angenähert. Eine Reaction gegen dieses Extrem bezeichnen die Arbeiten von Röth und Gladisch; während aber Röth's Combinationen zuviel Willkürliches haben, besitzen Gladisch's Annahmen einen nicht geringen Grad von Wahrscheinlichkeit [2]. Wenn nun aber auch Gladisch's Behauptung [3] richtig ist, daß

[1] Gladisch, Religion und Philosophie p. 90. — [2] Ueberweg, Grundriß der Geschichte der Philosophie. Berlin 1865. I. 30. — Gladisch führt in einer Reihe von Schriften durch: 1) daß die Weltansicht des Pythagoras im Grundwesentlichen derjenigen der alten Schinesen gleiche; 2) dieselbe Gleichheit zwischen Heraklit und Zoroaster, 3) zwischen den Eleaten und den indischen Wedantinen, 4) zwischen Empedokles und den alten Aegyptern, 5) zwischen Anaxagoras und der Lehre der Israeliten sich zeige (ibid.). — [3] Religion und Philosophie Vorrede VI.

in den Lehren des Sokrates, Plato und Aristoteles [1]), mit denen sich die Geschichte der hellenischen Philosophie vollendet, nur das Bewußtsein, welches der Kunstreligion und dem gesammten eigenthümlichen Leben des hellenischen Volkes zu Grunde liegt, sich wissenschaftlich verklärt hat, so ist somit der Einfluß des Orientalismus für diese Periode, nicht aber für die frühere und anfängliche bezüglich der Unsterblichkeitslehre ausgeschlossen [2]).

§. 1. Homer.

Als volksthümliche Ansicht der Griechen vom Jenseits bestand lange Zeit die homerische, weßhalb wir sie den späteren Umgestaltungen dieser alten Anschauung voraussschicken. Homer's Vorstellungen vom Jenseits finden sich vorzüglich im XI. Buch seiner Odyssee. Nach ihm verläßt die Psyche (Hauch od. Athem) den Menschen im Tode, und wird als luftiges Scheinbild (*εἴδωλον*), als ein Schatten oder Schemen von Hermes dem Psychopompos hinabgeführt, sobald der Leichnam begraben oder wenigstens mit Erde überdeckt oder verbrannt ist. Des Odysseus Mutter sagt uns dieß mit den Worten:

> Nein! das ist ein Gesetz für die Sterblichen, wenn sie verblichen.
> Nicht mehr haben sie Fleisch und Gebein, durch Sehnen verbunden;
> Denn die gewaltige Macht hochlodernden Feuers verzehrt es,
> Sowie das Leben einmal sich gelöst von dem weißen Gebeine,
> Während die Seele im Fluge davonschwebt, ähnlich dem Traumbild.
> (Odyss. XI. 218—222.) [3])

Das Schattenbild des Menschen entschwebt aber nach dem Tode in die Wohnung des Hades und der Persephone; dort kehrt dem Schatten nach dem Kosten des Opfer-Blutes Erinnerung, Einsicht und geistige Kraft zurück:

---

[1]) Bei diesem wohl weniger, da er von rein psychologischem Standpunkt aus der Unsterblichkeitsidee gedenkt. — [2]) Voß (mythol. Briefe 3. Bd. Stuttg. 1827 p. 7 u. a. O.) verwirft „die Hypothese" einer himmlischen Uroffenbarung, denkt sich die ältesten Griechen ganz roh und unbeholfen und nimmt die homerische Götterwelt für die ursprüngliche und für alle Zeiten normative Form des hellenischen Glaubens. Ueber die Mysterien hat er ganz rabiatte Ansichten. cf. Pauly, Realencyclop. V. p. 213—214. — — Vergeistigt wurde übrigens die den Mythen und Göttern zu Grunde liegende Naturbedeutung erst in der hellenischen Periode (1000 – 300 v. Chr.) durch die Mysterien.

[3]) *Ἀλλ' αὕτη δίκη ἐστι βροτῶν, ὅτε κέν τε θάνωσιν·*
Οὐ γὰρ ἔτι σάρκας τε καὶ ὀστέα ἶνες ἔχουσιν
Ἀλλὰ τὰ μέν τε πυρὸς κρατερὸν μένος αἰθομένοιο
Δαμνᾷ, ἐπεί κε πρῶτα λιπῇ λεύκ' ὀστέα θυμός
Ψυχὴ δ' ἠΰτ' ὄνειρος ἀποπταμένη πεπότηται.
(cf. Ilias XXIII. 71—76).

Da nahm ich, und schlachtete beide die Schafe
Ueber der Gruft; schwarz strömte das Blut, und es stiegen die Seelen
Erdentschwundener Todten herauf von des Erebos Tiefen.
(V. 30. cf. 95. und 147.) [1])

Der König über alle anderen Mächte der Unterwelt und über die Verstorbenen (*ἔνεροι*) ist Pluto, zugleich der Gott des Reichthums und der Fruchtbarkeit; beide Bedeutungen suchten die Mysterien in Einklang zu bringen. Er ist der Zeus der tiefen Erde (*Ζεὺς χθόνιος*),[2]) identisch mit *Ἀΐδης*, dem Fürsten der geheimnißvollen, unsichtbaren Welt (s. unt.). An der Seite des Zeus thront Persephone, die Führerinn der schrecklichen Erinnyen (Il. IX. 569), die Inhaberinn des versteinernden Medusenhauptes (Odyss. XI. 635), finster und grausam gegen das Leben, weßhalb man das Grab gewöhnlich Schlafgemach der Persephone (*θάλαμος Περσεφόνης*) nannte.

Die Wohnung des Hades hat weite Thore (Odyss. XI. 571), aus denen zu gehen unmöglich ist, sobald man eingetreten, denn sie sind bewacht von Cerberus dem Höllenhund (Virg. Aen. VI. 126). Es sind da die düsteren Haine der Persephone (*ἄλσεα περσεφονείης*) von Weiden und Silberpappeln, düstere Bäume. Hier findet sich auch die bekannte Asphodeloswiese (*ἀσφοδελὸς λειμών*), bedeckt mit Unkraut. Auf ihr schweben die Schatten der Verstorbenen hin und her, oft wie kleine geflügelte Wesen dargestellt, die wie Nachteulen den Hermes (der die Seelen der ermordeten Freier einführt Odyss. XXIV. 11) umschwirren. Andererseits finden wir die Inseln der Seligen (Odyss. IV. 560), das Elysion, wo die Menschen das glückseligste Leben führen. Ueber den Ort, wo sich die Unterwelt befindet, gibt Homer verschiedenen Aufschluß: Nach Iliade IX. 568 (cf. XXII. 482; XX. 61) ist er in der tiefen Erde, nach Odyssee X. 508 ist die Unterwelt wie ein Jenseits gedacht, das im fernen Westen auf einer Insel im Okeanos, wo Sonnenuntergang und Nacht sei, zu suchen. Odysseus schifft nämlich über den Okeanos, bis er an eine niedrige Küste gelangt, wo die Haine der Persephone und das Haus des Hades sich befinden, sowie die Flüsse Styx, Acheron, Periphlegeton, Kokytos und Lethe.

Nach Odyssee XI. 475 ist das Leben im Hades im Allgemeinen ein düsteres, trauervolles:

Niederzusteigen zum Hades erkühnst Du Dich, wo sie bewußtlos
Hausen, die Todten, die Schatten der Sterblichen, welche verblichen. [3])

---

[1]) *Τὰ δέ μηλα λαβών ἀπεδειροτόμησα*
Ἐς βόθρον, ῥέε δ' αἷμα κελαινεφές αἱ δ' ἀγέροντο
Ψυχαὶ ὑπέξ Ἐρέβευς νεκύων κατατεθνηώτων.

[2]) Eigentlich des Dunkels *ζόφος* — der tiefen Erde und der gestaltlosen Unsichtbarkeit. Il. XV. 187.

[3]) *Πῶς ἔτλης Ἀϊδόσδε κανέλθεμεν, ἔνθα τε νεκροὶ*
Ἀφραδέες ναίουσι βροτῶν εἴδωλα καμόντων;

Gemeinsam wohnten in der Unterwelt Gute und Böse, Fromme und Frevler beisammen, zu gleichtraurigem Schattenleben verurtheilt. V. 541:

Aber die anderen Seelen der erdentschwundenen Todten
Standen in Trauer umher und verkündeten ihre Geschicke.[1])

Nur wenigen Auserwählten und Lieblingen der Götter war dort ein freundlicheres Leben gewährt, manchen sogar eine Fortdauer sammt dem irdischen Leibe, da sie lebend der Erde entnommen wurden. Die Vernichtung des Leibes hat entscheidenden Einfluß auf den Zustand im Jenseits. Bei den meisten Menschen war der Körper der Vernichtung übergeben, darum ihr Schattenleben dort ohne Körper; bei den Lieblingen der Götter dagegen blieb der Körper erhalten, darum existirten sie auch fort mit dem irdischen Leibe.

Zu denen, welche die griechische Mythe als Auserwählte der Götter bezeichnet, gehören Radamanthos, Minos, Menelaos, denen Pindar (Ol. II. 143) noch den Peleus, Kadmos und Achilleus hinzufügt. Von Minos singt Homer (Od. XI. 568—571):

Und nun sah ich den Minos, den glänzenden Sohn des Kronion,
Der mit goldenem Stabe geschmückt, Recht sprechend den Todten
Da saß; Andere suchten ihr Recht, um den König versammelt,
Sitzend und stehend daselbst, an des Aïdes räumigen Thoren.[2])

Auch Hercules wurde des Umgangs mit den ewigen Göttern gewürdigt, während sein Schattenbild, von den Todten umschwirrt, die Bewegungen eines kampflustigen Helden zeigt. V. 601 ff. So hatten die trefflichsten Helden ein düsteres Dasein im Jenseits (cf. V. 485. Ilias XXIII. 77). Einige Götterfeinde und Frevler sind zu besonderer Strafe verurtheilt, wie Tityos, Tantalos und Sisyphos (Odyss. XI. 576, 582, 593).

Von einer gerechten Vergeltung des ganzen Erdenlebens traf Odysseus Nichts im Schattenreiche; erst bei Hesiod tritt der Glaube deutlicher hervor, daß alle Guten und Edlen in die seligen Eilande eingehen, die Frevler aber namhafte Strafen zu erdulden haben. Aus diesem düsteren Aufenthalt konnten nach Homer die Eidola durch Zaubermittel wieder hervorgerufen werden, Odysseus thut dieß von Circe darüber belehrt (Odyss. XI. 1)[3]).

Das war die alte homerische Anschauung, welche so lange im Volke bestand. Dieser hohen Autorität wurde in den Mysterien entgegengetreten und der Glaube an eine gerechte Vergeltung, an eine strenge Scheidung

---

[1]) *Αἱ δ' ἄλλαι ψυχαὶ νεκύων κατατεθνηώτων*
Ἕστασαν ἀχνύμεναι, εἴροντο δὲ κήδε' ἑκάστη.

[2]) *Ἔνθ' ἦτοι Μίνωα ἴδον Διὸς ἄγλαον υἱόν*
Χρύσεον σκῆπτρον ἔχοντα θεμιστεύοντα νέκυσσιν
Ἥμενον· οἱ δέ μιν ἀμφὶ δίκας εἴροντο ἄνακτα
Ἥμενοι, ἑστάοτες τε κατ' εὐρυπυλὲς Ἄϊδος δῶ. (cf. V. 37—43.)

[3]) Auch das Opferblut, das sie, wie es scheint, saugen, hat auf die „Schatten" belebenden Einfluß. In Bezug auf Odyss. 24, 5 nennt sie Thym (Lehre v. Fortd. im alten Testament, p. 9, Anmerkung) „pipende Schatten".

des Guten und Bösen, die sich schon im seligen und finsteren Aufenthalte manifestirte, immer mehr zu verbreiten gesucht. Auf Annahme konnte diese Lehre nur dann Aussicht haben, und die homerische Anschauung nur dann durch sie beeinträchtigt oder verdrängt werden, wenn der Begründer derselben sie auf seine eigene Erfahrung zurückführte, wenn er über das, was er lehrte, an Ort und Stelle sich überzeugt hatte. Da nun Orpheus als Begründer der Mysterien galt, so mußte nothwendig an ihn der Mythus seines Hinabsteigens in die Unterwelt sich anschließen. War dieser Mythus einmal verbreitet, dann konnte Orpheus mit antihomerischen Anschauungen hervortreten; denn er stand dem homerischen Besucher der Unterwelt, dem Odysseus gleichberechtigt zur Seite, und was er gab, war dann nicht mehr bloße Lehre oder Meinung, sondern das durch eigenes Schauen gewonnene Wissen. Aus diesem erhellt auch zur Genüge, meint C. Arnold[1]), warum die solchen antihomerischen Anschauungen huldigende Priesterschule gerade den mythischen Heros Orpheus für ihren Stifter ausgab.

§. 2. Die Götter der Unterwelt und ihr Cultus im Allgemeinen.

Hades hat schon bei Homer, wie wir gesehen, sein unterirdisches Reich, und mit ihm seine Gemahlinn Persephone, aber sie bilden nicht, wie später, den Mittelpunkt einer abgesonderten Gruppe. Die Mitglieder derselben tragen in dieser Zeit meist einen doppelten Charakter. Alle nehmen eine mehr oder weniger andere Stelle ein als bei Homer, neu kommt Hekate hinzu, die dem Homer ganz unbekannt, zuerst bei Hesiod (Theog. 403—453) mit einer Fülle von Macht hervortritt, wie keine andere Gottheit, aber doch nicht in's Zwölfgötterſystem aufgenommen ist[2]). Zur **Gruppe der chthonischen Götter** gehören: Hades, Persephone, Demeter, Hermes, Hekate und die Erinnyen und Eumeniden[3]). Dazu kommt Dionysos, aber nicht seine Umgebung und Begleitung (Semele, Ariadne, Silenos, Pan, Satyrn ꝛc.), mit denen er auf der Oberfläche der Erde waltet. Obgleich die chthonischen Götter sämmtlich über die Fruchtbarkeit walten, so werden sie doch ihrer Furchtbarkeit wegen gefürchtet. Furchtbar erscheinen sie zunächst wegen der als schrecklich vorgestellten Finsterniß ihres

[1]) Unsterblichkeit der Seele nach den Ansichten der Alten. Progr. München 1861, p. 8 ff. — [2]) Anmerkung. Was das griechische Volk besonders zur Verehrung und Anrufung dieser Götter veranlaßte, war das Schuldbewußtsein. Daher die Sühn-Feste und Opfer. Dieß ist der Grundgedanke von Hesiod's „Werke und Tage"; findet sich in den griechischen Tragödien und besonders bei Thukydides ausgedrückt. Nach Herodot war die Ursache des Bösen, der Sündhaftigkeit und Schwäche „der Neid der Götter". Man vergleiche ferner Nägelsbach, nachhomerische Theol. Nürnb. 1857. 6. Abschn. sowie besonders Ersch und Gruber, Encl. II. Sect. 82. Th. p. 222 ff. — [3]) cf. das samothrakische Götterſystem und die Kabiren. Ersch, Encl. II. 82. p. 249 ff. Ueber die Eumeniden cf. ibid. p. 329.

Aufenthaltes, dann aber besonders wohl, weil ihr Zorn, für dessen Ausdruck die Unfruchtbarkeit galt, unmittelbar verderblich ward. Weil aber die Unterwelt auch als Aufenthalt der Verstorbenen und deren Zustand als abhängig von der Sittlichkeit gedacht ward, so sind sie zugleich sittliche Mächte geworden. Es macht sich nun besonders in Verehrung dieser Götter eine dem Homer fremde Seite, die des Geheimnißvollen geltend, das im Charakter dieser Götter seinen Grund hat, insofern das Grauen immer durch den dunklen Hintergrund erregt oder vermehrt wird. Dann aber verbinden diese Götter so verschiedene, ja entgegengesetzte Begriffe, daß sie im ganzen Umfang der klaren Auffassung, dessen die plastischen Gestalten der olympischen Götter sich erfreuen, nicht fähig sind. Das Geheimnißvolle, das in der Verehrung besonders der chthonischen Götter, der Heroen und Todten sich geltend macht, hat gewiß auch darin seinen Grund, daß diese Götter nicht nun erst neugestaltet sind, sondern nur wieder zu gleicher Berechtigung gelangten, nachdem sie vom Herrenstande und den für ihn singenden Dichtern der jonischen und besonders der achäischen Zeit vernachlässigt waren, weil der Acker- und Weinbau nicht vom Herrenstande (Adel), sondern von der älteren, damals herabgedrückten Bevölkerung getrieben ward, weßhalb die denselben vorstehenden Götter zunächst von dieser verehrt wurden, deren Verehrung aber bei dem Gegensatz der Stände leicht den Charakter der Ausschließung erhielt, die das Geheimnißvolle begünstigen mußte. Später bei der Wanderung und Mischung der Stämme änderte sich dieses Verhältniß, es war dieß in der Zeit von 900—700 v. Chr., wo von den genannten Göttern besonders zwei es waren, Demeter und Dionysos, um welche sich die übrigen gruppirten, doch griffen beide Kreise in einander über. Der Hauptsitz der geheimnißvollen Verehrung der Demeter war Eleusis, und das Hauptfest die Eleusinien, nach deren Muster verwandte Culte in Arkadien und Messenien eingerichtet wurden. An anderen Orten gab es verwandte Culte, die auf ein höheres Alter Anspruch machten, wie zu Phlius in Aegialea und zu Phlya in Attika. Hier und da bildeten auch andere Götter den Mittelpunkt des Geheimdienstes, wie in Aegina die Hekate. Für die Metropole des Dionysoscultus galt Theben, das sich rühmte, seine Geburtsstätte zu sein, doch erlangten die Dionysien zu Delphi und Attika größere Berühmtheit. Indessen war der Geheimdienst keineswegs auf die chthonischen Götter beschränkt. In Samothrake waren die olympischen und chthonischen Götter mit eigenthümlich dämonischen Wesen, den Kabiren, zu einem Ganzen verbunden, und in Kreta war es Zeus, der mit Rhea und den Kureten in ähnlicher Weise verehrt ward. Ein wesentlicher Unterschied aber zwischen den Gebräuchen, mit denen die himmlischen und mit denen die unterirdischen Götter verehrt wurden, bestund darin, daß man jenen bekanntlich auf erhöhten Altären (*βωμός*), diesen auf niedrigen Herden (*ἑσχαρα* cf. Pollux I. 7—8; Porphyr. de antro Nymph. c. 6) oder in Gruben; jenen zeugungsfähige Thiere (*ἔνορχα*), diesen entmannte (*ἔντομα*,

ἄγονα Suid. s. v. Ἐντομίδαι) opferte. Den unterirdischen Göttern gleich wurden die Heroen geehrt (s. unt.).

Was den Cultus der chthonischen Götter im Allgemeinen betrifft, so sind an erster Stelle die **Opfer** zu erwähnen. J. H. Voß behauptet [1]), weil in Hesiod (Catal. der Frauen Fr. 114. Marksch. aus Pausan. I. 43, 1) zuerst des Opfers der Iphigenie gedacht werde, sei den Griechen das Menschenopfer in älterer Zeit gänzlich unbekannt gewesen. Seitdem man aber überzeugt ist, daß gerade nicht im Homer und Hesiod jeder Mythos in der ältesten Gestalt erhalten ist, muß die Erwähnung von Menschenopfern in so zahlreichen Mythen verschiedener Gegenden doch als Beweis für das Gegentheil angenommen werden. Ist der Mythos ein Spiegelbild des Lebens, so konnte auch im Leben das Abgebildete nicht fehlen zur Zeit, als der Mythos geschaffen ward (R. Fr. Hermann Gottesd. d. A. §. 27). Es konnte das Orakel nicht gebieten, daß die Töchter des Erechtheus (Apollod. III. 15, 4) oder des Leos (Paus. I. 5, 2) geopfert werden sollten, oder vielmehr, es konnte ein solches Orakel nicht erdichtet werden, wenn der Gebrauch den Griechen fremd gewesen wäre. Dasselbe bezeugen von Lykaon, der seinen Sohn opferte, und vom Athamas, der selbst dem Zeus geopfert werden sollte, Mythen, an welchen sich die dauernde Sitte des Menschenopfers erkennen läßt [2]).

Daß die Orakel den Opfercultus anordneten, erhellt aus einem freilich lückenhaften und theilweise unächten Orakelspruch bei Porphyrios [3]), in welchem wiederum zwischen olympischen und chthonischen Göttern unterschieden ist, und dem wir einige Verse entnehmen:

„Opfere, Freund! . . .
Denen über der Erde die zarten Glieder der Lämmer,
Andre den Göttern der Erde, doch andre den Göttern des Himmels,
Himmlischen hell von Farbe, den irdischen aber geschwärzte.
Dreifach theile das Opfer, gebracht den irdischen Göttern
. . . . . .
Irdischen grabe es ein, und gieße das Blut in die Grube,
Spende den Honig den Nymphen, doch nicht Dionysos' Geschenke ꝛc."

Den olympischen Göttern wurde am Morgen, den chthonischen am Abend geopfert [4]). Hauptopfer blieben: Stiere, Kühe, Schafe und Ziegen. Schweine wurden allgemein nur den chthonischen Göttern geopfert. Hunde waren als Opfer der Hekate allgemein, in Sparta wurden sie von den

---

[1]) Mythologische Briefe III. p. 62. Antisymb. II. p. 452. — [2]) Platon. legg. VI. Auch andere Menschenopfer kommen in historischer Zeit vor, wenn sie auch an den meisten Orten entweder durch stellvertretende Thieropfer verdrängt oder Verbrecher dazu erwählt wurden. Porphyr. de abst. II. 54—56. Clem. Alexr. Prot. 3, 42. Euseb. Praep. Evang. 4, 6. — [3]) περὶ τῆς ἐκ λογίων φιλοσοφίας bei Euseb. praep. ev. IV. 9; Porphyrii de philos. ex orac. haurienda Libb. rell. ed. G. Wolff. Berolini 1856. p. 99 und 120. — [4]) Schol. Pindar. Isth. IV. 110.

Jünglingen auch dem Enyalios dargebracht[1]), der hier, wie der Ausdruck zeigt (ἐντέμνων), als Unterweltsgott betrachtet wurde. In den verschiedenen Staaten waren jedoch die Opfer nicht gleich (cf. Pausan. II. 11, 7).

Die Verehrung der Götter zeigt sich ferner im **Gebete.** In dieser Beziehung schreibt Plato (legg. IV), jedenfalls der Anschauung seines Volkes Rechnung tragend und die sittliche Beschaffenheit des Betenden betonend u. A. Folgendes: „Am Sichersten erreicht den Zweck der Frömmigkeit, wer den Göttern der Unterwelt nach den Olympischen und den die Stadt besitzenden Göttern Ehren erweist ... Nach diesen Göttern aber wird der Verständige auch die Dämonen feiern, und nach ihnen die Heroen; ihnen aber folgen häusliche Heiligthümer väterlicher Götter, nach der Satzung gefeiert, nach diesen aber die Ehren lebender Eltern." — Die chthonischen Götter stellt also Plato voraus. Bei der Anrufung dieser Gottheiten beobachtete man auch eigene Ceremonien: Man stampfte an den Boden mit den Füßen, oder schlug ihn mit den Händen[2]). Urheber von Verleumdungen, Diebe, Leute, die verlorne Sachen gefunden hatten und nicht wieder brachten, und andere unbekannte Frevler verfluchte man, indem man sie der Demeter Kora oder den chthonischen Göttern weihte[3]).

Die chthonischen Götter wurden besonders verehrt im geheimen Gottesdienst oder in den sogenannten **Mysterien.** Wenn der geheime Gottesdienst, bemerkt übrigens Petersen[4]), gewöhnlich unter dem Namen der Mysterien dem öffentlichen entgegengesetzt wird, so gewinnt es leicht den Anschein, als habe derselbe in bestimmten Grenzen, an besonderen Festen, getrennt vom öffentlichen bestanden. Allein er ist keineswegs auf besondere Götter, Orte und Zeiten beschränkt, er durchzieht vielmehr die ganze Religion der Griechen in der Art, daß man annehmen muß, wenn wir genauer unterrichtet wären, würde kaum ein Fest, ein Heiligthum nachzuweisen sein, das nicht auch geheimnißvolle Gebräuche gehabt. Es ist hinreichend widerlegt, daß allein die Mächte der Unterwelt jene mysteriöse Verehrung genossen[5]), obgleich anerkannt werden muß, daß der mit ihnen verknüpfte Todtendienst überhaupt geheimnißvoll war, und daß allerdings ihre Geheimnisse eine Entwicklung und Bedeutung erhalten haben, die alle übrigen in Schatten stellte; allein es ist zu beachten, daß die chthonischen Götter auf's Engste mit denen des Himmels verbunden gedacht wurden, daß dieselben Götter, die einen Theil des Jahres in der Unterwelt zubringen, den übrigen mit den himmlischen verkehren. Die Mysterien wurden übrigens meistens bei Nacht gefeiert, sonst waren sie vom öffentlichen Gottesdienst nicht verschieden, nur daß Höhlen und Erdspalten vorzugsweise für den Geheimdienst

---

[1]) Paus. III. 14, 9; Plut. qu. Rom. III. — [2]) Homer, Il. IX. 568; Eurip. Troad. 1295. — [3]) Newton and Pullan, discoveries of Halicarnassus p. 735 ff. — [4]) Der geheime Gottesdienst der Griechen. Hamburg 1848, p. 9—11. — [5]) Preller, Demeter und Persephone. Hamburg 1837, p. 271 ff. Pauly, Encycl. V. p. 327 ff.

eingerichtet waren; doch gab es auch Tempel hiefür z. B. zu Argos, Ephesus, Athen.

Es gab Mysterien, an denen, außer den ebenfalls durch Wahl oder Geburt gebundenen Vorstehern und Priestern, jeder, der da wollte, wenn er die vorgeschriebenen Bedingungen erfüllte, theilnehmen konnte, wie die eleusinischen und samothrakischen[1]). Zu unterscheiden sind also die Geheimnisse, deren Theilnehmer durch Geburt und Wahl verpflichtet, von denen aber alle Anderen ausgeschlossen waren, und 2) diejenigen, welche Niemanden aufnahmen, als wer es wünschte, und Niemanden ausschlossen, der die Bedingungen erfüllte. Einer dieser beiden Arten mußte jeder Geheimdienst angehören und beide führten den gemeinsamen Namen Orgien[2]), wogegen allein die letzteren durch den Namen Mysterien ausgezeichnet werden.

Die mit unterscheidenden Gebräuchen dargebrachten Opfer der geheimen Orgien sind wahrscheinlich immer stellvertretende Sühnopfer gewesen. Besonders zu erwähnen sind die dramatischen Gebräuche der Orgien, die vorzugsweise Geburts-, Hochzeits- und Todtenfeier der Götter zum Gegenstand hatten. So war die Vermählung des Zeus mit Demeter sowohl, als mit Kora, und daneben die des Hades mit Kora oder Persephone, die des Dionysos mit Ariadne und wieder mit Kora gefeiert (Lobeck, Aglaoph. p. 608). Die Todten- und Trauerfeste wurden nicht nur durch Unterbrechung der Staatsgeschäfte gefeiert, sondern es ruhten da auch alle Privatgeschäfte, weil der Glaube herrschte, daß alles an diesen Tagen Unternommene mißlinge. Sie zeichneten sich vor den übrigen verbotenen und verbietenden Tagen (ἀποφράδες, dies nefasti) durch Strenge der Feier aus und hießen schlimme Tage (μιαραί). Sieben solche Tage der tiefsten Trauer soll es in Athen gegeben haben, von denen drei im Monat Anthesterion (Februar) an den Festen der Hydrophorien, kleinen Eleusinien und Anthesterien waren[4]). Man glaubte, daß an diesen Tagen die Seelen der Verstorbenen auf die Oberwelt kämen und Sühne forderten. Ihnen, wie den Göttern der Unterwelt, wurden besonders Trankopfer dargebracht. Hieher gehören das eigentliche Todtenfest am 5. Boëdromion (September), die Nekysien oder Genesien[5]), ein Tag des

---

[1]) cf. Preller, in Pauly's Encl. V. „Mysterien" 328 ff. — [2]) Das Wort bedeutet zunächst ekstatische Gemüthsbewegung, dann heilige Handlungen, zu denen nicht Jedermann Zutritt hat. Die weitere Erklärung siehe Ersch, Encl. II. S. 82. Th. p. 228, Anmerkung. Mysterien bedeuten zugängliche Orgien, zu denen man eigends eingeweiht werden (μυεῖν) mußte. — [3]) In den dramatischen Gebräuchen der Mysterien sind zu unterscheiden die Handlungen (δρώμενα) und die Legenden (λεγόμενα). Hermann, G. A. §. 32, 13. Bald konnte die Handlung, bald die Legende öffentlich sein. Nach beiden Seiten geheim war in den Eleusinien der Raub der Kora (Preller in Pauly's Encl. III. p. 106). Geheimhaltung der Handlung war bei den Lernäen in Argolis, wo das Hinabsteigen des Dionysos in die Unterwelt gefeiert wurde (Paus. II. 37, 3). — [4]) Preller, Demeter p. 227, Anmerkung 94; p. 229, Anmerkung 99. — [5]) Hermann, Gottesdienst des Alterthums, §. 48, 11; §. 56, 1.

Fastens (*νεστεία*) an den Tesmophorien, den Demetermysterien der Frauen (Preller, Dem. p. 344) u. A. Wie an den kleinen Eleusinien die Rückkehr der Persephone aus der Unterwelt, ein Bild der Auferstehung, so ward in den großen der Raub gefeiert, als Bild des Todes, in Beziehung auf die Göttin zugleich ihre Hochzeit (s. unten).

Auch die Kampfspiele werden Mysterien genannt; sie hängen jedenfalls mit denselben zusammen als Todtendienst, der Göttern, Heroen wie Menschen bei den Griechen gefeiert wurde. Zu unmittelbarer Anschauung bringen uns diese Verbindung die ohne Zweifel in griechischer Anschauungsweise ausgeführten Gemälde etruskischer Gräber, wo ganz übereinstimmend mit Homer und der späteren Sitte, auf der einen Seite das Todtenmahl mit Musik, Tanz und Gesang, auf der andern Kampfspiel in Gymnastik, Wettrennen und Wettfahren abgebildet sind[1]). Als Leichenspiele stellt Clemens von Alexandria[2]) und Eusebius die großen Nationalspiele der Griechen sämmtlich dar.

Was endlich noch den Inhalt der Mysterien im Allgemeinen betrifft, so ist es hauptsächlich die Unsterblichkeitslehre gewesen, wie uns Pausanias (I. 14, 2) und Isocrates (Paneg. §. 28) berichten, die da den Eingeweihten mitgetheilt wurde.

§. 3. Hekate.

Unter den vielen räthselhaften Wesen der griechischen Mythologie ist die Hekate fast die räthselhafteste. Sie tritt uns gleich zuerst mit der größten Macht und dem größten Glanze bekleidet entgegen und nimmt doch eine sehr untergeordnete Stelle ein. Sie wird der Artemis und Selene gleichgesetzt und auch der Persephone; sie vereinigt alle drei in sich und wird doch von allen unterschieden. Da bei Homer *Ἑκατος*, ein Beiname des Apollo, gleichbedeutend mit *ἑκατηβόλος*, fern treffend, ist, so bedeutet der Name Hekate (von *ἑκάς* fern) unzweifelhaft die Fernwirkung, welche, wie die Abstammung von Perseus, einem Heroen des Lichts, und Asteria, der Göttin der Gestirne oder ihrer Strahlen, zeigt, zuerst von der Fernwirkung des Lichtes entnommen ist (Hesiod, Theog. 402). Es ist zunächst an's Sternenlicht zu denken, da Bakchylides sie Tochter der Nacht nennt (Schol. Apoll. Argon. III. 467). Die sogenannte orphische Argonautik macht sie zur

---

[1]) Monum. ined. publ. dell' Instituto di Corresp. arch. I. Tav. 32–33. an. 1831. p. 312 ff. — [2]) Protrept. 2, 34. p. 29. ed. Potter p. 21. ed. Paris p. 10. ed. Sylb. Clemens schließt mit der Ansicht: *μυστήρια ἦσαν ἄρα, ὡς ἔοικεν, οἱ ἀγῶνες ἐπὶ νεκροῖς διαθλούμενοι, ὥςπερ καὶ τὰ λόγια* (Orakel) *καὶ δεδημεύνται ἄμφω.* Diese Ansicht scheint sich besonders bei den Isthmien zu bestätigen, die nicht nur von Pausanias (I. 44, 8) für Leichenspiele des Melikertes erklärt werden, sondern auch durch Nachtfeier einen mysteriösen Charakter erhalten. Plut. Thes. 25: *Ὁ γὰρ ἐπὶ Μελικέρτῃ τεθεὶς αὐτόθι (ἀγών) νυκτὸς ἐδρᾶτο, τελετῆς ἔχων μᾶλλον ἢ θέας καὶ πανηγυρισμοῦ τάξιν.* cf. Krause, Hellen. II. 2, p. 177.

Tochter des Zeus und der Demeter, weil sie der Persephone gleichgesetzt ward [1]). Wir fassen Hekate auf im Sinne des späteren Volksglaubens, als Göttin der Unterwelt.

Außer den Tempeln der Hekate zu Argos, Aegina, Ephesus ꝛc. waren ihr auch Heiligthümer an den Thoren und Scheidewegen errichtet [2]). Bei letzteren fanden sich puppenartige Bilder von Holz mit drei Augen und drei Gesichtern, vor denen man am Ende des Monats Schmutz und Unrath hinwarf. Fruchtbarkeit und Todtenreich sind hiemit gesinnbildet, denn der Dünger befördert die erstere, und am 30. Tag nach dem Tode (gleichsam am Ende des Monats) wurde den Gestorbenen ein Opfer gebracht (*Εκαταῖα*) [3]).

Wir kennen noch eine andere Beziehung der Hekate zum Todtenreich. Es herrscht nämlich der Glaube, daß Hekate die Schatten der Verstorbenen oder Dämonen zum Schrecken der Lebenden heraufsende; sie wurde deshalb angefleht, sie nicht zu senden oder wenigstens nicht durch sie zu erschrecken. Ihre Beziehung auf das Todtenreich scheint auch die Veranlassung gewesen zu sein, daß die Leichname Hingerichteter an den Scheidewegen hingeworfen wurden (Plato Legg. IX).

Was die Darstellungen der Hekate betrifft, so ward sie mit einem Hundskopf abgebildet, wie ihr auch Hundsopfer dargebracht wurden [4]). Im Hunde liegt eine Beziehung auf Nacht und Unterwelt, wahrscheinlich wegen seines nächtlichen Bellens und Heulens. Doch gewöhnlich wird Hekate in menschlicher Gestalt mit einer Fackel oder gewöhnlicher mit zweien dargestellt, was auch in Beziehung auf Artemis vom Mond- und Sternenlicht erklärt wird [5])

Ein bedeutenderes Ansehen, als im Einzelnen nachgewiesen werden kann, muß ihr Geheimdienst (*τελεταί*) gehabt haben. Strabo (X. 3, 10) rechnet sie zu den Göttern, deren Dienst die meisten Hellenen orgiastisch gefeiert haben, und stellt sie in dieser Beziehung neben Dionysos, Demeter ꝛc. Hekate hatte jedenfalls eigene Mysterien. Die berühmtesten waren die zu Aegina, deren Ursprung auf Orpheus zurückgeführt wurde [6]). Sie waren wie alle Mysterien bestimmt, von Schuld, Sünde und deren Folgen zu reinigen (cf. Aristoph. vesp. 122). Auch an den Eleusinien hatte Hekate Theil, wie darauf bezügliche Bildwerke in Uebereinstimmung mit den Schriftstellern bezeugen (Voß, Hekate, Myth. Br. III. 194).

Alle Seiten und Eigenschaften der Götter vereinigt der orphische Hymnus, der, wenn auch später verfaßt, durch Chrysippos aus alten Quellen den Stoff entlehnt:

„Göttin der Pfade, ich rufe Dich, Hekate, Holde des Dreiwegs,
Fürstin des Himmels, der Erd' und des Meeres im Safrangewande,

---

[1]) So bei Euripides Jon., V. 1048. — [2]) Ersch, Encl. II. 82, p. 237. — [3]) Bekk. Anecd. p. 251, 27; bei Ersch l. c. 238. — [4]) Hesych. s. v. *Ἑκάτης ἄγαλμα* und Bekk. Anecd. p. 336, wonach Euripides den Hund das Bild der Hekate genannt habe. — [5]) Timoth. bei Plut. Symp. III. 10, 3. — [6]) Pausan. II. 30, 2; cf. Origen. c. Celsum VI. 290.

Welche die Gräber durchtobt, mit Seelen Gestorbener schwärmend,
Perses' Kind, von Hunden umbellt, unermeßlich an Obmacht;
Farrenpflegerin Du, die des Weltalls Schlüssel beherrschet.
Führerin, Nymphe, die Jugend ernährt und Gebirge durchwandelt,
Jungfrau, nahe, wir flehen!" —

§. 4. Demeter und die eleusinischen Mysterien.

Die Verehrung Demeter's war von Alters her über ganz Griechenland verbreitet und in so alterthümliche Mythen verflochten, daß wir sie bis in die arische Zeit hinauf verfolgen können. Sie muß daher allen Völkerschaften dieses Stammes in Griechenland gemeinsam gewesen, und kann nicht thrakischen Ursprungs sein, insofern man unter Thrakern ein von den Vorfahren der Hellenen verschiedenes, ihnen fernstehendes Volk versteht; auch meldet Herodot (V. 1), daß Ares, Dionysos und Hermes die einzigen Götter der Thraker von Bedeutung waren. In Athen kann die Verehrung der Demeter nicht unbekannt gewesen sein, da die dort gefeierten Thesmophorien mit den Eleusinien nicht unmittelbar zusammenhängen, und dieselben bis in die Zeit vor der jonischen Wandrung zurückweisen; ja sie werden bis in die sogenannte pelasgische Zeit zurückversetzt, da sie auch in Argos und Arkadien vorkommen (Preller, Gr. Myth. I. 480). Außer andern Orten wurde Demeter besonders zu Phlius in Angialea verehrt, worüber Pausanias (II. 13, 5) berichtet.

Der Cultus der Demeter concentrirt sich in den berühmten **eleusinischen Mysterien.** In diesen wurde der Mythus vom Raube der Persephone durch Hades gefeiert[1]). Die wesentlichen Umstände bei diesem Raube, mit mannichfachen Abweichungen überliefert, sind folgende: Persephone, in Attika gewöhnlich Kore, die Jungfrau, genannt, spielte auf einer blumigen Wiese, die ursprünglich wohl an den Okeanos verlegt war, später nach den verschiedenen Gegenden, wo die Sage heimisch war, mit den Okeaniden. Als sie eben Violen, oder wie es nach der ältesten Ueberlieferung scheint, Narcissen pflückte, erhob sich Hades mit seinem schwarzen Zwiegespann aus der Erde und entführte die widerstrebende Jungfrau in seine unterirdische Behausung mit Genehmigung des Zeus, damit sie seine Gattin werde. Die Mutter, sie vermissend, durchirrt suchend die Erde ohne Speise und Trank. Von der Hekate zum Helios geführt, erfährt sie von diesem, daß Hades der Räuber sei, und mit Zeus' Willen den Raub vollzogen habe; zürnend meidet sie den Olymp, und findet Aufnahme in Eleusis, wo

---

[1]) Nach der Deutung der Neuplatoniker bedeutet Persephone die menschliche Seele überhaupt, ihre Entführung in den Hades stellt ihr Herabsteigen in die Materie vor. Die Todten sind die leblosen Dinge der Natur; Aïdes raubt sie nur, damit auch *τὰ ἔσχατα τῆς φύσεως* nicht unbefleckt seien. Das sind bloß allegorische Erklärungen. Schelling's „Philosophie der Offenbarung" von Paulus. Darmstadt 1843. pag. 598.

die autochthonen Fürsten Triptolemos, Diokles, Polyxenos, Eumolpos, Dolichos, Keleos und Dysaules herrschen. Sie läßt sich bei einem Brunnen an der Landstraße nieder. Die Töchter des Keleos treten zu ihr, ohne sie als Göttin zu erkennen. Sie sagt, sie sei aus Kreta von Seeräubern entführt und entflohen und suche als Wärterin oder Schaffnerin einen Dienst, und übernimmt die Pflege des eben gebornen Demophon. Sie läutert das Kind Nachts in Flammen. Als einst die Mutter sie belauscht, und unterbricht, gibt sie zürnend ihr Unternehmen auf, gibt sich zu erkennen, verläßt die Wohnung, und befiehlt, ihr einen Tempel zu bauen, was mit ihrer Hilfe schnell ausgeführt wird. Von Zeus durch das Versprechen versöhnt, daß Persephone zwei Dritttheile des Jahres mit ihr im Olymp zubringen solle, läßt sie wieder Getreide wachsen, was sie in ihrem Zorn gehindert hatte, oder lehrt zuerst den Ackerbau, setzt die Mysterien ein, und kehrt dann in den Olymp zurück. Das ist der Inhalt der alten Cultusgesänge, welche die Athener unter Pamphos' und Musäos' Namen besaßen [1]), und des allein erhaltenen epischen Hymnus, der Homers' Namen trägt und ohne Zweifel kein Cultusgesang ist, sondern für rhapsodische Agonen gedichtet scheint [2]).

Das chronologische Verhältniß der diesen Mythus betreffenden Literatur ausführlicher zu erörtern, liegt wohl nicht in unserer Aufgabe, es genügt uns, hinzuweisen auf den Einfluß des Orpheus, Pythagoras und Onomakritos [3]). Was den orphischen Einfluß betrifft, so zeigt er sich in der Gleichsetzung des Dionysos mit Zagreus, der ein Bruder der Persephone ist. Ob der Einfluß von Creta her oder von Orpheus älter sei, bleibt hier unentschieden; doch scheint letzterer älter zu sein. Mit dem orphischen Einfluß ist verflochten und durch denselben vermittelt der ägyptische Einfluß. Bezeugt ist die Aehnlichkeit des Dionysos mit Osiris, der Demeter mit Isis in den Vorstellungen und Cultusgebräuchen durch Herodot (II. 59 und 123), so daß er an den ägyptischen Ursprung glauben konnte. Wenn wir die weitere Ausführung auch erst bei Diodor (I. 96; III. 64) lesen, so hängt doch die Annahme des ägyptischen Ursprungs mit dem Glauben, daß Orpheus der Stifter auch der Eleusinien sei, und die Mysterien aus Aegypten geholt habe, unzweifelhaft zusammen. Der ägyptische Einfluß scheint jedoch erst durch Pythagoras vermittelt, um so mehr als Pythagoras ausdrücklich als derjenige bezeichnet wird, welcher die ägyptischen Mysterien nach Griechenland verpflanzt habe [4]).

Die kleinen Eleusinien wurden in der Stadt im Eleusinion ge-

---

[1]) Pausanias VII. 21, 9; IV. 1, 5. — [2]) Baumeister, Hymn. Hom. p. 278 ff. — [3]) Betreffs der übrigen Literatur, Hymnen von Musäos, Pindar ꝛc., der Sibyllinischen Bücher ꝛc. cf. Ersch, Encl. S. II., Th. 82, p. 254 ff. — [4]) Clem. Alexr. Strom. I. 15. §. 66. cf. Lobeck Agl. 52 und 722. Als Verfasser der „Weisen" des Orpheus werden die Pythagoräer: Onömakritos, Kerkops, Zopyros aus Heraclea, Brontinos u. A. genannt. Clem. Alexr. Strom. I. 21. §. 131. Suidas s. v. Orpheus.

feiert, das am linken Ufer des Ilissos (ἐν Ἄγρᾳ) lag (?), in dem auch die Reinigung (καθαρμός) vollzogen ward [1]). Es war der Tempel, vor dem Triptolemos eine Statue hatte, der auch in unmittelbarer Beziehung zu diesen Eleusinien stand. Sonst wissen wir nur, daß sie sich auf Dionysos, Kore und Persephone bezogen. Doch erfahren wir aus Hippolytos (refut. haeres. V. 164), daß in ihnen die Rede gewesen „vom Tode, als einem rauhen schlüpfrigen Wege, der in den lieblichen Hain der hochverehrten Aphrodite führe." Letztere wird der Persephone oft gleichgestellt [2]), besonders von Stoikern [3]). Preller (Demet. 109. 120) hat früher vermuthet, daß das Emporkommen der Persephone aus der Unterwelt (ἄνοδος) gefeiert sei, und hebt später hervor, daß Mythen, die sich auf Dionysos bezogen, dramatisch dargestellt seien. Nun könnten aber nach einigen Bildern auf Vasen die von Triptolemos eingesetzten Thesmophorien als kleine Eleusinien gelten. Auf anderen Bildern ist die Geburt des Jakchos-Dionysos, Hekate mit Fackeln und eine stehende Frau (Eleusis?) dargestellt [4]); die Geburt des Jakchos fällt aber mit der Rückkehr seiner Mutter Persephone zusammen: ein mythischer Ausdruck für das Wiederaufleben der Vegetation. So ist Preller's Ansicht die richtige und nach Hippolytos (p. 162) anzunehmen, daß an dieses Emporsteigen der Persephone aus der Unterwelt und an die Geburt des Jakchos in Cultusgesängen die Mittheilung oder Andeutung geknüpft ward, das Leben sei einem beschwerlichen Wege, der Tod der Ankunft in einem lieblichen Garten zu vergleichen. Es liegt nahe zu vermuthen, es sei aus der Thatsache, daß mit Persephone's und des Jakchos' Erscheinen auf der Oberwelt die Erde sich in einen fruchtbaren Garten verwandele, gefolgert, daß sie ihn aus der Unterwelt mitbrachten, also auch in der Unterwelt ein solcher vorhanden sei.

Der Anthesterion (Februar), in welchen die kleinen Eleusinien gefeiert wurden, war der neunte Monat des attischen Jahres. Wer in dieselben eingeweiht war, konnte im Boedromion (August) des nächsten Jahres, also sieben Monate später, in die großen aufgenommen werden, was Athener gewöhnlich gethan zu haben scheinen, während Fremde, die nicht lange genug in Athen bleiben konnten, sich mit den kleinen begnügten (Hippol. V. 164). Die Feier der großen Eleusinien dauerte wahrscheinlich 10—12 Tage, und fand theils in Athen, theils in Eleusis und in der Nähe der beiden Städte statt. Sie bestand in Sühn- und Reinigungsopfern, Waschungen, Fasten, ausgelassenen Scherzen, Tänzen und Gesängen strotzend von Festlust, wie es das Jakchoslied ausspricht (bei Aristophanes Ran. 328 ff.), gleichsam ein Vorgefühl der einstigen Seligkeit nach dem Tode kundgebend [5]). Die Hauptfeier nach dem 20. in Eleusis im dortigen Telesterion

---

[1]) Polyaen. Strat. V. 17, 1. — [2]) Gerhard, Griechische Mythologie §. 313. — [3]) Phaed. Epic. ed. Petersen p. 17. Cic. nat. deor. I. 15, 40. — [4]) Ueber die betreffenden Vasen ꝛc. ist zu vergleichen Ersch, Encl. l. c. p. 261. — [5]) Die Erklärung

oder Anaktorion bestand in Vorzeigung heiliger Symbole mit bestimmten Formeln und in Aufführung heiliger Dramen unter Begleitung von Gesängen, die den Sinn der Symbole und Handlungen, wenn nicht erklärten, doch ahnen ließen [1]). Obgleich die großen Eleusinien den kleinen gegenüber als eine höhere Stufe erscheinen, findet auch in diesen wieder eine Abstufung statt. Die Eingeweihten blieben bei der ersten Aufnahme in die großen Mysterien eben noch Mysten (*μύσται*, gleichsam Leute mit geschlossenen Augen), erst bei der Feier des folgenden Jahres, manche auch noch später, wurden sie Schauende (*ἐπόπται*) [2]). Tertullian läßt die ganze Weihe fünf Jahre dauern (Adv. valent. c. 1); ob bloß eine Verwechslung mit fünfjährigen gymnischen Agonen stattfand [3]), oder vielleicht in späterer Zeit zwischen der ersten Aufnahme bis zur Vollendungsweihe fünf Jahre vergingen, muß dahingestellt bleiben. Auch wird die letzte Stufe als zweite Weihe (*μύησις*) bezeichnet. Doch ist ihr unterscheidender Name das Schauen (*ἐπόπτεια*). Worin nun diese höhere Weihe der großen Eleusinien bestanden, ist nirgends genau angegeben. Obgleich nach den Berichten der Naassener (einer gnostischen Sekte bei Hippolytos p. 164) die Aufklärung über einen seligen Aufenthalt in der Unterwelt den kleineren Eleusinien zugeschrieben wird, verglichen sie dieselben doch mit der fleischlichen Geburt, und nannten die größeren die himmlischen, das Thor zum Himmel und das Haus Gottes, wo der gute Gott allein wohnt. Die dort vorgezeigte Aehre wird der große vollkommene Lichtbringer (*φωστήρ*) genannt und die höchste Weihe der geistigen Wiedergeburt verglichen. Was hier zuviel hineingelegt sei, läßt sich nicht mehr genau beurtheilen, doch ist schon in den Worten *μύστης* und *ἐπόπτης* ein ähnlicher Gegensatz nicht zu verkennen. Bei den wenigen Einzelheiten, die wir vom Inhalt der großen Mysterien wissen, wird nie gesagt, was der ersten, was der zweiten Weihe angehört habe. Eine Reinigung im Meer, von dem ein Tag *ἅλαδε μύσται* hieß, und die Hinführung der Bildsäule des Jakchos nach Eleusis, wovon ein anderer Tag den Namen *Ἴακχος* hatte, lassen den unterscheidenden Sinn und die Bedeutung wenig durchblicken. Bei den Gebräuchen im Freien sowohl, als im Weihehause zeigt sich der Gegensatz der Trauer und Freude, wie wir bereits erwähnten [4]).

Wie sich die Vorstellung vom Leben nach dem Tode nun an den Mythos vom Raube der Persephone angeknüpft hat, wird nirgends gesagt. Daß sie aber bildlich zur Darstellung gebracht sei, wird ausdrücklich berichtet.

---

des Festes aus Bildern ist unsicher und bietet nichts Neues. Rink, Religion der Hellenen II. 361. Heidelberger Jahrbücher 1824. II. 794.

[1]) Preller in Pauly's Encl. Bd. III. p. 103 ff; Schömann, Griechische Alterthümer II. 344. — [2]) Plut. Dem. 26. Harpokr. s. v. *ἐπωπτευκότων*. — [3]) Harpokr. s. v. *ἱεροποιοί*. — [4]) Ueber die von den Eleusinien noch bekannten Formeln und Symbole und deren muthmaßliche Bedeutung cf. Ersch, Encl. l. c. p. 263 ff. Desgl. über die mysteriöse Deutung des Raubes der Persephone (ibid.).

Wir müssen wohl einen besonderen Akt annehmen, der wahrscheinlich erst dem letzten Grade der Weihe, der Epoptie angehörte. Dieß läßt sich wohl denken, da die Einzuweihenden oder theilweise Eingeweihten bis dahin *μύσται*, Leute mit verschlossenen Augen hießen, und nun erst, nachdem sie mit eigenen Augen das Leben nach dem Tode gesehen hatten, Schauende (*ἐπόπται*) hießen. Um den Eindruck zu erhöhen, ließ man den Gegensatz zwischen den Schrecken des Todes und den hellbeleuchteten Gefilden der Seligen scharf hervortreten[1]). Auch fehlte eine Andeutung vom Schicksal der Ungeweihten nicht, die in Schlamm und Koth sich wälzten bei nebelhafter Dunkelheit. Zuerst Irrgänge und mühevolles Umherschweifen und erfolglose Gänge in der Finsterniß, dann vor der Weihe alle Schreckniſse, Schauer und Zittern, Schweiß und ängstliches Staunen. Darauf bricht ein wunderbares Licht hervor; freundliche Gegenden und Wiesen mit erhabenen Chorgesängen und heiligen Erscheinungen, in denen der ganz Geweihte frei wird und im Gefühle der Sicherheit umhergeht, bekränzt feiert, mit frommen und reinen Männern zusammenlebt, indem er dort den ungeweihten Haufen derer, die ein unreines Leben führten, in vielem Koth und Nebel von einander getrennt sich herumtreiben, und aus Furcht vor dem Tode, aus Unglauben an die Götter dort in den Uebeln verharren sieht. Denn von dort her wirst du begreifen, daß die Verbindung und Gemeinschaft der Seele mit dem Leibe etwas Widernatürliches ist." — Im letzten Satze will Plutarch (l. c.) offenbar in den Mysterien eine Bestätigung der pythagoreischen Ansicht finden, daß die Seele mit dem Leibe zur Strafe verbunden sei. Daß übrigens der Unterschied der Seligen und Unseligen keineswegs bloß von der Einweihung abhängig war, sondern die moralische Besserung als nothwendige Folge vorausgesetzt ward, zeigt der Schluß des Chores der Mysten (Aristoph. ran. 455), der gesungen beim Hinzug nach Eleusis die Erinnerung wachruft an die bereits empfangenen Weihen:

Denn uns allein ist Sonnenschein,
Und frohe Tageshelle,
Die einst wir die Weihe empfahn,

---

[1]) Plutarch. de anima Fr. II. §. 2. aus Stob. Flor. 5. CXX. 28, p. 604. Plut. ed. Hutten vol. XIV. p. 270, wo *οἱ τελεταῖς μεγαλαῖς κατοργιαζόμενοι* nur von den Eleusinien verstanden werden kann, von denen es heißt: *πλάναι τὰ πρῶτα καὶ περιδρομαὶ κοπώδεις καὶ διὰ σκότους τινὸς ὑποπτοι πορείαι καὶ ἀτελέστοι·* Dieses vor dem Eintritt in's Telesterion. Auf die Darstellung gehen die Worte (l. c.): *ἐκ δὲ τούτου φῶς τι θαυμάσιον ἀπήντησεν ἢ τόποι καθαροὶ καὶ λειμῶνες ἐδέξαντο, φωνὰς καὶ χωρείας καὶ σεμνότητας ἀκουσμάτων ἱερῶν καὶ φαντασμάτων ἁγίων ἔχοντες· ἐν οἷς ὁ παντέλης ἤδη καὶ μεμνήμενος ἐλεύθερος γεγονὼς καὶ ἄφετος περιΐων ἐστεφανώμενος ὀργιάζει, καὶ σύνεστι ὁσίοις καὶ καθαροῖς ἀνδράσιν, τὸν ἀμύητον ἐνταῦθα τῶν ζώντων ἀκάθαρτον ἐφορῶν ὄχλον ἐν βορβόρῳ πολλῷ καὶ ὁμίχλῃ πατούμενον ὑφ' ἑαυτοῦ καὶ συνελαυνόμενον, φόβῳ δὲ θανάτου τοῖς κακοῖς ἀπιστίᾳ τῶν ἐκεῖ ἀγαθῶν ἐμμένοντα· ἐπεὶ τό γε παρὰ φύσιν τὴν πρὸς τὸ σῶμα τῇ ψυχῇ συμπλοκὴν εἶναι καὶ συνέρξιν, ἐκεῖθεν ἂν συνίδοις.*

Gut waren mit Jedermann,
Dem Fremdlinge wohlgethan,
Und dem eignen Landsmann.

Zur höchsten Weihe gehörten noch andere dramatische Aufführungen (*δρώμενα*) oder wie Schömann (Gr. Alt. II. 350) es wohl richtiger bezeichnet, lebende Bilder, zu denen von Chören heilige Gesänge gesungen wurden. So sei (nach Euseb. praep. ev. III. 12, 3) der Hierophant in Gestalt des Demiurgen aufgetreten 2c. Am wahrscheinlichsten haben wir uns eine Prozession unter glänzender Beleuchtung vorzustellen, und mit gleicher Wahrheit hat Plato (Phaedr. c. 28. 30) zunächst diese Umzüge im Sinne, wenn er die Umzüge der Götter im überhimmlischen Orte die höchste Weihe für die mit umfahrenden und zuschauenden Seelen nennt, durch welche sie selbst vollkommen würden. Diese Umzüge wurden von Plato als die ewigen Urbilder der Dinge bezeichnet, und ebenso wie hier erscheinen die Götter im Verhältniß zum Zeus in einem der meist beglaubigten Fragmente [1]) der orphischen Theogonie, welche den Inhalt der Weihen bildete. Wurden, wie wir nicht zweifeln dürfen, die Götter auf ihre Naturbedeutung zurückgeführt, die Natur aber in ihrem göttlichen Ursprung als Einheit gefaßt, so hängt damit ohne Zweifel die Vorstellung vom Sterben der Götter zusammen, die Cicero, der in die Eleusinien eingeweiht war, als Inhalt der Mysterien angibt (Tusc. I. 13), gewiß aber nicht im euhemeristischen Sinne, wie man gewöhnlich annimmt. Welchen Zweck aber kann es in den Eleusinien gehabt haben, so weit auf den Ursprung aller Dinge zurückzugehen? Ich wüßte keinen andern Grund, bemerkt der gelehrte Verfasser in Ersch's Encycl. (S. II. Th. 82. p. 266), als den Vegetationswechsel und den Wechsel von Leben und Tod der Menschen auf eine Einheit des vegetativen und menschlichen Lebens im Göttlichen zurückzuführen und als eine göttliche Weltordnung erkennen oder vielmehr durch Versenkung in das Göttliche gleichsam die Theilnahme unmittelbar empfinden zu lassen.

Daß die eleusinischen Mysterien wirklich die aus den Mythen und Gebräuchen entwickelte Bedeutung hatten, wird durch Zeugnisse der hervorragendsten Werke und Männer des Alterthums wenigstens im Allgemeinen auf das Entschiedenste bestätigt. Welker [2]) hat sie in großer Fülle zusammengestellt, wo er den Einfluß der Eleusinien zu erkennen glaubt. Schon der sogenannte homerische Hymnos, der nur den Raub und was sich daran knüpft, als den Inhalt der Eleusinien kennt, faßt die Bedeutung der Orgien,

[1]) Dieses Fragment u. A. bei Mullach, Fragm. Philos. Graec. Paris 1860. p. 168. Auch Plato kennt es cf. legg. IV. 715. e. In diesem Fragment hieß Zeus der Demiurg, insofern er den Phanes (bei Diodor Sicul. I. 11 = Sonne), in dem schon die ganze Welt und die Götter vorgebildet waren, verschlang, und dann als die Welt der Wirklichkeit wieder aus sich hervorgehen ließ. Der Jakchos-Dionysos scheint bei den Orphikern mit Phanes identificirt worden zu sein. cf. Sophocl. Antig. 1106.
[2]) Griechische Götterlehre. Göttingen 1857. II. 511 ff.

in denen er sie die Fürsten von Eleusis und deren Töchter unterrichten läßt, rein geistig in den Worten v. 480 zusammen:

„Seliger, wer das schaute der sterblichen Erdenbewohner!
Wer ungeweiht, wer fremd ist dem Heiligen, nimmer gemeinsam
Hat er das Loos, auch ein Todter in dumpfiger Wüste des Nachtreichs."

Auch Pindar legt rühmendes Zeugniß für die Mysterien ab, wie wir (unten) sehen werden.

Eine ebenso klare als bestimmte Lobpreisung der Mysterien finden wir bei Sophocles, der im Oedipos Kolonos den Chor singen läßt V. 1042:

„O wär' ich . . . . am
Gestade der Fackeln,
Wo fromm der Ehrwürdigen Paar mit hehrer Weihe
Die Menschen feiern, welchen dort
Auch der Eumolpidenpriester goldnes Schloß die Zunge hemmt.

Ein Fragment desselben stimmt ziemlich mit dem homerischen Hymnos überein (s. unten).

Aeschylos erwähnt die Mysterien nirgends und war auch nicht in sie eingeweiht [1]). Die Ansicht Plato's haben wir bereits erwähnt. Isocrates (Panegyr. 6) führt an, wie Demeter den Vorfahren zwei Geschenke gemacht, welche die größten seien: Die Früchte, das Getreide und die Weihe, deren Theilnehmer für das Ende des Lebens und für die Ewigkeit süßere Hoffnungen haben. Der Stoiker Chrysippus bezeichnete die philosophische Untersuchung über die göttlichen Dinge als Weihe (τελετάς), weil sie die letzten seien und nach allem Uebrigen gelehrt werden müßten, nachdem die Seele schon Festigkeit erlangt habe und im Stande sei, zu schweigen [2]). Schließlich mag noch Cicero's Ansicht erwähnt werden: „Viel Treffliches und Göttliches scheint mir Athen hervorgebracht und zum Leben beigetragen zu haben; nichts Besseres aber als jene Mysterien, durch welche wir von einem rohen und wilden Leben zur Menschlichkeit gebildet und gesittigt sind, und in den Weihen (initia) erkennen wir in der That die Grundlagen (principia) des Lebens und wir lernen nicht bloß froh zu leben, sondern auch mit besserer Hoffnung zu sterben" (de leg. II. 14, 36).

Wenn Galenus bezeugt [3]), daß den Mysterien und ihren heiligen Mythen eine religiöse Auffassung der Natur zu Grunde lag, so ist dieß eben die Grundlage der Mythologie überhaupt und als das Beste an der ganzen Sache hervorzuheben.

§. 5. Dionysos und Orpheus.

Zu den vergötterten Heroen wird von den Griechen ziemlich allgemein auch Dionysos gezählt, und doch läßt sich nicht erweisen, daß seine schon von

[1]) Lobeck Agl. p. 77. cf. dagegen Aristophanes ran. 886. s. unten Tragiker. [2]) Etym. magn. s. v. τελετή. [3]) de usu part. VIII. 14. p. 469. Tit. IV. Ch. p. 576.

Homer und Hesiod anerkannte Gottheit[1]) in Vergessenheit gerathen sei. Wann, wo und wie diese Veränderung eingetreten sei, darüber weichen die Ansichten von einander ab. Dionysos ist von einem Geber des Weins, der an die Stelle der als Göttertrank vorgestellten Feuchtigkeit getreten war, später zu einem die ganze Natur belebenden, ja die ganze Welt beherrschenden Gott geworden[2]).

Indem wir die Forschungen über den Bildungsprozeß der Dionysos-Mysterien übergehen, bemerken wir nur, daß phrygische und ägyptische Elemente in diese Mysterien aufgenommen wurden und thrakischer Einfluß sich geltend machte[3]). Daß **Orpheus** in Thrakien Träger der Dionysos-Mythen geworden ist[4]), dafür sprechen ganz besonders die lesbischen Ueberlieferungen, in denen immer Orpheus, Dionysos und Thrakien zusammengehen. Es muß alte lesbische Sage gewesen sein, daß das Haupt des zerrissenen Orpheus von den thrakischen Frauen in's Meer geworfen, mit der Lyra an die Küste von Lesbos getrieben und dort bei der Stadt Antissa begraben sei, wo seitdem seine Grabstelle ein Orakel war[5]). Der Mythos von der Zerstückelung des Dionysos knüpft sich an den Beinamen Zagreus, der uns zuerst in einem Bruchstücke des epischen Gedichtes Alkmaeonis (Etym. Gud. s. v.) begegnet, welches Epos ohne Zweifel in die Zeit des Pisistratos hinaufreicht[6]). Aus den „Weihen" (τελεταί), einem Gedichte, das bald dem Orpheus, bald dem Onomakritos zugeschrieben wurde, wird ausführlicher berichtet[7]), daß Zagreus Sohn des in eine Schlange verwandelten Zeus von der Persephone, aber nicht verschieden von Dionysos ist. Da diese orphische Ueberlieferung sich zuerst bei Terpander findet, der nur noch thrakische, nicht auch schon phrygische Elemente aufgenommen hatte, so muß der Mythos aus Thrakien stammen. Wird nun Apollon in der Verfolgung und Tödtung seines Priesters Orpheus durch thrakische Frauen angefeindet, so dürfen wir in Orpheus wahrscheinlich den Apollo selbst erkennen, und der hier siegreich erscheinende Dionysos ist eben der Regengott[8]), der die Sonne verdunkelt und in dem Herabsteigen des Orpheus in den Hades ist ursprünglich das

---

[1]) Homer, Il. VI. 130; XIV. 325. Hesiod, Opp. 612. — [2]) Strabo, X. 3, 9—15; cf. Homer, Il. XVIII. 561 und in Plutarch. de cupid. divit. c. 8. Aristoph. Ach. 243. — [3]) Ersch, Encl. l. c. p. 270 ff., wo die betreffenden Untersuchungen angeführt sind. — [4]) Diese Eigenthümlichkeit theilt er mit Chrysothemis, Musäos und Eumolpos; mit Thamyris und Musäos aber die, daß er auch eine Theogonie gedichtet haben soll; im Uebrigen scheint Orpheus der heimischen Ueberlieferung der Hellenen fremd, wie wir später sehen werden. — [5]) Bode, Geschichte der Hellenischen Dichtkunst I. 1. §. 25, 29—30. p. 140 ff. die Quellen. — [6]) Welcker, der epische Cyclus, Bd. II. p. 38 ff., p. 405. — [7]) cf. Lobeck, Agl. p. 547 ff. — [8]) Philolaos (Fr. 20 p. 154 ed. Boeckh) bei Proklus, oder dieser nach Pythagoräern zu Euklid. Elem. I. p. 38 erklärt: *καὶ ὁ μὲν Ἅιδης τὴν χθονίαν ὅλην συνέχει ζωήν, ὁ δὲ Διόνυσος τὴν ὑγρὰν καὶ θερμὴν ἐπιτροπεύει γένεσιν, ἧς καὶ ὁ οἶνος σύμβολος ὑγρὸς ὢν καὶ θερμός.* cf. Plut. de Is. et Osir. c. 35, sowie über den Namen Zagreus Etym. Gud. s. v.

Verschwinden der Sonne und des Lichtes im Winter zu verstehen, weshalb Dionysos selbst auch Hades wird. Wenn dagegen Lycurgos (*Λυκοῦργος*, der Lichtwirker), den Dionysos und seine Ammen (den Gott des Regens und der durch die aufsteigenden Dünste ihn nährenden Gewässer) verjagt[1]), so ist darin die Sonne gemeint, die siegt, indem der Regen verschwindet. Schließt nun des Aeschylos Likurgia mit der Versöhnung, ja mit der Verschmelzung des Dionysos und Likurgos, so muß der Gegensatz der die Fruchtbarkeit wirkenden Kräfte als Einheit gefaßt sein. Wenn nun nach pierisch-thrakischem Mythos Zagreus-Dionysos Demeter's und Persephone's Sohn von Zeus heißt, so bedeutet er die Vegetation, besonders den Weinstock und seine Zerreißung durch die Titanen, die Entblätterung derselben durch die Stürme des Herbstes[2]). So erhellt, wie Orpheus (nach Aeschylos) ein Prophet oder Priester des als Helios gedachten Appollon und Feind des Dionysos[3]), nach Onomakritos aber oder den orphischen Ueberlieferungen Schöpfer und Verbreiter der mit den Orgien zusammenhängenden Mythen von Dionysos, Urheber der „Weihen" und der darin enthaltenen Theogonie geworden ist, und wie er die der griechischen Mythologie ursprünglich fremde Gleichstellung des Apollon, Dionysos und Hades in denselben lehren konnte, die auch der orphische Hymnos 33 im Bakchischen Apollon anerkennt, und welche Plutarch für den Inhalt der Mysterien (wie Spätere) betrachtet[4]).

Ehe wir nun eine eingehendere Betrachtung über die fraglichen Mysterien anstellen, wollen wir vorerst die in den „Weihen" mitgetheilte **Zagreus-Sage** erzählen: Dionysos-Zagreus, der Sohn des Zeus und der Persephone wurde mit besonderer Liebe von seinem Vater behandelt. Derselbe ließ ihn an seiner Stelle Platz nehmen, Blitze schleudern und durch die Kureten und Apollo gegen die Nachstellungen der Hera bewachen. Trotz dieser Vorsicht wird der Knabe ein Opfer der Hera. Diese hatte nämlich die Titanen zu dem Werke gewonnen. Unbemerkt waren sie in das Gemach zu dem Knaben geschlichen, hatten anfangs mit allerlei Spielwerk seine Aengstlichkeit beseitigt und ihn dann plötzlich überfallen; jetzt setzte sich der Kleine wohl zur Wehre und versuchte durch allerlei Verwandlungen ihren Händen zu entrinnen, doch Alles war umsonst. Die Titanen zerrissen ihn, kochten seine Glieder und verzehrten ihn. Nur das Herz wird von Athene gerettet und dem Vater gebracht. Zeus verschlingt dasselbe und empfängt

---

[1]) Homer, Il. VI. 130; Aeschyl. Liturgia Fragm. Nauck 23, 24. 56–65. 120–122 ꝛc. — [2]) Das Weitere bei Ersch, Encl. l. c. p. 274. — [3]) Eratosth. Catast. 24 und Schol. Arat. p. 67. Nauck, Frag. Fr. Aesch. p. 7. — [4]) Plut. Is. et Osir. c. 35. Macrob. Sat. I. 18 u. A. Daß die „Weihen" alt sind und Orpheus zum Verfasser haben, bezeugen auch Aristoteles, Plato, Eudemus, Heraclit, Philolaos. cf. Ersch, Encl. l. c. p. 275. Ueber die Zerreißung des Zagreus durch die Titanen und die ähnliche Zerstücklung des Osiris durch Typhoeus, die Gleichstellung beider in Delphi, sowie die Bedeutung derselben cf. ibid. p. 277.

damit die Fähigkeit zur Erzeugung des zweiten, des thebanischen Dionysos. Auf das Gebot des Zeus sammelt nun Apollo, was vom Leibe des Zagreus noch übrig war, Demeter aber verbindet die Reste wieder zu einem Ganzen und gibt ihnen Leben, so daß ein verjüngter Dionysos aufersteht. Die Titanen aber, welche den Zagreus verzehrt hatten, werden von den Blitzen des Zeus getroffen und zu Asche verbrannt. Aus dieser werden die Menschen gebildet, die daher Dionysische und Titanische Stoffe, d. h. eine gute und böse Natur in sich tragen [1]). — Mag auch, bemerkt C. Arnold (ibid.), die Sage, wie nicht zu bezweifeln ist, weit älter sein als Onomakritos, so war er doch der Erste, der sie aus dem engeren Mysterienkreise durch die poetische Behandlung zur allgemeinen Kenntniß brachte.

Fassen wir nun die Mysterien näher in's Auge, so spielt der Tod der Götter eine besondere Rolle in den Mysterien der Götter, die so verschieden, ja entgegengesetzt, und doch wieder identisch waren. Was kann der Sinn dieser Lehre anders gewesen sein, als daß alle einzelnen Götter eben so viele verschiedene vorübergehende oder wechselnde Erscheinungen, Offenbarungen der Einen, die Natur durchdringenden und beherrschenden göttlichen Macht sind? Dahin weist die wechselnde Herrschaft des Apollon und Dionysos in Delphi und die von Plutarch (de Is. et Osir. c. 35) in Verbindung mit dem Tode hervorgehobene Wiederbelebung. Daß der Tod der höheren Götter Inhalt der Mysterien gewesen, gibt auch Cicero (Tusc. I. 13) an, obgleich die Götter damals euhemeristisch, und die Vergötterung als Vorbild der Unsterblichkeit gefaßt zu sein scheinen, eine offenbar spätere Auffassung.

War die Götterwelt, und besonders das Leben der Götter nach dem Vorbilde des menschlichen Lebens vorgestellt, so lag es nahe, die da sich kundgebenden Verschiedenheiten auch wieder auf's menschliche Leben zu übertragen. Erschien das Leben der Götter als ein Kreislauf, ein Wechsel des Geborenwerdens und des Sterbens, so ward dadurch in Beziehung auf die Menschen die Frage angeregt, was wird aus dem Menschen, oder vielmehr, da man den Leib zerfallen sah, *was wird aus der Seele nach dem Tode?* und da einmal die Seele vom Leibe unterschieden ward, wie ist sie in den Leib gekommen, *woher stammt sie?* Beide Fragen sind auch in den orphischen Gedichten, aber auf verschiedene Weise beantwortet. Gerade aber die Verschiedenheit der Antworten läßt uns den Ursprung und die Geschichte derselben errathen. Die Antwort in mythischer Form ist ohne Zweifel die älteste. Sie unterscheidet noch nicht die Entstehung des einzelnen Menschen und des Menschengeschlechtes, oder glaubt vielmehr, diese in jener zu erklären, indem sie die Menschen entstehen läßt aus der Asche oder dem Blute der von Zeus getödteten Titanen, und dadurch zugleich die Doppelnatur der Menschen erklärt, deren Schlechtigkeit aus der Natur dieser Götterfeinde, deren guter Theil aus dem von ihnen verschlungenen Zagreus

[1]) Arnold, Ueber die Unsterblichkeitslehre der Alten Progr. I. p. 4.

stammen soll, wie die Sage bezeugt. Führen wir die mythischen Elemente auf die Naturbedeutung zurück, in der die Titanen die zerstörenden Stürme, Zagreus die in der Sonnenwärme wie im Wasser thätige Lebenskraft bedeuten, so ist nichts Anderes als der Ursprung des Menschen, zunächst der Seele aus der lebendig und göttlich gedachten Luft ausgesprochen. Derselbe Gedanke war in den orphischen Schriften auch noch durch einen andern Mythos ausgesprochen. Die in Attika als die Urväter des Menschengeschlechtes verehrten Tritopatoren wurden bald für Sonne und Erde, bald, und zwar in einer orphischen Schrift, mit besonderen Namen bezeichnet und für Thürhüter und Wächter der Winde erklärt [1]). Daß aber so auch schon in den orphischen Schriften der Ursprung des Menschengeschlechtes nicht nur überhaupt, sondern auch der einzelnen Seelen erklärt sei, bezeugt Aristoteles [2]) mit den Worten: „Die Seele der Menschen, wenn sie zuerst athmen, tritt ein aus dem Ganzen, getragen von den Winden." Dieß erklärte Jamblichos durch Abtrennung der einzelnen Seelen von der Weltseele [3]). Wenn das richtig ist, bemerkt unser Autor [4]), so muß in andern orphischen Schriften eine andere Vorstellung vorgetragen sein, nach der die einzelnen Seelen schon vorher getrennt von der Gottheit oder einer Mehrheit von Göttern, aber in Gemeinschaft mit denselben lebten, und weil sie sich versündigten, aus dem Himmel verstoßen, auf die Erde herabstürzten, und hier an den Körper gefesselt und in demselben wie in einem Grabe gleichsam begraben waren (Plato, Cratyl. c. 17) [5]).

Ferner wird den Orphikern die von Plato erwähnte Ansicht zugeschrieben, daß die Seele im Hades ihren Ursprung habe [6]). Der Ursprung der Seelen wird aber ebenda gesucht, wohin sie nach dem Tode versetzt werden, indem dieselben Seelen auch mehrmals auf die Erde zurückkehrend gedacht werden. Das ist der *κύκλος τῆς γενέσεως* [7]), der zu jeder der beiden Ansichten paßt, eine Lehre, die den Orphikern und auch dem Pythagoras als Urheber zugeschrieben wird [8]). Die Vorstellung, daß die Todten in der Unterwelt sich in Selige und Unselige theilen, ist viel jünger als Homer, hatte aber in älteren griechischen Vorstellungen einen Anknüpfungspunkt (cf. Homer oben). Es fragt sich nun, in welchem Verhältnisse die orphischen Schriften und Mysterien zu dergleichen Vorstellungen vom Zu-

---

[1]) Suidas s. v. *Τριτοπάτορες.* — [2]) de anima I. 5, 15: *τοῦτο δὲ πέπονθε καὶ ὁ ἐν τοῖς Ὀρφικοῖς ἔπεσι καλουμένοις λόγος· φησὶ γὰρ τὴν ψυχὴν ἐκ τοῦ ὅλου εἰς ἰέναι ἀναπνεόντων, φερομένην ὑπὸ τῶν ἀνέμων.* — [3]) bei Stobaeos, Eclog. Phys. I. c. 52. §. 28. p. 868 und 870 ed. Heeren. — [4]) Erſch, Encycl. S. II. Th. 82. p. 278. — [5]) Diese letztere Ansicht findet sich auch bei Empedokles, Plato, Heraklit. Letzterer hat darauf seine paradoxe Lehre gegründet, daß Leben Sterben sei, daß die Menschen sterbliche Götter und diese unsterbliche Menschen seien. Philolaos leitet diese Lehre (nicht von Pythagoras, sondern) von alten Theologen und Sehern ab. Clem. Alexr. strom. III. 3, 17. — [6]) Phaedon c. 15. p. 70. c. Olymp. ad h. l. — [7]) Proklos, Tim. I. p. 32. Theol. VI. 3. p. 351. Lobeck, Agl. p. 798. — [8]) Diog. Laert. VIII. 14.

stande nach dem Tode stehen. Waren frohere Hoffnungen für ein Fortleben nach dem Tode die Frucht der Einweihung in die eleusinischen Mysterien, wie wir gesehen haben, so können wir nicht zweifeln, daß, da sie sich auf die Götter der Unterwelt bezogen, in ihnen von einem Aufenthalt der Verstorbenen in der Unterwelt die Rede war (cf. Phaedon p. 69 c). Die Beziehung der Vorstellung dagegen von der Rückkehr der Gebesserten in den Himmel auf den Ursprung aus demselben im Mythos von Zagreus läßt annehmen, daß diese Vorstellungen den Dionysosmysterien angehören. Dafür spricht auch die Deutung, welche Plato (Phaedon 1, 1) von dem Verse:

πολλοὶ μὲν ναρθηκοφόροι, παῦροι δέ τε Βάκχοι

gibt, indem er die *Βάκχοι* für diejenigen erklärt, welche ein tieferes Verständniß vom Wesen und von den Schicksalen der Seelen haben. Und keine anderen Mysterien können gemeint sein, wenn derselbe in den Büchern von den Gesetzen (IX) die Lehre von der Bestrafung der Bösen in der Unterwelt als den Weihen (*τελεταί*) angehörig bezeichnet, insofern er von einer Rückkehr aus der Unterwelt spricht, was mit der in den Büchern vom Staate (X) dargelegten Vorstellung zusammenhängt, nach der die Seelen in den Himmel zurückkehren sollen, woher sie nach seiner Lehre in Phaedros auch stammen. Stehen nun die orphischen Schriften, namentlich die „Weihen", in der engsten Beziehung zu den Eleusinien sowohl als zu den Dionysien, so muß die entsprechende Auffassung der Unsterblichkeitslehre auch in ihnen vorgekommen sein, was auch ausdrücklich bezeugt wird vom Fortleben der Gestorbenen im Hades in Seligkeit oder Unseligkeit nicht nur von Olympiodor (ad Phaedon. 1, 1), sondern auch von Plato (rep. II. c. 7. cf. IX. §. 13). Die Vorstellung von der endlichen Rückkehr der Verstorbenen in den Himmel hängt mit der Lehre von der Präexistenz der Seele im Himmel, die als alt genügend bezeugt ist, auf das Engste zusammen. Dieser Kreislauf des Lebens, namentlich mit Beziehung auf die Rückkehr zum Himmel, wird zugleich als Inhalt der Mysterien und als orphisch angegeben [1]). Diese Ansicht war wohl auch mit der Vorstellung vom

---

[1]) Proklos (in Tim. V. 330. p. 802. Schneider): *μία σωτηρία τῆς ψυχῆς αὕτη παρὰ τοῦ δημιουργοῦ προτείνεται τοῦ κύκλου τῆς γενέσεως ἀπαλλάττουσα — ἡ πρὸς νόερον εἶδος ἀναδρομὴ — πᾶσαν δὲ τὴν ζωὴν εἰς τὴν εὐδαίμονα περιάγουσα ζωήν ἀπὸ τῆς περὶ τὴν γένεσιν πλάνης, ἧς καὶ οἱ παρ' Ὀρφεῖ τῷ Διονύσῳ καὶ τῇ Κόρῃ τελούμενοι τυχεῖν εὔχονται·*

κύκλον τ' αὖ λῆξαι καὶ ἀναπνεῦσαι κακότητος.

Wollte man dieses Zeugniß auf die Eleusinien beschränken, so liegt für die Dionysosmysterien das bestimmte Zeugniß des Plutarch vor: Consol. ad Uxor. c. 10. — Was für ein Himmel den in die Mysterien Eingeweihten versprochen worden, scheint nicht klar. Nach Plato (de rep. II.) waren es Sinnengenüsse und endlose Trunkenheit; nach Diodor (ex. Vatic. in Maiis Coll. II. 8), der hierin eine vereinzelte Ansicht hat, sollen die Götter durch die Teletä ewiges Leben gewähren, dessen stete Beschäftigung in süßer Andacht bestehe. Für Schelling (II. 3, 448) ist der Inhalt ein Räthsel.

Monde und den Gestirnen als bewohnten Welten in Beziehung gesetzt [1]). Bisher schien es zweifelhaft, ob in orphischen Schriften auch die Seelenwandrung gelehrt sei, da die dafür angeführten Verse theils nur von wiederholter Wiederkehr derselben Seelen in menschliche Leiber verschiedener Zeiten zu sprechen scheinen, theils fälschlich unter Orpheus' Namen angeführt wurden [2]). Nun hat Preller aus Proklos zur Republik Plato's Verse nachgewiesen, die darüber keinen Zweifel lassen [3]). Doch wird nicht gesagt, welchen Gedichten sie angehören. Da nun kaum eine Spur vorhanden [4]), daß auch in Mysterien von der Verpflanzung der Seelen in Thierleiber die Rede gewesen, dürfen wir wohl annehmen, daß sie weder den Hymnen, noch den Weihen angehörten, sondern philosophischen Gedichten, welche pythagoräische Lehren in mehr abstrakter Form enthielten, wie *τὰ φυσικά* oder *τὸ φυσικόν*. Ueberhaupt kann die Lehre von der Unsterblichkeit, die schon vor 500 v. Chr. in abstrakter Form, sowohl, daß die Seelen der Guten zu den Göttern in den Himmel, als daß sie in's Elysion als Theil der Unterwelt kamen, nicht in dieser Gestalt in den Mysterien vorgekommen sein, sondern in mythischen Bildern, die der Phantasie freien Spielraum ließen. Sonst hätte die öffentliche Anerkennung derselben als Verrath und Entweihung der Mysterien gestraft, wenigstens getadelt werden müssen. Plato beruft sich daher, ohne deßhalb verfolgt zu werden, auf die Uebereinstimmung mit den Mysterien. Die Theilung der Unterwelt in Elysion für die Guten und Tartaros für die Bösen konnte sich allerdings aus griechischen Elementen entwickeln durch Versetzung des im Westen, wo auch der Eingang in die Unterwelt sein sollte, gedachten Elysions vom Himmel in die Unterwelt. Allein da diese Vorstellung, wie in Aegypten, mit den Todtenrichtern und dem Todtenschiffer Charon verbunden erscheint, möchte ägyptischer Einfluß nicht zu verkennen sein [5]). Ferner ist die Vorstellung von der Präexistenz der Seele im Himmel ursprünglich den Griechen so fremd als allen Völkern, mit denen sie in Verkehr standen, außer einigen thrakischen Völkern, den Thrausern und Geten. Herodot (V. 4) erzählt, daß die Thrauser die Gebornen beklagten, die Gestorbenen aber glücklich priesen, und (VI. 94) daß die Geten, welche ebenfalls die Unsterblichkeit glaubten, von den Todten annahmen, daß sie zu einem Dämon Zamolxis führen [6]). Waren

---

[1]) Plut. plac. philos. II. 13, 6; Stob. ecl. I. 25. p. 514. Prokl. Th. Pl. V. p. 229. — [2]) So schol. mscr. ad Aphthon. Progymn. in Orphei carm. ed. Gesner p. 411 die Verse, welche Aelian (hist. animal. XII. 7) dem Empedokles beilegt ꝛc. — [3]) Nachtrag zu den Sammlungen der Orphischen Fragmente in L. Preller's ausgewählten Aufsätzen ed. R. Köhler. Berlin 1864. p. 362 ff. — [4]) Nur bei Arnobius (adv. nation. II. 16) heißt es: quod in mysteriis secretioribus dicitur, was unmöglich von eigentlichen Mysterien verstanden werden kann, da die Schriften, in denen diese Lehre vorkam, bekannt genug waren (bei Ersch, l. c. p. 280). — [5]) Diod. I. 96; Plat. Gorg. c. 69. R. Schwenk, Mythologie der Aegypter, p. 261. — [6]) Die Sage, daß Zamolxis ein thrakischer Sclave des Pythagoras gewesen und in seine Heimath zurückgekehrt seinen Landsleuten die Unsterblichkeitslehre gebracht habe und göttlich ver-

es nun Thraker, von denen die Pierier die Bestandtheile der orphischen Theogonie entlehnten, die der griechischen Ueberlieferung fremd waren, so ist nichts wahrscheinlicher, als daß auch von ihnen die gerade mit dem Mythos von Zagreus zusammenhängende Vorstellung von der Heimath der menschlichen Seele im Himmel entlehnt sei. Mögen nun die Thraker germanische Völker oder entfernter Verwandte des indo-germanischen Stammes gewesen sein, durch diese Verwandtschaft ist die Ursprünglichkeit ihrer Unsterblichkeitslehre genügend erklärt; denn nicht nur die germanischen Völker [1]) glaubten, daß die menschliche Seele aus dem Himmel stamme und im Tode dahin zurückkehre, sondern schon im Rig-Veda findet sich der Glaube an die Erhebung der Seele des Gestorbenen in den Himmel. Im Rig-Veda kommen aber (wie in der Edda) zweierlei Vorstellungen vom Schicksal der menschlichen Seele nach dem Tode vor: Nach der einen kommt sie in die Unterwelt (VII. 3, 16), nach der andern in den Himmel. Bisher hielt man letztere Vorstellung für die ältere [2]). Da aber auch die germanischen Völker beide Vorstellungen kennen, Griechen und Römer aber nur die eine vom Aufenthalte der Todten in der Unterwelt, die ohne Zweifel schon wegen des Zusammenhangs mit dem Begraben in der Erde die älteste sein muß, so scheint die Nothwendigkeit zu folgen, daß die Vorstellung, nach der die Verstorbenen in den Himmel kommen, die jüngere sei, und die Völker, denen sie fremd war, sich vom gemeinsamen Urvolk getrennt haben, bevor sie entstand. Dazu kommt, daß die Mythen, aus welchen sich diese Vorstellung entwickelt hat, sich auch bei den Griechen finden (Elysion), bei diesen sich aber anders entwickelt haben durch Versetzung des Elysions in die Unterwelt [3]).

Die noch weiter gehenden, in die Urzeit zurückgreifenden historischen Untersuchungen und Forschungen der neuesten Zeit darüber, wie die orgiastische Dionysos-Verehrung nach Griechenland, theils unmittelbar, theils über Creta (aus Pierien) gekommen, alt-hellenisch ist, wie durch Pythagoras und (?) Pherecydes ägyptische Elemente diesem Cultus beigemengt und derselbe nach Form und Inhalt veredelt wurde, können wir hier nicht weiter anführen [4]), sondern wir müssen uns begnügen, die unsere Frage berührenden, aus jenen Resultaten jener Forschungen gewonnenen Punkte hier anzugeben. **Es steht fest als Inhalt der Mysterien:**

1) Die Einheit der Götterwelt (jedoch nicht Monotheismus), 2) der **Unsterblichkeitsglaube**; letzterer jedoch nicht in dogmatischer, sondern in mythischer Form. Dieser Mysterienglaube handelt (wie die

---

ehrt sei, die Herodot (VI. 95) von den Hellenen am Pontos vernahm, wird schon von ihm selbst bezweifelt.

[1]) Mannhardt, Germanische Mythen p. 51. — [2]) Alfred Maury, Revue archéologique, 1853, p. 136 ff. — [3]) Roth, die Sage von Dschemschid; Zeitschr. d. deutschen morgenländischen Gesellschaft, IV. p. 417. — [4]) Wir verweisen auf Ersch, Encycl. l. c. p. 281 ff.

orphischen Schriften): a) von der Theilung der Unterwelt in einen Ort der Belohnung und einen Ort der Bestrafung; b) davon, daß die Schlechten zur Strafe in den Hades kommen, die Guten zur Belohnung in den Himmel zu den Göttern kommen oder zurückkehren; doch ist wenigstens in einigen Schriften der Aufenthalt in der Unterwelt nur ein Reinigungs-, wie der vorübergehende Aufenthalt in Thierleibern ein Prüfungszustand. Jedenfalls ist, wie Schelling sich ausdrückt [1]), in der Geschichte des Dionysos die Unsterblichkeitslehre mitgegeben. Da die Lehre von Erhebung der Seele in den Himmel seit 500 v. Chr. in Schriften und Inschriften unverhohlen und unbedenklich ausgesprochen wird, kann sie in dieser abstrakten Form nicht der Inhalt der Mysterien gewesen sein. Was von den orphischen Gedichten mit Homer und Hesiod übereinstimmt, ist der älteste Kern. Was von beiden abweicht, ist theils in Pierien, theils aus phrygischen und ägyptischen Ueberlieferungen von späteren Orphikern und Pythagoräern hinzugesetzt. Onomakritos und seine Genossen haben in den „Weihen" und Hymnen, d. h. diesem Gemisch älterer Ueberlieferungen nichts Wesentliches hinzugesetzt, sondern dieselben nur redigirt und nach Gebräuchen und prosaischen Ueberlieferungen ergänzt. Bei aller Verschiedenheit in der Art der Feier haben die orphischen Weihen und Hymnen die Grundlage der Dionysosmysterien, zum Theil auch der Eleusinien gebildet. Der thrakische Einfluß muß verbreitet und anerkannt sein vor 682 v. Chr.; der phrygische Einfluß vor 600 v. Chr.; der ägyptische bald nach 600 (Pherecydes und Pythagoras).

Was **die Feier der Dionysien** betrifft, über die wir uns nicht weiter ausbreiten wollen, so ist nicht zu bezweifeln, daß in den betreffenden Darstellungen der Feste an die Naturbedeutung der Mythen auch geistige Vorstellungen angeknüpft wurden. Ein Blick in die Naturbedeutung der Mythen war schon an sich zugleich ein Blick in das Wesen und Walten der Götter und zwar der Götter, die äußerlich verschieden, innerlich für identisch erklärt wurden, wie Dionysos und Hades. Die Antheſterien waren eine Frühlingsfeier, in der die Wiederbelebung der Natur zugleich als ein Vorbild des auch im Tode erhaltenen menschlichen Lebens aufgefaßt war, auf das sich auch der dritte Tag der Antheſterien, die Chytren (*Χύτροι*), bezog, benannt von einem dem Hermes als Seelenführer gebrachten Opfer, denn man glaubte, daß an diesem Tage die Seelen der Verstorbenen wieder an die Oberwelt kämen, weshalb der Tag für Unglück bedeutend galt (Phot. s. v. *μιαρὰ ἡμέρα*).

Das höchste und wichtigste Fest, nicht nur des Dionysos, sondern aller attischen Feste sind die großen Dionysien am 12. Elaphebolion und den folgenden Tagen, zu dem auch zahlreiche Fremde nach Athen strömten. Tragödien, Komödien und Dithyramben, die älteste und eigenthümlichste Art

[1]) bei Paulus, Schelling's positive Philos. d. Offenbarung, p. 598.

der enthusiastischen Dionysosfeier, Flötenchöre, Komos und Feierzug, alle im größten Glanz, waren die Elemente des Festes. Unter den Symbolen, die bei der Festfeier gebraucht wurden, finden wir auch die Schlange, das Sinnbild der Verjüngung und Wiedergeburt [1]).

§. 6. Hades.

Nur in Elis war dem Hades ein besonderer Tempel geweiht und ein besonderes Fest gefeiert. Nur am Tage des Festes war der Tempel geöffnet, und nur den ihm Geweihten der Zutritt verstattet (Pausan. VI. 25, 2). In Olympia findet sich indessen unter den zahlreichen Altären auch einer für Zeus Chthonios, was nur eine umschreibende Bezeichnung für Hades ist [2]). Mit demselben Beinamen finden wir zu Korinth eine Bildsäule neben Zeus Hypsistos (dem Höchsten) und einer dritten des Zeus ohne Beinamen, die ohne Zweifel den Poseidon darstellte. Eine besondere Verehrung muß Hades als solcher genossen haben bei den Todtenorakeln. In Athen hatte er mit Hermes und Gä eine Statue im Heiligthum der Eumeniden, in deren Cult wohl auch der des Hades verflochten war, wie daraus zu schließen ist, daß ihr Heiligthum in Kolonos für den Eingang zur Unterwelt galt. Die Art seiner Verehrung ist die der chthonischen Götter, unter denen er in der mystischen Verehrung als Dionysos aufgefaßt wird. Als Gott des Todes steht er im nächsten Zusammenhang mit dem Heroen- und Todtendienste.

§. 7. Heroendienst.

Umfassend und tief eingreifend in das ganze Leben und Bewußtsein der Griechen war der Heroendienst. Die Menge der Heroen war unübersehbar und noch immer im Wachsen begriffen, denn fast jeder Name der mythischen Vorwelt hatte irgendwo in Griechenland sein Grab, an dieses schloß sich der Cult an, der ihm gewidmet ward. Den meisten der bei Homer erwähnten Helden und Frauen wurde irgendwo als Heroen gehuldigt, selbst Agamemnons Herold Talthybios ward zu dieser Würde

---

[1]) cf. Ersch, l. c. p. 284—289. — [2]) Obwohl Zeus nach Homer auf Erden und im Himmel, dagegen Hades in der Unterwelt herrscht. Letzterer kommt nur bei ganz außerordentlicher Gelegenheit, wie, um sich von einer Wunde heilen zu lassen, in den Olymp (Ilias V. 395). Ueberhaupt ist vom Olympos die Unterwelt geschieden, das Haus des Aïs, Aïdes oder Aïdoneus, der auch (Il. IX. 457) der unterirdische Zeus (καταχθόνιος) heißt. In den Dionysien ward Kronos mit Hades, Ares und Dionysos auf den symbolischen Dreieckwinkel bezogen und physisch Kronos für das Feuchte und Kalte, Ares für das Feurige, Hades für die Erde und Dionysos für die feuchte und warme Erzeugung erklärt (Prokl. ad Euklid. Elem. I. p. 46). Zeus gilt bekanntlich als die Einheit der in der Natur sich offenbarenden Gottheit.

erhöht (Herod. VII. 134), und bei Manchen mag nur der Umstand, daß eben Homer sie erwähnt, die Ursache sein. Meist wurde man zum Heros entweder in Folge göttlicher Abstammung, oder durch außerordentliche Thaten; aber selbst jede bürgerliche oder gewerbliche Corporation wollte einen zum Heros verklärten Stifter haben, und nach griechischem Maßstabe reichte schon bloße Leibesschönheit oder irgend eine ungewöhnliche Kraftäußerung als Grund hin, einen Verstorbenen in diese Klasse zu versetzen und ihn als ein höheres Wesen anzubeten [1]).

Da die Heroen als Menschen der Vorwelt, mit höherer Kraft versehen, für Wesen von übermenschlicher Begabung gehalten und hier und da Götter mit diesen Beinamen verehrt wurden, sind sie nach und nach theils wieder zu Göttern erhoben worden, wie Herakles, theils erhielten sie auch als Heroen eine den Göttern wenn nicht gleiche, doch ähnliche Verehrung, theils im Ganzen als eine besondere Gruppe von Wesen, theils einzeln als alte Könige und Helden, Stammväter einzelner Städte, Völker und Geschlechter [2]). Diesen so zu sagen mythischen Heroen wurden Männer, die wirklich eine Stadt gegründet, wie die Stifter von Colonien, oder sich wesentlich um den Staat verdient gemacht hatten, gleichgestellt, wie in Sparta der Gesetzgeber Lycurgos, in Athen die Begründer der Freiheit Harmodios und Aristogiton [3]). Andere stehen auf der Grenze des Mythos und der Geschichte, wie Kodros und Homeros. Dieser, ohne Zweifel zuerst als Stammvater der Homeriden verehrt, die seine Gedichte überlieferten, ward auch von den Städten, die sich seiner Geburtsstätte rühmten, gefeiert (Paus. X. 24, 3). Homer scheint später sogar die Ehre olympischer Götter genossen zu haben, wie aus dem berühmten Relief des Archelaos zu schließen ist, das die Apotheose Homer's darstellt [4]). Mit der Erhebung der Heroen über gewöhnliche Menschen hängt ohne Zweifel die veränderte Vorstellung von ihrem Zustand zusammen, nach der sie auf den Inseln der Seligen ein seliges Leben führen (Hesiod opp. 155 ff.). Als den Göttern Tempel (*ναοί*) erbaut wurden, erhielten sie ähnliche, aber kleinere Gebäude (*ἡρῷα*) und Opfer, deren Gebräuche den der chthonischen Götter nachgebildet wurden, oder es wurden vielmehr die Gebräuche, die für die Unterweltsgötter mit Rücksicht auf die Todten schon früher bestanden (Odyss. XI. 23 ff.), nach zwei Seiten weiter ausgebildet und gingen auseinander für die chthonischen Götter und für die Heroen. Bei letzteren ging man von der Voraussetzung aus, daß auch sie auf Wohl und Wehe der Lebenden gewissen Einfluß hätten [5]). Die Vorstellung von einem erfreulicheren Zustande derselben nach dem Tode ward nach und nach auf alle Menschen ausgedehnt, die in vielen Gegenden, wie zahlreiche Inschriften Böotiens und der Inseln bezeugen,

---

[1]) Döllinger, Heidenthum, p. 90. — [2]) Herodot VIII. 64; IX. 116; Arist. Probl. 19. 49. — [3]) Nitzsch, de apotheosis apud Graecos causis. Kiliae 1844. — [4]) Arth. Kortegan, de tabula Archelai. Bonnae 1842. — [5]) Aeschylos, Coëph. V. 22 ff.

geradezu Heroen heißen [1]). Aber auch, wo dieß nicht der Fall war, wurden die Todten als höhere Wesen verehrt. Dieß zeigt die Feier der Geburtstage der verstorbenen Eltern und einzelner hochverdienter Männer, wie des Plato, besonders aber der allgemeinen Todtenfeste, wovon wir später handeln werden (Ersch, Encl. l. c. p. 329).

Was nun die verschiedenen Heroen betrifft, so wurde Theseus in Attika verehrt und ihm zu Ehren vorzugsweise die Theseen gefeiert, welche Feier auch zum Cultus des Apollo, der Artemis, Athene und des Dionysos in Beziehung stand. Den Theseen gingen die seinen Steuerleuten gefeierten Kybernesia vorher. Am Grabe des Phaeos und Nausithoos in Phaleron (Plut. Thes. 17) ward auch ein Todtenopfer für seinen Lehrer Konnidas (Plut. Thes. 4) gebracht. Nach Theseus genossen die Aeakiden die meiste Verehrung in Attika. Anakos selbst hatte ein Heiligthum (*Ἀνάκειον* Hesych. s. v.). Vom Aias war auf Salamis ein Fest benannt [2]). Die attischen Epheben schifften nach Salamis, brachten im Feierzug ihm und dem Asklepios ein Opfer, wobei ein Ruhebett mit einer Waffenrüstung geschmückt ward, und hielten einen gymnischen Agon [3]). In Athen selbst ward er mit seinem Sohne Eurysakes noch zur Zeit des Pausanias an demselben Altare geehrt. Auffallend ist, daß auch troische Heroen in Athen durch Feste geehrt wurden, und zwar in Trauerfesten, wie theuere Todte, namentlich Memnon und Sarpedon (Arist. nub. 622). Es erklärt sich daraus, daß der Mythos ursprünglich nicht historisch, sondern physisch-religiös war. Daß die attischen Könige ihre Heiligthümer und Feste hatten, versteht sich von selbst. Sie wurden geehrt theils mit den Göttern, deren Beinamen sie früher gewesen, wie Erechteus mit Poseidon, aber auch selbstständig, besonders als Stammväter bestimmter Geschlechter, so Kekrops der Amynandriden, die dann besondere Priester aus diesen Geschlechtern hatten (Inschr. bei Roß, Demen p. 20); so auch Kranaos, dessen Priester aus dem Geschlechte der Chariden (*Χαρίδαι*) war (Hesych. s. v.). Endlich wurden selbst dem Androgeos, dem Sohne des Minos, der hinterlistig getödtet sein sollte, ein Fest mit Leichenspielen gefeiert (Paus. I. 1, 2). Aehnlich ist es mit den Pelopiden im Peloponnes, namentlich in Sparta, wo sie aber auch noch als Beinamen des Zeus erscheinen und neben ihm Achilleus ein besonderes Fest hatte (Paus. III. 24, 5), wie seine Mutter Thetis (III. 14, 4). In gleicher Weise verehrte jeder Staat, jede Stadt, ja jede kleinere Ortschaft die eingebornen oder angestammten

---

[1]) Um einen Verstorbenen übrigens als Heros verehren zu dürfen, bedurfte es in manchen Staaten eines Volksbeschlusses. cf. Hermann, G. A. §. 16. p. 20. Vom Heroendienst, nicht vom Todtendienst überhaupt, wurde der Ausdruck *ἐντέχνειν* gebraucht. cf. Lex. — [2]) Hesych. s. v. *Αἰάντεια* cf. Paus. I. 35, 2; Herod. VIII. 64; Pindar N. 4, 48 (76). — [3]) Ephebeninschrift, Philistr. I. T. 1. l. 25. T. 2. l. 73. Grasberger, in d. Verhandl. d. philol. Gesellsch. in Würzburg p. 1 ff., bes. Taf. A. Z. 16 und 54, B. Z. 30.

Heroen (cf. Ersch, Encl. 3—5 Periode). Hier und da hatten wegen eigenthümlicher mythischer Beziehungen auch fremde Heroen Heiligthümer und Feste, wie Oedipus zu Kolonos in Attika[1]). Heroischer Ehren waren an manchen Orten auch mythische Seher und Sänger theilhaftig geworden. So hatte Melampus in der kleinen Stadt Aegosthena in Megaris einen Tempel und ein Fest (Paus. 44, 5), Linos auf dem Helicon (IX. 29, 6), Orpheus an verschiedenen Orten Pieriens (IX. 30). Dasselbe gilt von Hesiodos in Naupaktos und Orchomenos (IX. 31. 6), sowie von Homeros an allen Orten, die Anspruch machten, seine Geburtsstätte zu sein oder sein Grab zu besitzen[2]). Heroenehren erhielten außerdem auch Cimon nach seinem Tode auf Cyprus, Brasidas in Amphipolis, Euphron in Sikyon[3]).

Der Gefeierteste unter allen Heroen, der gemeinsame Nationalheros der Griechen war aber **Herakles**. Es würde zu weit führen, alle seine Tempel, Altäre und Feste aufzuzählen, wir wollen nur einige anführen. Am zahlreichsten waren in Athen die Feste des Herakles. Nach Diodor's Epikleros (bei Athen VI. 239) brachte jeder Demos dem Herakles als Gott Opfer durch zwölf aus den vornehmsten und reichsten Bürgern erwählte Parasiten[4]). Von seinen Tempeln war der berühmteste das Herakleion zu Marathon (Pind. Ol. XIII. 148. IX. 134). In Kynosarges wurde dem Herakles monatlich geopfert (Athen VI. 234). In Olympia, wo er für den Stifter der Spiele gehalten wurde, hatte er zahlreiche Bildwerke und einen Altar. Am reichsten an Tempeln und Festen des Herakles war Böotien, wo zu Hynthos (Paus. IX. 24, 3), zu Thespiä (27, 6), zu Thisbe (32, 2) ꝛc. Heiligthümer desselben (*Ἡρακλεῖα*) waren[5]). Was die physisch-religiöse Bedeutung des Herakles betrifft, so ist er als Einwirkung des mit Wärme verbundenen Sonnenlichts auf die Athmosphäre und Erde, welche letztere er ausgetrocknet (z. B. den Stall des Augias), mit Apollo identisch, wie Forchhammer (Hellen. 212) und Preller (Griechische Mythologie 129 ff.) nachgewiesen haben.

Zum Heroendienst gehören auch die **Todtenorakel** der Heroen. Die Uebung der Kunst, abgeschiedene Seelen aus der Schattenwelt heraufzurufen, reicht bekanntlich bis in's homerische Zeitalter hinauf (Odyss. XI. 30 ff.). Auch bestanden bis in die spätesten Jahrhunderte des Heidenthums da und dort Tempel, wo man die Geister bannen ließ, um sie zu befragen[6]). Ein solches Orakel finden wir in Heraklea am Pontus, von dem uns

---

[1]) Sophocles, Oed. Col. 1524 nebst Schol. — [2]) Kortegan, de tabula Archelai. B. 4. — [3]) Plut. Cim. extr.; Thucyd. 5, 11; Xenoph. Hell. 7, 3. Pausanias berichtet (II. 10) von dem Feste des Lammes bei den Sikyoniern: „Phästus habe, als er nach Sikyon gekommen, die Einwohner getroffen, wie sie eben dem Herakles als Heros ein Todtenopfer brachten; er aber trug ihnen auf, nichts mehr dergleichen zu thun, sondern dem Herakles als einem Gott zu opfern." — [4]) Encycl. von Ersch. Sekt. 3. Bd. 11, p. 417, Art. v. Meyer. — [5]) cf. außerdem Ersch, Encycl. S. 2. Bd. 82. p. 325 ff. — [6]) cf. I. Th., Mantische oder Todesorakel, p. 129.

Plutarch (III. 184) berichtet, der sich entschieden für die Wahrheit dieses Orakels ausspricht und in seiner Schrift „über den Verzug des göttlichen Strafgerichts" (17) seinen Glauben an die Unsterblichkeit darauf zu bauen scheint. Seine Vision des Thespesios dagegen ist bloß ersonnen[1]). Ein vor anderen hervorragendes Heroon war das Heiligthum des Amphiaraos zwischen Theben und Potniä, wo der Held von der Erde verschlungen worden war und dann Orakel gab[2]). Auch Amphilochos, des Amphiaraos Sohn, hatte nach der Heimkehr von Ilion mit dem Seher Mopsus ein Orakel zu Mallos in Cilicien gestiftet, das unter beider Namen noch zu Pausanias' Zeit (I. 34, 3) hochberühmt war[3]). Noch bekannter ist das Orakel des Trophonius zu Lebadea, wo für diesen die Erde sich aufgethan hatte. Was es mit diesem Orakel für eine Bewandtniß hatte, können wir aus der Erzählung des Plutarch in seiner Abhandlung „über den Genius des Sokrates" entnehmen[4]), wo er uns berichtet von dem Besuche dieser Orakelhöhle durch den Sokratiker Timarchos, der nach Beobachtung aller üblichen Gebräuche hinabstieg, einen Tag und zwei Nächte ausblieb und von seinen mitwissenden Freunden Simmias und Kebes schon verloren gegeben wurde, als er am zweiten Morgen frohen Muthes wieder zum Vorschein kam. Er hatte anfangs in der dichtesten Finsterniß sich befunden, und zwar, nachdem er gebetet, am Boden liegen geblieben, ohne deutlich zu wissen, ob er wache oder träume. Da verspürte er heftige Erschütterungen des Hauptes, als ob die Seele durch die Näthe des Schädels sich befreien wollte. Leicht sich emporschwingend badete sich dieselbe voll Heiterkeit im Meere der reinsten Lüfte, und athmete gleichsam im Wonnegefühl der Erlösung von langem peinlichem Zwange zum ersten Male wieder frei. Ein liebliches Klingeln umtönte sein Ohr, und aufblickend sah er keine Erde mehr, sondern eine unzählige Menge runder Inseln, die in allerlei Farben spielten, und unter deren kreisförmiger Bewegung der Aether in harmonischen Tönen rauschte. Er sah das Meer mit seinen concentrischen Strömungen, worin diese Inseln schwammen; dann öffnete sich ihm ein gewaltiger Abgrund, tief und grausenhaft, voll der Finsterniß, die wie Meeresfluth wogte. Er vernahm ein Gebrüll, Geheul und Winseln wie von einer Myriade Bestien, ein Geschrei wie von zehntausend kleinen Kindern, untermischt mit den Wehklagen von Männern und Weibern und manichfachem Lärm und Getöse, welches dumpf aus weiter Tiefe scholl. Da sprach zu ihm Einer, den er aber nicht sah: Timarch, was begehrest du zu erfahren? Er erwiederte: Alles, denn was wäre nicht bewunderungswürdig? worauf die Stimme versetzte: An der Oberwelt haben wir wenig Theil, sie gehört andern Göttern an; aber den Antheil der Proserpina, in welchem wir wal-

[1]) s. unten cap. III. Plutarch. — [2]) Philostr. Apollon. II. 37. cf. Plutarch. Arist. 19. — [3]) Plutarch defect. orac. 45 berichtet einen interessanten Fall, wo die Weissagung von dem damaligen Statthalter auf die Probe gestellt worden sei und sich bewährt habe. — [4]) cf. Sepp, Heidenthum, III. p. 248 ff.

ten, einen von den vieren, welche der Styx begrenzt, magst du wohl schauen! Er erblickte nun den Styx, wie er aus der Unterwelt aufsteigt und die äußerste Grenze des Lichtes berührt, sowie Atropos, Clotho und Lacheſis als Vorſteherinen ihrer betreffenden Reiche, nebſt dem Monde, auf dem die Seelen vor Angſt ſchreien, wenn ſich ihm der Styx nähert, weil oft viele hinabfallen und von der Unterwelt verſchlungen werden, während andere, deren Ende in die Zeit ihrer Geburt fiel, wenn ſie heranſchwimmen, vom Monde großmüthig aufgenommen werden. Nur die befleckten, unreinen Seelen treibt der Mond mit Blitz und Donner zurück, daß ſie herabſinken, um von Neuem in thieriſche Körper gekleidet zu werden. Darauf ſah Timarch nichts mehr, als eine Menge Sterne auf- und niederſteigend und um den Abgrund ſchwebend. Es wird ihm geſagt, dieß ſeien die Dämonen. An den Bewegungen jener Sterne werden ihm die Schickſale der guten und ſchlechten Seelen, deren, die von Sinnlichkeit und den Leibesbegierden beherrſcht wurden und in fleiſchliche Lüſte verſunken waren, und deren, die von Anfang ihrem Genius folgten, gezeigt. Zuletzt vernimmt er die Worte: Nach drei Monaten ſollſt du Alles deutlicher erkennen, für jetzt iſt es genug! Als er ſich aber nach dem Redenden umſehen wollte, fühlte er ſich wieder von heftigem Kopfſchmerze ergriffen, der nach ſeiner Empfindung von einer gewaltſamen Zuſammenpreſſung des Hauptes herrührte, ſo daß er zuletzt nichts mehr um ſich wußte. Als er wieder zu Sinnen kam, befand er ſich am Eingange der Trophoniushöhle an der Stelle, wo er anfangs gelegen. — Im dritten Monate darnach war er todt.

Wie uns Philoſtratos (VIII. 9) berichtet, kam Apollonius von Tyana erſt nach ſieben Tagen von dem Orakel heraus. Dieſes Orakel des Trophonius wurde auch von Cröſus befragt, ſowie von Mardonius (Herod. VIII. 134). Herakles hatte ein Orakel zu Bura in Achaja (Pauſ. VII. 25, 20) ꝛc.

Auf einen Umſtand müſſen wir hier aufmerkſam machen, daß dieſe Todtenorakel, beſonders nach Plutarch's Berichten, wie die höheren Weihen bei den Myſterien[1]) die Hauptquellen für den Unſterblichkeitsglauben der Griechen waren; ſollen ja auch Pindar und Sophokles aus letzteren ihre Unſterblichkeitslehre geſchöpft haben. Uebrigens ſcheint bei den Orakeln hauptſächlich der Ort der Fortdauer betont zu ſein.

§. 8. Die griechiſchen Todtenfeſte.

Endlich müſſen wir noch ſprechen über die griechiſchen Todtenfeſte. Sie ſind meiſtens auch Feſte der chthoniſchen Götter, doch iſt eines vorzugsweiſe den Verſtorbenen gewidmet. Hieher gehören nach der Reihenfolge

---

[1]) Gieſeke, Verz. d. W. des Orpheus bei Suidas, Rhein. Muſ. N. F. Jahrg. VIII. p. 78. bezüglich Pauſ. I. 14, 2; und Iſocr. Paneg. §. 28.

des Jahres die Hydrophorien, Antheſterien, die Nekyſien und die Ennyalien oder Epitaphien, wahrſcheinlich auch die großen und kleinen Eleuſinien und die großen Dionyſien, inſofern alle dieſe Feſte ein Fortleben der Verſtorbenen nach dem Tode und eine Einwirkung der Todten auf die Lebenden vorausſetzten oder lehrten. Es ſcheint, daß auch die Plynterien, ſowie alle Feſte der Athene, an denen die Töchter des Kekrops, beſonders aber die, bei denen Agraulos in Betracht kam, Beziehung zu den Todten hatten, vielleicht gar auch die Diaſien und Maimakterien. Das eigentliche Todtenfeſt im engeren Sinne waren die Nekyſien am 5. Boëdromion, deren Namen die verſchiedenen Beziehungen erkennen laſſen, unter denen man die Todten ſtehend dachte. Die eigentliche Benennung, inſofern die Todten geehrt und verehrt wurden, iſt Nekyſia oder Nekyia (von *νέκυς* die Leiche), auch Thomataſia (von *θάνατος* Tod). Dieſelben hießen auch Geneſia (von *γένεσις* die Geburt), wohl nur, weil den einzelnen Verſtorbenen auch nach ihrem Tode der Geburtstag gefeiert ward. Der Name Nemeſia dagegen (von Nemeſis) bezog ſich auf den Glauben, daß nach dem Tode das im Leben ungeſtraft gebliebene Böſe Beſtrafung finde. Verehrt wurde außer den chthoniſchen Göttern überhaupt, Nemeſis und außerdem Ge (die Erde), weil ſie die Leichen in ihren Schooß aufnimmt [1]).

Zu den Todtenfeſten gehören, wie wir bemerkten, auch die Dionyſien. Die Art und Weiſe, wie andere und beſonders dieſe Todtenfeſte gefeiert wurden, liefert abermals den Beweis, wie tief bei den Griechen die Idee von der Metempſychoſe eingewurzelt geweſen; denn der Tag- und Nachtgott Dionyſos iſt den Heiden die Weltſeele, die in der Schöpfung in alle möglichen Formen und Geſtalten ſich einläßt, und den himmliſchen und irdiſchen Thierkreis durchwandert, bis ſie im Menſchen zur Selbſterkenntniß gelangt und damit der Kreislauf zu Ende kömmt. Jene bacchiſchen Aufzüge ſollen alſo ein lebendiges Bild der Götterwandlung und Seelenwandrung ſein. Die Masken beziehen ſich auf den Wandel der Geiſter oder auf die Seelenwandrung und das Umgehen der Seligen auf Erden [2]).

Wie die Griechen überhaupt ihre Heiligthümer hoch in Ehren hielten, ſo ehrten ſie auch die **Gräber** ihrer Verſtorbenen. Dieß darf uns nicht wundern: iſt ihnen ja der Glaube eigenthümlich, daß es beſtimmter Opfer an die Unterirdiſchen und einer ſolennen Beſtattung bedarf, ehe der Verſtorbene über die Grenzen der Unterwelt gelaſſen wird, wie wir bei Homer geſehen; war man ja der Ueberzeugung, daß man durch Todtenopfer und fromme Gaben der Liebe den Verſtorbenen ihr trauriges Loos mildern und auf die herrſchenden Mächte des Todes wirken könne, liebte man ja ſeine Todten, — wie hätte man deren Gräber nicht ehren ſollen?

[1]) Erſch, Encl. l. c. p. 330. — [2]) Sepp, Heidenthum, II. 282. cf. über die Bedeutung der Masken bei den Leichenbegängniſſen der Römer (unten).

Und so waren denn auch die Gräber dem Griechen heilig, vom einfachen Grabhügel bis zum Heroon, zwischen denen Grabmäler und Grabsteine mancher Art in der Mitte stehen [1]). Wir finden, daß bei den Griechen als höchster Frevel nach dem gegen die Heiligthümer des Staates, der Stämme und Genossenschaften der gegen die häuslichen Heiligthümer und gegen die Gräber galt [2]). Schon Solon's Gesetzgebung setzt Fluch auf jede Grabesschändung und verpönt Schimpfreden gegen Verstorbene (bei Plut. c. 21).

§. 9. Griechische Geschichtschreiber.

Wenden wir uns zunächst an **Herodot**, den Vater der griechischen Geschichte, um seine religiöse Weltanschauung zu erfahren. Es kann nun freilich nicht bestimmt nachgewiesen werden, wie er sich die Alles leitende göttliche Macht vorstellt, die Sache selbst aber steht fest: Die Einwirkung der Gottheit ist in allen Ereignissen sichtbar, ob sie nun in negativer Weise als φθόνος, als zerstörendes Prinzip auftritt, oder in mehr positiver Weise als schützende, erhaltende, der Natur und der Menschenwelt Leben spendende Macht. In diesem Sinne wird Herodot's Geschichtsbetrachtung mit Recht allgemein als eine religiöse bezeichnet. Andererseits entspricht jedoch auch dem Neide der Götter bei seiner Auffassung der menschliche Uebermuth und ihrer Gunst die Demuth, Besonnenheit und Mäßigung. Selbst die Antwort der Pythia an Krösus, als dieser nach seinem Falle beim Orakel Beschwerde führt, weist jenen deutlich genug neben der unabänderlichen Gewalt des Schicksals auf seine eigene Schuld hin. Auffallend ist es besonders, daß jemehr Herodot aus den sagenhaften Räumen des Morgenlandes auf den lichten Boden der griechischen Geschichte herübertritt, also vom Beginn der Perserkriege an, umsomehr auch die unheimliche, finstere Schicksalsgewalt verschwindet und die menschlichen Persönlichkeiten als wirkende Kräfte in den Vordergrund treten. Ueber die bekannte Antinomie zwischen der göttlichen Omnipotenz und der menschlichen Freiheit ist Herodot, wie andere Historiker, nicht hinübergekommen. Wir haben schon mehrfach angeführt, daß Herodot die Seelenwandrungslehre aus Aegypten nach Griechenland gekommen wähnt und für diese Lehre sehr eingenommen war. Daß er den Anschauungen seines Volkes huldigend an die Fortdauer der Seelen im Hades glaubte, läßt sich wohl bei seiner Pietät nicht bezweifeln.

Auch bei **Thukydides** finden wir den bei Herodot erwähnten Gegensatz, nur daß bei ihm vor der menschlichen Seite die göttliche in Schatten tritt, während bei Herodot das Umgekehrte der Fall ist. Bei Thukydides weist sowohl die Nothwendigkeit innerhalb der menschlichen Verhältnisse, wie

---

[1]) cf. u. A.: Pervanuglu, die Grabsteine der alten Griechen, Leipzig 1863. Chr. Petersen, Motive antiker Grabmäler in G. Arch. Ztg. 1850. p. 220. Curtius, 1853, ibid. p. 152. — [2]) Plato, legg. X. p. 885 a.

er sie annimmt, als auch deren Beschränkung durch den Zufall auf eine andere außerhalb derselben liegende Macht hin: Der Zufall auf seine Trägerin die Tyche (*τύχη*), die Nothwendigkeit auf eine höhere und letzte Ursache, die Gottheit. Die Tyche spielt bei ihm keine ganz unbedeutende Rolle. Sie ist übrigens für ihn keine persönliche Macht, sondern nichts Anderes, als was wir Zufall nennen[1]), und ihr Werk sind alle diejenigen Ereignisse, deren Eintritt sich nicht vorausberechnen ließ, deren Kreis aber je nach der Einsicht der Menschen sich erweitert, oder verengert[2]). Daß er ferner an eine göttliche Macht (*δαιμόνιον*) glaubt, die ein Ereigniß (z. B. die große Pest in Athen) herbeiführt, und überhaupt endgültig als letzte Ursache in den Lauf der Geschichte eingreift, unterliegt keinem Zweifel, die Stellen jedoch, in denen er diese seine eigentliche Ansicht[3]) ausspricht, sind sehr selten. Thukydides erscheint religiös, insofern er die Abnahme der Religion als ein Unglück, als die Ursache der einreißenden Verderbniß und des Zerfalles der Staaten bezeichnet (II. 52—53. III. 82—83). Es fehlt nicht an Stellen, in welchen andere ihren Glauben an die Gottheit aussprechen: Spartaner, Korinthier, Thebaner ꝛc. Nun fragt es sich, wie weit Thukydides damit auch den seinigen aussprechen will? Aus dem, was die Melier und Athener über ihren Glauben an die Götter, über den endlichen Sieg des Rechts und über den der Stadt Athen einmal bevorstehenden Fall mit einander verhandeln, läßt sich deutlich genug die eigene Ansicht des Thukydides herausfinden (V. 90—91; 104—105) und etwa also kurz zusammenfassen: Die letzte Ursache aller Dinge liegt in der Gottheit[4]), die aber nicht unmittelbar, sondern an der Hand der von ihr so geordneten, in Natur und Menschenwelt herrschenden Gesetze wirksam ist, und unbeirrt durch das Spiel des Zufalls oder widerstrebendes menschliches Thun ihren sicheren Gang geht. Das Prinzip, das die Gottheit leitet, ist das, dem Menschen sein Recht angedeihen zu lassen, den einen emporzuheben und den andern zu demüthigen, indem alles Gewordene wachsen und wieder vergehen muß, aber doch dabei das Maß der Größe, das ein Staat erreicht, von seiner Thätigkeit abhängt, und der Untergang durch Unrecht und eigene Schuld, oder doch durch Schuld der Menschen sich vollzieht[5]). Wir sehen aus diesen Bemerkungen, wie unser Historiker weder mit dem griechischen Polytheismus (cf. VII. 77), noch mit der Lehre vom Fatum übereinstimmt. Die Lehre seines Volkes vom Jenseits konnte dem wohlunterrichteten Manne wohl nicht unbekannt gewesen sein, ob er aber selbst derselben gehuldigt habe, darüber hat er sich, wie ja überhaupt über seine persönliche religiöse Ueberzeugung unseres Wissens nirgends bestimmt ausgesprochen, doch dürfte

---

[1]) Nägelsbach, nachhomerische Theologie, p. 156. — [2]) Thukyd. I. 140. — [3]) cf. Bockshammer Progr.: „Die sittlich-religiöse Weltanschauung des Thukydides". Tüb. 1862. p. 15. — [4]) Nicht *νοῦς* des Anaxagoras, dessen Philosophie er kannte, wie er auch mit den Sophisten in Berührung kam. cf. Progr. p. 21 ff. — [5]) Bockshammer, Progr. p. 16 ff.

ihm die Ueberzeugung von Fortdauer (etwa im pantheistischen Sinne?) bei seiner philosophischen Richtung und Weltanschauung nicht gemangelt haben.

§. 10. Griechische Dichter.

Da wir Homer's Unsterblichkeitslehre bereits (oben) entwickelt haben, so sind zunächst Hesiod's Ansichten über das Jenseits, soweit es nicht schon gelegentlich geschehen ist, zu erwähnen. Hierüber berichtet uns Plutarch (defect. orac. 10): **Hesiod** habe zuerst klar und bestimmt vier Gattungen vernünftiger Wesen unterschieden; zuvörderst die Götter, dann die Menge guter Dämonen, hierauf die Heroen und endlich die Menschen, indem die Halbgötter zu den Heroen gerechnet würden. Andere nehmen an, daß, wie aus Erde Wasser, aus Wasser Luft, aus Luft Feuer entstehe, indem die materielle Substanz sich nach oben erhebe, ebenso die besseren Seelen aus Menschen in Heroen, aus Heroen in Dämonen verwandelt würden; aus Dämonen aber vermöchten nur wenige, wenn sie längere Zeit sich durch Tugend gereinigt, vollkommen der göttlichen Natur theilhaftig zu werden, während andere, die sich nicht auf der Höhe zu behaupten wüßten, wieder in die Dunkelheit und das Elend der menschlichen Existenz zurücksänken — eine sehr pantheistisch gefärbte Anschauung!

Pindar spricht in seinen Leichengesängen (*θρῆνοι*) und in der II. olympischen Ode (Vers 98) die Ueberzeugung aus, daß sofort nach dem Scheiden aus diesem Leben den Menschen ein strenger Todtenrichter erwartet, und ihm vergilt, je nachdem er gehandelt hat, indem er die guten Menschen an einen Ort der seligsten Ruhe [1]), die Bösen an einen anderen der schrecklichsten Qualen verweist. Darauf kehren die Seelen wieder auf die Erde zurück, treten neuerdings in bestimmte Verhältnisse des Lebens ein, und werden nach ihrem wiederholten Absterben abermals einem Gerichte unterworfen. Erst, wenn dieser Kreislauf dreimal vollendet und die Prüfung gut bestanden ist, geht sie ein in das Reich der Seligkeit und Vollendung, in welchem Chronos als Herrscher thront:

„Die Andern erdulden grausige Pein,
Doch denen dreimal gelungen, vor Unrecht
So hier wie dort sich zu wahren das Herz,
Die wollen auf Zeus Bahn zum Thurme des Chronos,
Wo der Seligen Inseln Okeanos Hauch
Stets lieblich umweht."

Wir sehen hier unseren Dichter der Seelenwandrungslehre, die im griechischen Volke sehr verbreitet war um jene Zeit, offen huldigen. Dieses sowie seine Verehrung bestimmter Götter und Orakel läßt außer Zweifel, daß er auch in die orphisch-pythagoräischen Mysterien eingeweiht war. Von

[1]) Diese Ansicht hegte auch Epicharmos. cf. Clemens Alexr. IV. 26. §. 169.

ihm schreibt Bernhardy (Gesch. d. griech. Lit. §. 110. 4): „Pindar's Frömmigkeit wird nicht bloß durch den inneren Grundton seiner Poesie bewährt, sie bezeugt sich auch im Eifer der Gottesverehrung, denn er nahm an mehreren Culten unmittelbaren Antheil und ließ verschiedenen Göttern Bildsäulen und Heiligthümer setzen; dafür erwies ihm der delphische Gott einen schönen Lohn, indem er im Tempel desselben einen Sessel erhielt, auch berief ihn die Pythia regelmäßig zur Gemeinschaft an den dortigen Theoxenien." — Pindar erkennt die an Allmacht grenzende Macht der Götter, besonders über die Menschen an, die ihnen Alles verdanken, er preist die Weisheit, Gerechtigkeit und Heiligkeit der Götter, womit freilich sein Glaube an die Mythen von der Vermischung der Götter mit den Menschen in Widerspruch steht.

Jedenfalls mit Bezug auf die Mysterien hebt Pindar die Beruhigung hervor, welche die Hoffnung auf ein künftiges Leben schon auf Erden gewährt. In einem Threnos (bei Plut. cons. ad Apoll. c. 35. Bergk. Fr. 106) lesen wir:

Diesen glänzt nun Helios' kräftiger Strahl dort unten, wenn oben es Nacht;
In diesen die vordere Stadt auf purpurberosetem Thalgrund,
Strotzt von schattendem Weihrauch, strotzt vom Goldglanz mancher Baumfrucht,
Und Einen freut dort Reiten und Ringen, Andere Brettspiel,
Andere freut gar sehr die Phorminx! Allen in prächtigster Schönheit blüht das Labsal alles Segens;
Und liebliche Düfte ergießt ihr holder Plan,
Weil strahlender Gluth auf Götteraltären gemischt, vielfältiges Opfer emporwallt.

Auch fehlt die Schilderung der Qualen nicht, wie ein anderes Bruchstück desselben Threnos zeigt (Plut. de poet. c. 2):

Wo Ströme der finsteren Nacht entschleichend
Unendliches Grauen ausspeien zumal.

Die Tragiker.

Die Tragödie ist das Gebiet, auf dem sich das Bewußtsein der sittlichen Freiheit des Menschen im Verhältniß zum Glauben an die Götter als sittliche Mächte und das Schicksal als das Gesetz, dem auch sie unterworfen, entwickelt hat. Den Stoff gab das alte Epos, dem die Tragiker die Mythen entnahmen. In den Thatsachen scheinen sich wenigstens die beiden ersten keine wesentlichen Abweichungen von ihren Quellen erlaubt zu haben. In der Gestaltung aber und in den Motiven haben sie ihre eigenen Gedanken niedergelegt, die in den Chören mit didaktischer Bestimmtheit ausgesprochen werden.

Aeschylos, der Vater der ernsten Tragödie (origo et principium fortioris tragoediae. Valer. Maximus IX. 12. ext. 2), der da sagte „er weihe seine Tragödien der Zeit, die Alles enthüllt und an's Licht bringt, und auch über ihn dereinst ein gerechtes Urtheil fällen werde[1]), ist ein tief

[1]) Theophrast. bei Athenaeus VIII. 39.

religiöser Charakter. Ganz allgemein spricht er sein sittlich-religiöses Prinzip aus Agamemnon V. 730 ff.:

Ein greises Wort vielgerühmt der Menschen lautet also:
„Der große, vollreiche Glückessegen
Gebiert, stirbt nimmer kinderlos;
Und in des Glückes Garten wächst
Unersättlicher Jammer wuchernd!"
Doch erkennt anders es mein Geist, denn des Menschen böser Wandel
Er erzeugt andere Unthat, an des Vaters Zügen kenntlich!
Doch frommen Häusern erblüht kinderseliges Heil stets.
Es zeuget gern Uebermuth alter Zeit Uebermuth fort und fort,
Der im Leide grünt und reift,
— Sei's heut, sei's morgen, wenn nur erst die rechte Stunde kommt —
Den unüberwindlichen, den allverhaßten,
Den Abscheu des Sonnenlichts in des Geschlechts
Nachtdunkler Schuld göttervergessener Frechheit
Wieder dem Vater ähnlich!
Doch Dike strahlt unter armseligem, rauchschwarzem Dach,
Ehret frommes Leben hoch;
Wer aber goldgewirkte Pracht mit schmutz'ger Hand sich webt,
Da flieht des Vaters hehre Tochter, den Blick abgewandt, des Reichthums Gewalt,
Vom feilen Lob falschgemünzt, verachtend;
Jegliches probt am Ziel sich.

Der tiefsinnige Hintergrund seiner Tragödien ist die Gründung der sittlichen Weltordnung.

So kommt das strenge Recht zur Geltung in Agamemnon's Tod, weil er den Krieg gegen die Mahnung der Götter unternommen und seinem Ehrgeiz die eigene Tochter geopfert hat. Klytemnestra büßt den Mord des Gatten, indem sie das gleiche Schicksal duldet durch die Hand des Sohnes, Orestes aber wird freigesprochen, weil er nach göttlichem Befehl gehandelt; aber erst nach langem Leid, das ihm die Eumeniden bereitet; denn in der Rache hat er wieder einen Frevel, den allergrößten, verübt, den Muttermord. Dieser Freisprechung muß die Aussöhnung der Götter selbst vorangehen. Die finstere, rücksichtslose Naturgewalt der Erinnyen (der Grollenden) muß gemildert werden. Durch das Versprechen, ihnen die geziemenden Ehren zu erweisen, werden sie Eumeniden (Wohlwollende). Die Erfüllung der Pflicht überwiegt die mit ihr begangene Schuld. Im „Prometheus" wird uns dieser Conflikt und dessen Lösung ganz innerhalb der Götterwelt vorgeführt [1]).

Aeschylus redet ferner auffallend oft von der Bestrafung der Verbrechen in der Unterwelt [2]) (was sich bei Sophokles nur an zwei Stellen

---

[1]) cf. hierüber Ersch, Encl. l. c. p. 180 sowie die Schriften: Haupt, ein Beitrag zur Theologie des Aeschylos, Bübingen 1856. Dronke, die religiösen und sittlichen Vorstellungen des Aeschylus und Sophokles, Leipzig 1861. — Das programma Indic. lect. Acad. Monaster. 1857 de animarum post mortem statu apud Aeschylum von Winiewski ist uns leider nicht zur Hand gekommen. — [2]) cf. die betref-

findet) und scheint deshalb die Anschauungen seines Volkes über den Hades oder Tartaros als Ort der Strafe zu theilen.

Die Mysterien erwähnt Aeschylos nirgends und soll der Entweihung durch Veröffentlichung angeklagt, sich vertheidigt haben durch den Nachweis, daß er gar nicht eingeweiht sei [1]). Dennoch läßt ihn Aristophanes (Ran. 886) als Eleusinier sagen:

Demeter einst, Du meines Geistes Nährerin,
O lass' uns würdig Deiner heil'gen Weihen sein!

Der Anschauung des **Sophokles** von der Weltordnung, sagt Dronke, lag das Weltall zu Grunde. Nach ihr umfaßt Zeus die gesammte Menschheit nach einem einheitlichen Plane, dessen Idee die Wahrung der sittlichen Harmonie des Ganzen, die Wahrung der Harmonie zwischen den ewigen Gottesgesetzen, zwischen der Aufgabe des gesammten Menschenverbandes und den sittlichen Bestrebungen der einzelnen ist. Das Individuum kommt daher zunächst nicht für sich allein, sondern als Glied des Ganzen in Betracht; seinen Schicksalsfaden ordnet die Gottheit in das große Schicksalsgewebe der gesammten Menschheit ein. Es liegt aber dem Menschen, damit er nicht die göttliche Weltordnung verletze, die Pflicht ob, sein Wollen und Streben demüthig den unvergänglichen Gesetzen und den besonderen Gottesfügungen unterzuordnen; er muß fromme Gesinnung hegen (l. c. p. 99). In diesem Sinne ist Dike Beisitzerin des Zeus (Oed. Col. 1379) nach alten Gesetzen, denen gemäß Zeus durch Apollon's Orakel die Schicksale lenkt. Den Göttern ferner sich zu unterwerfen, ist daher die höchste Pflicht der Menschen. Daher schließt die Antigone mit der Lehre:

Viel köstlicher ist als Glücksgenuß
Der bedächtige Sinn (τὸ φρονεῖν); stets hege darum
Vor dem Göttlichen Scheu! (μηδὲν ἀσεπτεῖν) — Der Vermessene büßt
Das vermessene Wort mit schwerem Gericht;
Dann lernt er wohl noch weise sein im Alter.

Da also dem Menschen sein Lebensloos als dem Einzelgliede einer unendlichen Kette verhängt wird, so sendet die Gottheit, wenn es der große Weltplan erheischt, demselben auch ohne dessen Verschulden harte Geschicke. Ebenso führt sie ihn, damit er Vollzieher ihres Beschlusses werde, an einen entscheidenden Punkt seines Lebens, an dem er in freiem Willen und edlem Bestreben vermöge seiner sterblichen Schwäche dem Irrthum verfällt und das gerade ängstlich gemiedene, aber längst von dem Gott vorausgesehene Unheil zur Reife bringt. Doch aus dem unfreiwilligen Fall erwächst keine Frevelschuld; es ist ein unverschuldetes Leiden, in das der Mensch unter Götterleitung stürzt. Und der schuldlos vom schweren Lebensloose Geprüfte

---

fenden Verse bei Winiewski, progr., über den Zustand nach dem Tode bei Aeschylus, p. 10.

[1]) Eust. ad Arist. Eth. Nic. III. 2; Clem Alex. Strom. II. 14, 60. cf. Lobeck, Agl. p. 77.

findet, wenn er demüthig frommes Vertrauen in die ihm unerforschliche göttliche Weisheit bewahrt, sittliche Genugthuung in einem Jenseits, in welchem die göttliche Weltordnung zum Abschluß kommt (ibid.). Als daher Oedipus (Col. 1535) verkündet hat, daß er in den Tod gehe:

Denn jetzo geh' ich, um des Lebens letztes Ziel
In Hades' Haus zu bergen,

singt der Chor der kolonneischen Greise zu Hades und Persephone V. 1544 ff. [1]):

Laßt in unseligem Jammertod
Unsern Gast doch nicht
Zur alleinhüllenden düstern Flur
Der Todten entwandern, in Pluton's Haus;
Zahllose Müh'n haben Dich ohne Deine Schuld bedrängt:
So helfe jetzt ein gerechter Gott Dir!

Und Vers 1557 betet er zum Tode (*Θάνατος*):

Dir fleh' ich, o heiß ihn (den Kerberos) seitwärts gehn
Dem fremden Mann, der hinabstieg in's dunkle Todtenfeld.
Dich ruf' ich an, der ewig schlummert (Donner) [2]).

Während gewöhnlich bei den Tragikern die homerische Vorstellung vom Aufenthalt der Todten im Hades vorausgesetzt oder ausdrücklich ausgesprochen wird, nur mit dem Unterschiede, daß die Heroen, mit übermenschlicher Gewalt bekleidet, vom Hades aus auf den Menschen einwirkend gedacht werden [3]), wird hier, indessen nur im Gebete, erfleht, daß Oedipus nicht diesem schweren, tief beklagten Geschick (*μήτε ἐπιπόνῳ μή ἐπὶ βαρυαχεῖ μόρῳ*) unterliegen, sondern im Reinen, Heiligen einherschreiten möge (*ἐν καθαρῷ βῆναι*). Darin ist unzweifelhaft eine Andeutung der Vorstellung von einem glücklichen Zustande nach dem Tode, wie auf den Inseln der Seligen, gegeben, aber auch nur eine Andeutung. Diese kann sich wohl nur auf die Eleusinien beziehen (wie aus dem *μήτ' ἔπὶ βαρυαχεῖ* zu entnehmen), indem bei den Eleusinien die Todtenklage (*ἄχος*) verboten scheint [4]), wo dem Aufenthalt der Geweihten der Hades als Ort für die

---

[1]) *μητ' ἐπιπόνῳ μητ' ἐπὶ βαρυαχεῖ*
ξένον εὖ κατανύσαι
μύρῳ τὰν παγκευθῆ κάτω νεκύων πλάκα
καὶ Στύγιον δόμον.
πολλῶν γὰρ ἂν καὶ μάταν
πημάτων ἰκνουμένων
πάλιν σέ δαίμων δικαῖος ἀέξοι.

[2]) *κατεύχομαι ἐν καθαρῷ βῆναι*
ὁρμωμένῳ νερτέρας
τῷ ξένῳ νεκρῶν πλάκας. — Das *ἐν καθαρῷ* ist dem Homer Il. VIII. 490 (cf. X. 198 und XXIII. 61) entlehnt. — [3]) Nägelsbach, Nachhomerische Theologie, VII. 22, p. 409. — [4]) Hymn. Homer. in Cer. 479. Lesart: *οὐτ' ἀχέειν* (nach Dr. Mommsen in Parchim).

Ungeweihten entgegengesetzt wird. Auf jenen weist „im Reinen" (*ἐν καθαρῷ*) hin, was unter freiem Himmel, zugleich aber auch „in geweihtem Raume" bedeutet (Stephani Thes. s. v.).

Ohne Zweifel gehört die Stelle, die Plutarch (De aud. poet. VII. p. 81. Hutten) aus Sophokles (Fr. 753. Nauck) anführt, keiner Tragödie, also auch nicht dem Triptolemos (wie Welcker vermuthet) an, weil eben in Tragödien ein deutlicher Ausspruch über den Inhalt der Mysterien offenbar vermieden ist, also da am strengsten verboten gewesen sein muß, weil sie Festen angehören, den Dionysien, deren geheime Feier eben durch diesen Gegensatz desto größeres Gewicht erhielt. Diese wohl einem Threnos entnommene Stelle lautet:

O dreimal beglückt
Die Menschen, die, wann solches sie geschaut am Ziel,
Hingehn zum Hades! Ihnen ja allein daselbst
Ist Leben, doch den andern dort ist Alles schlimm.

Bei der Todtenfeier mochte es erlaubt sein, wie in Grabschriften, seine Hoffnung auf ein besseres Jenseits deutlicher auszusprechen [1]).

Sophokles theilt ohne Zweifel die Vorstellungen seines Volkes vom Hades im Allgemeinen, obwohl das Wort in verschiedener Bedeutung von ihm gebraucht wird; denn einmal bedeutet es ihm den Gott *Ἅιδης* [2]), dann ist es ihm identisch mit Tod (*θάνατος*) [3]), endlich in einer Stelle bei Plutarch [4]) bedeutet es einen Ort, wie Heubach bemerkt [5]). Ob die Stelle im Ajax Vers 1193: *αἰθέρα θῶναι μέγαν ἢ τὸν πολύκοινον Ἅιδαν* den Ort bedeute, bleibt zweifelhaft; sie kann jedenfalls auch auf den Gott Hades gedeutet werden.

Hades kann in den Tragödien des Sophokles nicht leicht Ort der Strafe bedeuten, da in seinem Systeme nur von unfreiwilligem Fall des Menschen die Rede ist und nur auf sittliche Genugthuung im Jenseits hingewiesen wird, obwohl der Dichter den im Volke herrschenden homerischen Anschauungen Rechnung tragend von „alleinhüllender düsterer Flur der Todten in Pluton's Haus" redet. Wie gesagt, nach seiner Weltanschauung und seinem Begriff von Schuld kann es durchaus keinen Ort der Strafe

---

[1]) Ersch, Encl. l. c. p. 181 ff. cf. Winiewski, Progr. 1858 (unt.), p. 21. — [2]) Wir finden die Ausdrücke: *ἐν Ἅιδου, ἐς Ἅιδου, ἐξ Ἅιδου, παρ' Ἅιδᾳ*. Der Gott ist gemeint: Ajac. 635: *κρέσσων γὰρ Ἅιδᾳ κεύθων* „dem Hades verfallen" = V. 970. *θεοῖς τέθνηκεν*, wie Schneidewinn erklärt. *Πρὸς Ἅιδην* Oed. Col. 1460. *παρ' Ἅιδαν* ibid. 1552. *ἀνύσειν τὸν ἀπότροπον — Ἅιδαν*. Ajac. 604; *Ἅιδαν καταβήσει* Antig. 822; *Ἅιδα φεῦξιν* Antig. 361 ꝛc. cf. Winiewski, Progr. Monasterii de animarum post mortem statu ap. Sophocl. Monast. 1858. p. 4. — [3]) Oed. Col. 1221. *Ἅιδος μοῖρα*, ibid. 1440: *καὶ τίς ἂν σ' ὁρμώμενον εἰς προῦπτον Ἅιδην οὐ καταστένοι*; Antig. 580 *ὅταν πέλας ἤδη τὸν Ἅιδην εἰσορῶσι τοῦ βίου* ibid. 1205 etc. — [4]) Moral. p. 17. C. de audiendis poetis c. II. *στενωπὸς Ἅιδου καὶ παλίρροια βυθοῦ*. — [5]) diss. inaug.: «Theologumenorum Sophocleorum particula». Regimonti 1865. p. 23.

geben. Unfreiwillige Schuld und vom Fatum zugewiesene Strafe gibt es hier auf Erden; unter diesen Umständen ist kein besseres Trostmittel als der Tod (Oedip. Reg. 29—30)[1]), der zur genugthuenden, belohnenden Gerechtigkeit hinüberführt[2]). Wenn Sophokles nun im Widerspruch mit seiner klar entwickelten Weltanschauung dennoch von einem Orte der Strafe spricht, und ihn als Hades bezeichnet (Oed. Col. 1389 und 1574) im Gegensatz zu dem Ort der Seligen d. h. der Geweihten, wie aus den Andeutungen im Oedipus (oben) und klarer aus dem Fragmente bei Plutarch (oben) erhellt, so zeigt sich bei ihm der Einfluß der eleusinischen Mysterien, in die er eingeweiht war. Streng mythologisch resp. homerisch einen wirklichen Ort der Strafe oder auch Belohnung anzunehmen, war Sophokles jedoch bei der Naturauffassung, welche die Mythen durch die Mysterien hatten, nicht gehalten; es blieb ihm vielmehr frei, selbst trotz der Mysterien sich eine Ansicht über den guten oder schlimmen Zustand der Verstorbenen zu bilden. Wir halten auch dafür, daß Sophokles in jenem Fragmente bei Plutarch nicht seine Ansicht vom Hades niedergelegt hat, und daß der Grund, warum er die seiner Weltanschauung einzig entsprechende Ansicht von einem ausschließlichen Ort der Belohnung nicht in den Tragödien äußerte[3]), sondern von der finsteren Macht des Hades gesprochen hat (Oed. t. 30. Ai. 394 ꝛc.), in seiner der Volksreligion und dem Volke zugewandten Geistesrichtung zu suchen ist, welche ihm nicht gestattete, dagegen zu verstoßen[4]), wie ihm andererseits die Klugheit gebot, von den Mysterien zu schweigen. Sophokles' Ansicht vom Jenseits unterschiede sich hiernach von der volksthümlichen durch den Ausschluß von einem traurigen Aufenthalte im Hades, den das Volk als einzigen Zustand für fast Alle annahm, und ebenso von den Eleusinien, die von einem Zustande der Seligkeit und Qual redeten. So scheint uns des Sophokles' eigentliche Ansicht vom Jenseits in der erwähnten Stelle Oed. reg. Vers 29—30 enthalten zu sein. Auffallend ist es, wie Winiewski richtig bemerkt (l. c. p. 14), daß Sophokles fast nie von Bestrafung der

---

[1]) cf. Henbach. diss. inaug. p. 24. — [2]) Wenn Sophokles z. B. im Ajax dennoch von einem zu Grunde gehen redete, so ist dieß eine dießseitige Strafe, welche zugleich als Sühne für ein Vergehen hinreicht und nicht vom seligen Jenseits ausschließt. In diesem Sinne führt Peters Progr. de peccati in tragoediis Sophocleis vi et natura ad Brüggemann commentatio. Conitz 1849. p. 7 als einen Hauptsatz des Dichters an: In diis omnis fiducia reponenda est: quibus qui obsequitur, salvus est, qui insolenter adversatur, perit. — [3]) sondern in einem Threnos, wie wir bereits erwähnten. Der griechische Text lautet (ap. Nauck fragm. Soph. 753):

ὡς τρὶς ὄλβιοι
κεῖνοι βροτῶν, οἱ ταῦτα δερχθέντες τέλη
μόλωσ' ἐς Ἅιδου· τοῖσδε γὰρ μόνοις ἐκεῖ
ζῆν ἔστι, τοῖς δ' ἄλλοισι πάντ' ἐκεῖ κακά — quibus verbis Plut. h. l. afferens de aud. poet. p. 21. Fr. — multa hominum millia Sophoclem animi aegritudine afflixisse scribit (Winiewski, Soph. p. 21). — [4]) Winiewski scheint diesen Punkt ganz außer Acht zu lassen und sich mit der Darstellung der homerischen und volksthümlichen Anschauungen vom Jenseits in Sophokles zu begnügen (p. 5—14).

Laster in der Unterwelt redet; wir finden nur zwei Stellen (Phil. 676 und Oed. Col. 1389), in denen er davon Erwähnung thut. Ganz klar können wir uns nicht werden über die Vorstellung unseres Dichters von dem Zustande der Seelen im Jenseits, da exakte Aussprüche hierüber von ihm nicht gegeben sind. Doch für reine Schatten im homerischen Sinne scheint er die abgeleibten Seelen nicht zu halten, vielmehr hält er sie einer geläuterten Erkenntniß fähig und theilhaftig, sowie er ihnen auch einen Einfluß auf die Lebenden zuschreibt [1]). Ueberhaupt aber vindicirt er ihnen dort ein Glückseligkeitsgefühl: Antigone hofft in Liebe dort mit ihrem Bruder vereint zu werden (*φίλη μετ' αὐτοῦ κείσομαι φίλου μέτα* Vers 71 sequ.), nachdem sie von jeglicher Schuld gereinigt; überhaupt hofft sie dort all' die Ihrigen selig wiederzufinden: *φίλη μέν ἦξειν πατρί, προσφιλὴς δέ σοὶ, μῆτερ, φίλη δέ σοί, κασίγνητον κάρα*, Vers 898. Die Verstorbenen erinnern sich dort der auf Erden erlittenen Drangsale, wie wir an Agamemnon (Elect. 482) sehen; auch den Haß, den man hier gehegt, nimmt man, wie die Liebe mit hinüber (ibid. cf. Ajax. 1395); selbst Rache ist dort möglich (Elect. 449 cf. 459 sequ.) [2]). Ferner ist es möglich mit den Verstorbenen in Rapport zu treten (Elect. 1066 ff.), die ihrerseits mit vollem Bewußtsein vom Diesseits noch erfüllt sind, wie wir z. B. an Amphiaraus sehen, den Sophokles (Elect. 841) schildert als Einen, der „ganz wie ein Lebender im Hades regiere" (*ὑπὸ γαίας πάμφυχος ἀνάσσειν*) [3]). Daß Sophokles die homerischen Ansichten über den Hades nicht theile, erscheint somit als eine ausgemachte Sache [4]); wenn nun aber doch unser Dichter im Gegensatz zu der eben gegebenen Schilderung vom Sein des Amphiaraus (abgesehen von obigen Stellen) den Hades als furchtbar schildert, so ist es aus Rücksicht gegen den Volksglauben; dadurch, daß er über die Schatten Götter regieren, denselben also gleichsam eine milde Herrschaft angedeihen läßt, wäre das Schauerliche des Hades nicht verwischt [5]); gerade diese intendirte Verwischung beweist uns, daß er von dem homerischen Hades nichts wissen will für seine Person; er will nur selige Gefilde und den Umgang mit seligen Göttern, gegen welche, wie er sich ausspricht (Philoct. Vers 1440) „die Eusebie weder im Leben, noch im Tode aufhören soll [6])." Und so sehen wir denn auch

---

[1]) Winiewski progr. Soph. p. 15 bemerkt: Tamen hoc certe aliquot locis liquet, Sophoclem licet *φιλόμηρον* eas (sc. animas) non pro meris simulacris et umbris habuisse, quibus *φρένες οὐκ ἔνι πάμπαν* (Il. XXIII. 104), sed suorum temporum ratione perpurgatam et lactiorem persuasionem induisse etc. — [2]) cf. ferner Winiewski l. c. p. 17. — [3]) Winiewski commentirt die auch anders gedeutete Stelle (l. c. p. 17–19) und findet als Sinn: „omni sua anima ejusque viribus servatis imperat", sc. Amphiaraus. — [4]) Nam etsi Sophocles *φιλόμηρος* fuit, eum Homeri quoque de mortuorum statu ineptam opinionem secutum esse, nemo sanus censebit. Winiewski Progr. de Soph. p. 24. — [5]) Atque Hades licet locus sit terribilis, tamen dii sunt, qui illic regnant, meint derselbe Autor l. c.

[6]) *Τοῦτο δ' ἐννοεῖσθ', ὅταν*
πορθῆτε γαῖαν, εὐσέβειν τὰ πρὸς θεούς.

Oedipus, den Unglücklichen, wie er vertrauensvoll sich zu den Göttern wendet (Col. 89), damit sie ihm einen glücklichen Hinweggang aus diesem Leben bereiten und ihn hinabgeleiten in den Orcus (Vers 106 ff.). Zeus kündet ihm sein Ende an durch Donner (Vers 1460). Todesfreudig schreitet er hinaus, der Greis, sich von Niemand führen lassend, da ihn ja Hermes selbst führe (*τῇδε γὰρ μ' ἄγει Ἑρμῆς ὁ πομπός* Vers 1542). Er sagt dem Tageslichte Lebewohl, weil er daran ist, bei den Göttern der Unterwelt seinen Wohnsitz aufzuschlagen (*τὸν τελευταῖον βιον κρύψων παρ' Ἅιδην* Vers 1551); er betet um das Wohl für Theseus und Attika. Lebewohl sagend seinen Töchtern, die ihn mit dem Todtenkleide geschmückt, hört er eine Stimme aus der Unterwelt, die ihn hinabruft [1]). Theseus ist der einzige Zeuge seines Sterbens und seines Verschwindens von der Erde, die sich ihm geöffnet haben mag (Vers 1661). Er ward von den Göttern in's selige Jenseits entrückt (*ἐξεπέμπετο* Vers 1664). So wird Oedipus trotz seiner Verbrechen, die er nicht einmal durch freiwilligen Tod hätte sühnen können (Oed. t. 1371), unter die Seligen dort aufgenommen.

Da **Euripides** seinen Heroen Sprache, Gefühle und Vorstellungen seiner Zeitgenossen leiht, schiebt er ihnen auch deren Vorstellung von Welt und Gottheit unter. Besonders zu den Ansichten der destruktiven Sophisten bekennen sich diejenigen, welche einen Frevel oder ein Laster zu entschuldigen suchen. Daraus schließt Nägelsbach [2]), daß er den festen Boden der Ueberlieferung, den Sinn für Anerkennung des Gegebenen verloren habe, und in jeder Weise des so zu sagen dogmatischen Halts entbehre. Allein man darf nicht, bemerkt der Gelehrte in Ersch's Encyclop. (II. 82. p. 182), was eine Person in ihrem Charakter ausspricht, als Ansicht des Dichters ansehen. Das kann nur bei solchen Personen geschehen, von denen es nicht zweifelhaft ist, daß der Dichter ihnen seine eigene Ansicht in den Mund legt. Das ist oft schwer zu erkennen. Einen sicheren Maßstab gibt die Uebereinstimmung mit dem Grundgedanken des Stückes. Die Uebereinstimmung der Tragoedien mit der Ueberlieferung lehrt, daß Euripides sich zunächst dem Anaxagoras anschloß [3]). Andere Stellen weisen auf Heraklitos hin. Auch ist nicht zu bezweifeln, daß Sokrates viel auf ihn hielt [4]).

Alle geschaffenen Dinge bestehen nach Euripides aus zwei Prinzipien: Himmel oder Licht (*Αἰθήρ, Ζεύς*) und Erde. Die Erde ist das gebärende, an andern Stellen das materielle, Zeus oder Aether das zeugende, aber anderswo das geistige Prinzip [5]). Daher ist die menschliche Seele

---

ὡς τἄλλα πάντα δεύτερ' ἡγεῖται πατήρ
Ζεύς. ἡ γὰρ εὐσέβεια συνθνήσκει βροτοῖς
κἂν ζῶσι κἂν θάνωσιν, οὐκ ἀπόλλυται.

[1]) *ὦ οὗτος, οὗτος Οἰδίπους, τί μέλλομεν*
χωρεῖν; πάλαι δὴ τ' ἀπὸ σοῦ βραδύνεται.

[2]) Nachhomerische Theologie VI. 4. 7 ff. über Euripides. — [3]) Cic. Tusc. III. 14; Vitruv. VIII. praef. Eurip. Alk. 903. — [4]) Diog. II. 18. Aristoph. Ran. 1512. — [5]) Chrysipp. Fragm. bei Sext. Emped. I. p. 721, 21. Nauck Fr. 836; 935. Stob. eccl. I. 7, 8. Lukian, Jup. trag. 41.

ein Ausfluß der göttlichen, und er konnte sagen: „Zeus, ob er die Naturnothwendigkeit oder der Verstand der Sterblichen ist" [1]).

Die in den Mysterien überlieferte Lehre von der Einheit oder Einerleiheit sonst entgegengesetzter Götter ist bei ihm offen ausgesprochen, wenn auch in anderer Weise, so des Zeus und Hades [2]). Das Naturgesetz ist ihm gleichbedeutend mit dem Schicksal. Daher verlangt er das Göttliche in der Geschichte ebenso sehr zu erkennen, als in der Natur, und das Ergebniß zur Richtschnur des Lebens zu nehmen [3]).

Ueber die Unsterblichkeit spricht er sich weniger entschieden aus, fast scheint bei ihm die Seele in der Fortdauer nach dem Tode der Individualität zu entbehren [4]); ja selbst Zweifel an der Fortdauer werden laut. Allein die Fragmente lassen nicht unterscheiden, was im Sinne des Dichters zu nehmen ist. Man nimmt an, daß er sich wenigstens im höheren Alter Denjenigen angeschlossen habe, welche bei der Ueberlieferung festhalten zu müssen glaubten, denn er sagt (Bakch. 200):

> Der Scharfsinn, wenn er Göttern widerstrebt, ist Nichts.
> Der Väter Glauben und was Geltung nach und nach
> Fand bei der Mitwelt, kein Vernunftschluß stürzt es um,
> Entdeckte den Verstand die Weisheit selber auch.

Jedenfalls ist der Ernst zu beachten, mit dem in diesem Stück die Bakchischen Mysterien behandelt werden. So sehr er das Glück der Eingeweihten preist in den Bakchen (V. 75 ff.), so läßt er doch ganz unbestimmt, worin es besteht, was gerade bei Euripides, der sonst jedes Mittel gern ergreift, um Effekt zu machen, ganz besonders zu beachten ist, und kaum eine andere Erklärung zuläßt als, wie wir vermuthen, die Annahme eines religiösen Verbotes, sich über den Zustand nach dem Tode bestimmter auszusprechen.

Machen wir nun einen Rückblick auf die historische Entwicklung des griechischen Unsterblichkeitsglaubens, so finden wir, daß die lesbische Musik mit mythischer Anknüpfung an Orpheus von den Pierern aus Thrakien am Pangäos abgeleitet wird, daß Orpheus als Prophet, sowohl des Dionysos als des Apollon erscheint, daß der die Leiden des Dionysos feiernde Dithyrambos mit der lesbischen Musik durch dieselben Musiker und Dichter sich verbreitete, daß die dem Orpheus zugeschriebene Theogonie sich von der Hesiodeischen gerade durch die auf Dionysos (Zagreus) sich beziehenden Theile unterschied, die auch den Inhalt der Dithyramben ausmachten; nehmen wir dazu, daß an denselben Mythos von Zagreus die Einheit des Dionysos und Apollon und die bestimmte Gestalt des Unsterblichkeitsglaubens, die den

---

[1]) Troad. 886: *Ζεύς, εἴτ' ἀνάγκη φύσεως εἴτε νοῦς βροτῶν.* — [2]) Clem. Alexr. V. 10. §. 71. Nauck, Fr. 904. — [3]) cf. Fragm. bei Clem. Alex. Str. IV. 25. §. 157. Themist. p. 307. D. Nauck, Fr. 902. — [4]) Stob. Flor. 125, 6; Nauck, Fr. 176.

Dionysosmysterien angehört, sich anknüpfen und beide ausdrücklich aus Thrakien abgeleitet werden und Thraker die einzigen den Griechen bekannten Völker waren, bei denen sie diese Art des Unsterblichkeitsglaubens kannten, so ist die Uebereinstimmung aller Momente so groß, daß kaum ein Zweifel übrig bleiben kann an eine thrakische Grundlage der orphischen Weihen oder Mysterien des Dionysos in Athen, Theben, Delphi und dem übrigen Griechenland. Bringen wir ferner in Erinnerung, daß diese thrakisch-pierische Poesie mit ihren mystischen Lehren und religiösen Gebräuchen sich auch nach Phrygien verbreitete und dort mit dem Cultus der Kybele-Rhea verschmolz und in dieser Verschmelzung mit dem phrygischen Enthusiasmus theils unmittelbar, theils über Kreta nach und neben jenem ursprünglich thrakisch-pierischen Cultus sich verbreitete und nach und nach mit demselben sich vereinigte, wie sich aus den Fragmenten des Archilochos, Terpander, Alkman, Arion, Eumelos und Epimenides ergibt, ferner daß dazu der ägyptische Einfluß kam, wie die Fragmente der dem Orpheus, Musäos, Eumolpos und Melampos untergeschobenen Gedichte zeigen, so kommen wir bis zu Pythagoras [1]), der (vielleicht auch schon Pherecydes) in die verschiedenen Mysterien Griechenlands und Aegyptens eingeweiht, durch Gleichstellung des Osiris und Dionysos auch ägyptische Elemente hinzubrachte und Form und Inhalt der Dionysosmysterien veredelte. Wenn die Mysterien die Einheit der Götterwelt und den Unsterblichkeitsglauben zum Inhalt hatten, so lassen sich seit Pythagoras verschiedene Vorstellungen vom Leben nach dem Tode unterscheiden: a) die altgriechische, daß die Todten im Hause des Hades ein Scheinleben führen, b) die thrakische, daß die Seelen der Menschen vor dem Leben auf Erden im Himmel mit den Göttern lebten und nach dem Tode dahin zurückkehren, c) die ägyptische von einem Orte der Seligen und einem Orte der Verdammten in der Unterwelt, wohin die Verstorbenen gelangen, je nach sittlichem oder unsittlichem Leben, d) die ebenfalls ägyptische, von den Pythagoräern angenommene Lehre von der Seelenwandrung. Diese Vorstellungen kamen auch theilweise gemischt vor. Hieran schließen sich die angeführten Vorstellungen, wie sie die Mysterien boten (s. oben).

B. Die griechische Philosophie.

a. Die Philosophie vor Sokrates.

In dieser Periode der Philosophie finden wir die Unsterblichkeitslehre wenig berücksichtigt; dieß scheint uns in der noch nicht gehörig geschehenen

---

[1]) Sein Verhältniß zu den thrakisch-pierischen, phrygischen, kretischen, ägyptischen und in Hellas heimischen Religionselementen ist in Ersch, Encl. l. c. p. 281 ff. näher dargelegt.

Entwicklung der philosophischen Systeme jener Zeit seinen Grund zu haben; wo sich aber die Unsterblichkeitsidee in dieser Epoche uns zeigt, erscheint sie den betreffenden Systemen gemäß im materialistischen, materialistisch-pantheistischen und idealistisch-pantheistischen Gewande, d. h. sie ist eigentlich nur ein schwacher Reflex der wahren erhabenen Idee von Unsterblichkeit. Wie kann eine Idee, die nur aus einer wohlentwickelten Gotteslehre, Psychologie und Ethik als ihren Grundlagen zu entwachsen vermag, im Hylozoismus oder in der Atomistik eine Stelle finden? Oder wie könnte von persönlicher Fortdauer die Rede sein in einer Philosophie, die, wie die griechische beinahe gleichzeitig in drei verschiedenen Schulen, der jonischen, pythagoräischen und eleatischen, und zwar in allen Dreien als Pantheismus beginnt, mag sich auch dieser Pantheismus in den drei Richtungen unterscheiden? Der jonische Pantheismus nämlich trägt mehr einen physischen materiellen Charakter und erhebt sich erst allmählich zum Bewußtsein der Prinzipalität des Geistigen in der Welt, während sich der pythagoräische Pantheismus mehr ethisch artet; die eleatische Schule endlich huldigt einem pantheistischen Intellektualismus, der sich im Gegensatz zum jonischen Pantheismus und dessen Culmination im Heraklit'schen Begriff des Werdens auf Grund seiner Theorie von einem schlechthin unsinnlichen, alles Werden und alle Bewegungen negirenden Sein, geradezu als Akosmismus oder als abstrakte Substanzialitätsanschauung gestaltet. Es war nun Anaxagoras [1]), der, ebenfalls ein Jonier von Geburt, den ersten Versuch machte, die Schranken des Pantheismus einigermaßen zu durchbrechen und demselben gegenüber, sowie auch im Gegensatz zu der schon damals aufgekommenen, von Anaximander und Empedokles vertretenen mechanischen und materialistischen Tendenz der Philosophie den Anfängen eines philosophischen Theismus zusteuerte. Aber als sich nun diesen Anfängen des Theismus, wie Hanne meint, sofort in der ebenfalls zu jener Zeit der Blüthe von Hellas anhebenden Sophistik ein Alles zersetzender Subjektivismus als erstes negatives Resultat der im ersten Beginn begriffenen Kreuzung und Neutralisirung der verschiedenen philosophischen Schulen und ihrer Gegensätze in Athen zur Seite setzte, trat endlich Sokrates hervor, dessen Mission es war, jene erst ganz nur dem Negativen zugewandte formelle Subjektivität, welche die Frucht der sophistischen Periode war, durch die sittliche Idee des Guten und Schönen zur selbstbewußten Persönlichkeit zu substanziiren. Und so gewann erst mit Sokrates der Theismus seine tiefere religiös-sittliche Basis, von welcher aus dann auch eine höhere spekulative Construktion desselben versucht werden konnte, als deren Träger die beiden Fürsten unter den spekulativen Denkern des Alterthums, nämlich Plato und Aristoteles dastehen (l. c. p. 44).

[1]) Hanne, absolute Persönlichkeit, p. 44 - 45.

§. 1. Pherecydes, Thales und seine Zeitgenossen.

Wie Cicero anführt, soll Pherecydes aus Syros zuerst eine Fortdauer gelehrt haben[1]). Nach Diogenes Laërtius (I. 24) ferner Thales. Es mögen dieses Anklänge an den griechischen Volksglauben bezüglich der Fortdauer gewesen sein, die sich auch bei einigen späteren finden, nicht aber eine Unsterblichkeitslehre aus der Philosophie entsprungen, denn Thales z. B. ist Hylozoist. — Bei Anaximander, dem die endlichen Dinge aus dem unendlichen Urgrund hervorgegangen sind, und der Urgrund auch der Grund alles Vergehens ist, kraft der ewigen Bewegung, die ihm innewohnt (Simplic. in Phys. Fol. 6), so daß alles Entstandene im Urwesen wieder untergeht, findet die Unsterblichkeitslehre keinen Platz, um so weniger als jede Sonderexistenz nach der Anschauung dieses Philosophen etwas Abnormes ist und durch die Auflösung in's All wieder gebüßt werden muß. Aehnliche Auffassungen machen die Unsterblichkeitsidee bei Anaximenes unzulässig, sie wird deßhalb weder bei ihm, noch bei seinem Vorgänger erwähnt[2]). Dasselbe gilt von Diogenes von Apollonia[3]).

§. 2. Heraklit von Ephesus.

Aristoteles berichtet uns über die Psychologie des Ephesiers: „Heraklit sagt, daß das Urprinzip die Seele sei (nämlich die *ἀναθυμίασις*, aus welcher alles Andere zusammentritt) und das Unkörperlichste und immer Fließende[4])." Wir sehen also die Seele hier als das dem Sein Enthobenste, immer in der Idealität des Werdens Begriffene (*τὸ ῥέον*). Nach Simplicius sind dem Heraklit die Gegensätze (*τὰ ἐναντία*) *ἀρχή* d. h. das, was diese bei Heraklit nicht vorkommende aristotelische Bezeichnung unter diesem Ausdruck versteht. Hier schreibt nun Aristoteles dieselbe oberste Würde, welcher im religiösen Kreise die Vorstellung von Gott entspricht, der Seele zu, und mit demselben Recht, da sie als das Unkörperlichste[5]) und

---

[1]) Cic. Tusc. I. 17: Pherecydes Syrius primus dixit animos esse hominum sempiternos, antiquus sane; fuit enim meo regnante gentili. Hanc opinionem discipulus ejus Pythagoras maxime confirmavit. Pherecydes, der älteste griechische Prosaiker, lebte um 540 v. Chr. und war der erste, welcher auf Grundlage orphischer Elemente ein selbstständiges theogonisches System unter dem Titel: *Ἑπτάμυχος* ausführte. Suidas s. v. *Φερεκύδης*. — [2]) cf. Schwegler, Geschichte der griechischen Philosophie. 1859. p. 12, 15, 18, 29. — [3]) Joh. Ed. Erdmann, Grundriß der Geschichte der Philosophie. Berlin 1866. I. p. 21. — [4]) de anima I. 2: *καὶ Ἡράκλειτος δὲ τὴν ἀρχὴν εἶναι φησὶ ψυχὴν εἴπερ τὴν ἀναθυμίασιν ἐξ ἧς τἆλλα συνίστησιν καὶ ἀσωματώτατον δὴ καὶ ῥέον ἀεί.* — [5]) Boeckh (in Creuzer und Daub's Studien, 1807, Th. III) meint, daß der Superlativ *ἀσωματώτατον* a. a. O. nicht wörtlich genommen werden dürfe und das heraklitische Urprinzip ein irgendwie materielles sei. Allein Lasalle (in seiner betr. Schrift) weist dieß als Irrthum nach und bestimmt *ἀσωματώτατον* = *ἀεὶ ῥέον* bei Heraklit.

immer Fließende, eben die reinste Einheit von Sein und Nicht, der absolute Prozeß ist. Diese Stelle des Aristoteles, bemerkt Lasalle[1]), lehrt uns aber auch durch die erklärenden Worte εἴπες τὴν ἀναθυμίασιν κτλ., was es denn in der That für eine Bewandtniß mit der Seele des Heraklit habe, und welches sein weder von Schleiermacher noch seinen Nachfolgern erkannter Begriff von derselben war. Die Seele sei nämlich, sagt Aristoteles, die ἀναθυμίασις, aus welcher das Andere (alles Seiende) zusammentritt. Diese nicht mit „Dampf" und „Dunst" wie bisher üblich zu übersetzende ἀναθυμίασις ist nicht selbst eine bestimmte seiende Form des Sinnlichen, sondern, wie sich hier aus der Stelle ergibt, nur die feurige Verflüchtigung des Seienden, d. h. die Aufhebung des Einzelnen in den allgemeinen Prozeß der Bewegung. Sie ist gar nichts Anderes, als auch die ὁδὸς ἄνω oder ἐμπύρωσις ist, nämlich die Aufhebung des sinnlichen bestimmten Seins selber und damit zugleich die Vermittlung desselben mit dem allgemeinen realen Werden[2]). — Sie ist ihm nur wie das Feuer ein anderes reales Bild, in welchem er die absolute Negativität, das perennirende Sichaufheben des Seins, zur Anschauung und zum Ausdruck brachte. Sie ist nur der personificirte Uebergang, in welchem die im Seienden vorhandene Negativität durchbricht[3]), das Seiende jede einzelne feste Form auflöst und in den allgemeinen Werdensprozeß mündet[4]). Sie ist somit auch identisch mit dem περιέχον φρενῆρες[5]), dem allgemeinen Vernünftigen, welches gleichfalls nur dieser ununterbrochene Wandel und absolute Prozeß alles Seins ist. Aus dem Bisherigen ergibt sich von selbst, daß Heraklit bei der Seele in diesem Sinne nicht an die individuelle Seele gedacht haben kann, sondern daß sie ihm als diese schlechthin allgemeine processirende Bewegung eben nothwendig das allgemeine Leben, allgemeine Seele oder wie sie die Stoiker nannten Weltseele ist. Den Begriff dieser Weltseele hat unser Philosoph auf's Klarste entwickelt. — Auch die individuelle Seele mußte Heraklit mit demselben Ausdruck (ἀναθυμίασις) benennen, obgleich sie ihm nicht mit jener allgemeinen Seele unterschiedlos zusammenfällt. Wer zu dem Gegensatz des Seins und Werdens durchgedrungen ist, meint Lasalle, hat auch damit den Begriff des Allgemeinen und des Einzelnen erfaßt, wie ihn Heraklit selbst scharf erfaßt hat. Die einzelne Seele war ihm seiende Bewegung, d. h. eben in jene absolute Ungleichartigkeit und Widerspruch mit sich selbst gerathen, in jene Entäußerung gefallen, die er mit dem Verhältniß eines Affen zu einem Menschen vergleicht;

[1]) Die Philosophie Herakleitos des Dunklen von Ephesus. Berlin 1858. Bd. I. p. 143. — [2]) cf. Lasalle, Heracleitos I. §. 23. — [3]) cf. Hegel, Gesch. der Philos. I. 311. — [4]) Ob der Ausdruck ἀναθυμίασις bei Heraklit selbst vorkomme, ist nicht evident nachzuweisen, Aristoteles scheint ihn übrigens in der angegebenen Bedeutung (die später in die stoische überging) bei den Schülern des Heraklit vorgefunden zu haben. Die Etymologie von ἀναθυμίασις bei Lasalle I. p. 148. — [5]) Das Betreffende bei Lasalle l. c.

sie war ihm, wie Plutarch sagte, jene ungerechte und widerspruchsvolle und dennoch nothwendige Einheit des Unsterblichen mit dem Sterblichen. Richtig deutet daher Theodoret an, daß der Tod die Befreiung der individuellen Seele von dem ihre reine Bewegung in die Schranke des Seins hineinziehenden, hemmenden Körper, und ihre Rückkehr in ihre wahre Gleichartigkeit mit sich, in die Weltseele oder reine Bewegung sei.

Was die Frage noch betrifft, ob Heraklit zwischen Gott und jener allgemeinen Seele unterschieden habe, so ist zu bemerken, daß er keinen anderen Unterschied kannte, als der ist zwischen dem Logos d. h. dem einfachen Vernunftgesetz oder Gedanken des processirenden Gegensatzes, und seiner, aber gesammten und totalen Realität, dem allgemeinen Wandel. Beide sind ihm nur Versinnlichungen seines höchsten Begriffes, der reinen Bewegung (I. 153).

Von den Seelen und ihrem Leben und Sterben berichtet uns bezüglich unseres Philosophen Numenius[1]), daß Heraklit den Satz aufgestellt habe: „Wir leben Jener (sc. der Seelen) Tod und Jene leben unsern Tod." Trefflich sagt auch Heraklit: „Wir leben Jener Tod und sind gestorben Jener Leben." Wie nämlich jetzt zwar, wenn wir leben, die Seele gestorben und in dem Leibe, wie in einem Grabhügel (wörtlich Grabzeichen) begraben sei; wenn wir aber gestorben sind, die Seele ihr eigenthümliches Leben lebt, und befreit ist von dem Uebel und Leichnam des mit ihr zusammengefesselten Leibes[2])." Diese Erklärung und das darin enthaltene Wortspiel von *σῶμα* und *σῆμα*, wie der Leib nur das Grabzeichen der in ihm begrabenen Seele sei, ist ächt heraklitisch, wie sich auch aus Plato[3]) ergibt: „Einige sagen auch, daß (der Körper) das Zeichen der Seele sei, als einer für jetzt in ihm begrabenen." So berichtet auch Clemens[4]), dem Heraklit sei Schlaf und Tod das Niedersteigen der Seele in den Leib gewesen; und Sextus Empiricus[5]) führt uns aus Heraklit an, Heraklit sage: „Sowohl Leben als Sterben ist (beides) sowohl in unserm Leben, wie in unserm Tode." — Heracleides endlich gibt uns in einem Fragmente des Heraklit den klaren Satz:

---

[1]) ap. Porphyr. de antro Nymph. c. X. p. 257. p. 11 van Goens. Ebenso berichtet Philo (leg. Alleg. lib. I. fin. T. I. p. 65 ed. Maugey): *Εὖ καὶ ὁ Ἡράκλειτος κατὰ τοῦτο Μωϋσέως ἀκολουθήσις τῷ δόγματί φησι· . . . „ζῶμεν τὸν ἐκείνων θάνατον, τεθνήκαμεν δὲ τὸν ἐκείνων βίον". ὡς νῦν μὲν ὅτε ἐνζῶμεν τεθνηκυίας τῆς ψυχῆς καὶ ὡς ἄν ἐν σήματι τῷ σώματι ἐντετυμβευμένης· εἰ δὲ ἀποθάνομεν τῆς ψυχῆς ζῴσης τὸν ἴδιον βίον καὶ ἀπηλλαγμένης κακοῦ καὶ νεκροῦ τοῦ συνδέτου σώματος.* — [2]) bei Lasalle I. p. 155. — [3]) Cratyl. p. 400. C. p. 94 Sallb.: *καὶ γὰρ σῆμά τινές φασιν αὐτὸ εἶναι τῆς ψυχῆς ὡς τεθαμμένης ἐν τῷ νῦν παρόντι.* cf. Plato Gorg. p. 493 A. Diese Lehre führt Plato schon auf die Orphiker zurück. — [4]) Strom. V. c. 14. p. 256. Sylb. p. 722. Pott. — [5]) *ὁ δὲ Ἡράκλειτός φησιν ὅτι . . „καὶ τὸ ζῆν καὶ τὸ ἀποθανεῖν καὶ ἐν τῷ ζῆν ἡμᾶς ἐστὶ καὶ ἐν τῷ τεθνάναι" . .*

Wir sind und sind nicht: *εἶμέν τε καὶ οὐκ εἶμεν* (Alleg. Homer. p. 442. Gal. p. 82. Schol.).

Auf Grund dieser Stellen und in Uebereinstimmung mit der Auffassung Lasalle's können wir nun feststellen, daß dem Heraklit Leben und Sterben an sich identische Naturprozesse waren und sein mußten, wie er ja von einer Trennung des Psychischen und Physiologischen kein wirkliches Bewußtsein hatte und ihm beide Gebiete unterschiedslos in das Eine göttliche Leben zusammenfloßen, genährt, wie er sagt, von dem Einen Göttlichen, das überall herrscht und Alles durchwaltet [1]). — Mit dem Tode des Körpers hört nach Heraklit die Lostrennung vom allgemeinen Urfeuer auf, die Seele des einzelnen Menschen kehrt, weil sie nur ein Theil der sich im Universum kundgebenden Lebenskraft war, in das Ganze zurück. Eine individuelle Fortdauer der Seele ist also nach diesem Systeme, welches purer Hylozoismus ist, insofern aller Stoff als beseelt gedacht wird, Monismus insofern die ewige Vernunft dem Individuellen und Veränderlichen selbst immanent betrachtet wird — durchaus nicht zulässig [2]). Ob Heraklit sich etwa außerdem an den Unsterblichkeitsglauben des Volkes angeschlossen habe, erscheint zweifelhaft, wenn wir bedenken, daß er sich im Gegensatz gegen die allgemeinen Anschauungen der Menge und ihrer Führer, der Dichter stellt und die Götterlehre bekämpft. Er macht es der Menge zum Vorwurf, daß sie nichts wisse von dem Einen allwaltenden Feuergeist [3]).

§. 3. Pythagoras.

Es bleibt eine offene Frage, ob die Lehre der Pythagoräer über die Unsterblichkeit der Seele vor Sprengung ihres Bundes dieselbe gewesen sei, wie nach dieser Auflösung, denn daß die Pythagoräer sich dem orphischen Mysterienwesen zuwandten, ist unzweifelhaft [4]). Schwer läßt es sich aber bestimmen, wann und durch wen diese Verschmelzung vollzogen ward. Die Angabe, daß Pythagoras selbst von dem Priester Aglaophamos in die orphischen Mysterien aufgenommen wurde, ist zu unsicher. Die unzweifelhafte Verbindung beider Schulen beginnt erst mit Kerkops, denn er ist der erste Pythagoräer, von dem man weiß, daß er auch Orphiker gewesen [5]). Die Seelenwandrungslehre haben die Pythagoräer und Orphiker gemeinsam.

Ehe wir Näheres über die Lehre des Pythagoras bezüglich der Fort-

---

[1]) Den weiteren Nachweis bei Lasalle I. 158 ff. sowie p. 180 ff., wo von „der Seelen Auf- und Niederweg" gehandelt wird. — [2]) cf. Ueberweg, Grundr. I. p. 38. ff. — [3]) *Ἓν τὸ σοφόν· ἐπίστασθαι γνώμην.* Diese *γνώμη*, diesen ewigen *λόγος* kennen die Menschen nicht. — [4]) Herodot (II. 81) identificirt Orphiker und Pythagoräer wegen der gleichen Einrichtung der Schule beider: *Ὁμολογέουσι δὲ ταῦτα τοῖσι Ὀρφικοῖσι καλεομένοισι καὶ Βακχικοῖσι ἐοῦσι δὲ Αἰγυπτίοισι καὶ Πυθαγορείοισι.* — [5]) Auf ihn folgt Onomakritos. Von Cercops sagt Cicero (nat. deor. I. 38): Hoc Orphicum carmen Pythagoraei ferunt cujusdam fuisse Cercopis. cf. oben Homer.

dauer der Seele anführen, bemerken wir, daß nach pythagoräischer Kosmologie die ganze Welt eine geschlossene Kugel mit dem Centralfeuer (Hestia) in der Mitte ist. Von diesem Centralfeuer, dessen Abglanz die Sonne ist, geht eine Lebenskraft aus, die Weltseele, welche alle Theile der Welt durchdringt. Aus dem Centralfeuer gehen die Götterseelen, aus dem Sonnenlichte die Menschenseelen hervor; man möchte also erwarten, sagt C. Arnold[1]), daß nach pythagoräischer Lehre die Seele des Menschen beim physischen Tode in die Weltseele, von der sie ein Theil ist, zurückkehre. Ein anderer Fall tritt ein, wenn die Seele als Zahl, also als auflösbar, weil zusammengesetzt aufgefaßt würde, wie es der pythagoräischen Zahlenlehre entsprechen würde. Aber beides findet sich nicht, sondern die Pythagoräer lehrten, um ihr Hauptdogma von der Seelenwandrung festzuhalten, daß eine Masse von Seelen in der Luft schwebe, Dämonen oder Heroen genannt, die theils nie in einem Körper gewesen, theils in einem Körper gelebt und denselben wieder verlassen hatten. Von der Gottheit wurden diese Seelen in den Körper wie in ein Grab (*σῆμα*) versetzt — oder wie in ein Gefängniß (*φρουρά* cf. Phaed. 62), um die Schuld eines früheren Daseins — Präexistenz — abzubüßen. Machen sie von diesem Zustande der Buße oder Reinigung einen guten Gebrauch, so werden sie nach Eintritt des Todes wieder zu dem körperlichen Zustande, den sie vorher im Weltall hatten, erhoben; benutzten sie aber diese Reinigungszeit nicht, so werden sie zu schwerer Strafe in den Tartarus gestoßen oder sie müssen neuerdings durch verschiedene Thier- und Menschenkörper wandern, um die Reinigung zu erlangen[2]). Von dieser Wandrung der Seelen durch Menschen- und Thierkörper war Pythagoras selbst überzeugt, denn er behauptete von sich selbst, schon mehrmals auf Erden gewesen zu sein und selbst Erinnerungen an diese früheren Existenzen zu besitzen; zuerst habe er Anthalides geheißen, im trojanischen Krieg Euphorbus, dann Hermotinus, dann noch delischer Fischer unter dem Namen Pyrrhus[3]). — Nach Herodot (II. 81 und 123), wie schon oben bemerkt wurde, ist die Seelenwandrungslehre, sowie gewisse religiöse Vorschriften der Pythagoräer (und Orphiker) von Pythagoras aus Aegypten herübergebracht worden — bei Gelegenheit einer Reise durch Aegypten. Diese Angabe Herodots besitzt einen großen Grad von Wahrscheinlichkeit[4]). Insofern die Seelenwandrungslehre des Pythagoras ein Dogma aus den orphischen Mysterien oder ein Element aus dem ägyptischen Unsterblichkeitsglauben, nicht aber eine aus der pythagoräischen

---

[1]) Progr. über d. Unsterblichkeit nach d. Ansicht der Alten, I. p. 10. — [2]) Döllinger, Heidenthum, p. 232. — [3]) Arnold, C. Progr., p. 12. — [4]) cf. Ueberweg, Grundr. I. 31. Arnold, C. Progr. I. 16, hält es für ausgemacht, daß der Occident vom Orient alle Lehren über Spiritualismus, Providenz, Seelenwandrung und Unsterblichkeit erhalten habe. Nach Morhof, Voß, Walch hätte Pythagoras die Seelenwandrungslehre von den Aegyptern, nach Slevogt von den Hebräern, nach Grotius von den Essäern. cf. „Seelenwandrungshypothese" p. 25.

Philosophie entspringende und sich ergebende Lehre ist, gehört sie eigentlich nicht in diese Abtheilung von der „Unsterblichkeitsidee in der griechischen Philosophie".

§. 4. Empedokles.

Die pythagoräische Lehre von der Sühnung und Reinigung der Seele wurde mit besonderem Nachdruck fortgesetzt und vorgetragen von Empedokles (460 v. Chr.) vorzüglich in seinen Sühngedichten. Er sagt dort, es müßten die Dämonen, welche in einem höheren seligeren Leben durch Tödtung eines lebenden Wesens sich selber befleckt, drei Myriaden von Zeiten fern von den Unsterblichen umherirren; auch er sei ein irrender Flüchtling und Vertriebener auf Erden und habe beim ersten Anblick dieses fremden Gebietes geweint und treibe sich nun unter den Sterblichen, unter Frevelthaten und Vergänglichkeiten umher.

Ueber die Entstehung und Wandrung der Seele hat Empedokles eine völlig pantheistische Weltanschauung: In dem von Ewigkeit her existirenden Sphäros, einer kugelförmigen Welt, welche die vier Grundelemente enthält, und von zwei ethischen Kräften, Haß und Liebe, bewegt wird, wohnen von je selige Geister, Götter und Dämonen. Sobald diese dem Hasse zugänglich wurden und sich somit befleckten, wurden sie aus dem Sphäros ausgestoßen und hinabgeworfen in den Wechsel der in Unvollkommenheit sich befindenden Sinnenwelt, mit anderen Worten, verdammt, durch irdische Leiber zu wandeln. Darum wohnen in den Menschen, Thieren und Pflanzen dieser Welt jene aus dem Sphäros entwichenen Dämonen [1]). Wenn sich auf dieser Wandrung oder Verbannung diese Dämonen oder Seelen in sich veredeln, so gehen sie nach dem Tode des Körpers in den Körper eines höheren edleren Geschöpfes über z. B. in Löwen (bei Thieren), in Lorbeerbäume (bei Pflanzen); haben sie sich endlich ganz emporgeschwungen, so werden sie auch gewürdiget, ihre letzte Wohnung in den höchst gestellten Geschöpfen dieser Welt zu nehmen, nämlich in Propheten, Dichtern, Aerzten, Fürsten. Nach dieser letzten Stufe werden sie zu Göttern und kehren endlich als völlig gereinigt wieder zum seligen Leben in den Sphäros zurück (Döllinger, Heidenthum p. 236—238).

Nach Plutarch [2]) stellte Empedokles bezüglich der Metempsychose diese Sätze auf: „Die Seelen müssen in sterblichen Körpern ihre Verbrechen büßen, daher gehen Menschenseelen in Thierkörper, ja gar in Pflanzen über; ich selbst war Knabe, Mädchen, Pflanze, Vogel, Fisch, aber nun werde ich

---

[1]) Nach Empedokles sind somit die Seelen unvergänglich, existiren aber zuletzt nicht als solche, sondern als Dämonen. Ueber die Natur und Thätigkeit dieser Seelen cf. Arnold, C. Progr. I. p. 13. Anmerkung. Cicero sagt: Empedocles animum esse censet cordi suffusum sanguinem. Tusc. I. 9. — [2]) de esu carnium orat. I. p. 996. cf. Diog. Laërt. VIII. 17. Aristoteles de plant. I. 1; Clemens Alexr. strom. V. p. 607.

nach meinem Tode als unsterblicher Gott erscheinen. Auch die übrigen Menschen werden nach vollbrachten Wandrungen an der Göttertafel speisen und mit ihren Vorfahren in glücklichem Umgange leben."

Nach Gladisch[1]) war Empedokles nicht Pythagoräer, sondern Vermittler des parmenideischen Wettstreites zwischen Erkenntniß und Erfahrung und es ist von demselben Gelehrten die Uebereinstimmung der philosophischen Lehre des Empedokles im Wesentlichen mit der Weltanschauung der alten Aegypter — dem ägyptischen Pantheismus nachgewiesen. Wenn auch eine solche Uebereinstimmung des griechischen Philosophen und der ägyptischen Lehre bezüglich des Leibes der Gottheit, der aus vier Elementen besteht, nachgewiesen wird, so ist ein solcher Nachweis doch, wie es scheint, am meisten in Beziehung auf empedokleische und ägyptische Seelenwandrungslehre gelungen (cf. p. 60 ff.), sofern für Gladisch Herodot nicht als einzige Quelle bezüglich Aegyptens gilt. — Empedokles legt wie die Aegypter die göttliche Vernunft oder die Seele in die Mischung des Blutes und Herzens, aber sie ist ihm in dieser Mischung nicht aufgegangen, wie Sturz[2]), Ritter[3]), Zeller[4]) meinten, sie ist ein selbstständiges, von den körperlichen Bestandtheilen unterschiedenes Wesen, ein Theil der Gottheit, der im Menschen wohnt und vor seinem Körper existirte, wie er auch nachher sein wird, aber nicht mehr als Einzelwesen. In diesem Sinne sind z. B. die Verse zu deuten:

„Nimmer wohl wird, wer darin belehrt ist, solches vermeinen,
Daß, nur so lange sie leben, was man nun Leben benennet,
Nur so lange sie sind und Leiden empfangen und Freuden,
Doch, eh' Menschen sie wurden und wann sie gestorben, sie nichts sind." [5])

Empedokles lehrte ferner, daß die Seele einst in seliger Gemeinschaft oder Einheit mit der Gottheit gelebt habe, aber durch Versündigung sei sie des Glückes verlustig geworden und in das irdische Dasein herabgefallen, wo sie nun durch alle Arten der sterblichen Leiber wandern müsse, bis sie endlich durch diese Büßung geläutert, ihre Göttlichkeit zurückempfange und in das selige Leben mit der Gottheit zurückkehre. Er schreibt:

---

[1]) Empedokles und die Aegypter mit Erläuterungen von H. Brugsch und J. Passalaqua. Leipzig 1858. p. 16. — [2]) Emped. p. 471 ff. — [3]) Gesch. d. Phil. I. 563 ff. — [4]) Gesch. Th. I. p. 547 ff.

[5]) *οὐκ ἂν ἀνὴρ τοιαῦτα σοφὸς φρεσὶ μαντεύσαιτο,*
ὡς ὄφρα μέν τε βιοῦσι, τὸ δή βίοτον καλέουσι,
τόφρα μὲν οὖν εἰσίν καί σφιν πάρα δειλὰ καὶ ἐσθλά,
πρὶν δὲ πάγεν τε βροτοὶ καὶ ἐπεὶ λύθεν, οὐδέν ἄρ εἰσίν. — (carm. reliqu. v. 350 ff.) cf. l. c. v. 379 (402) aus Porphyrios bei Stob. Eclog. phys. I. p. 1050, wo der Vers also eingeführt wird: *αὐτῆς γὰρ τῆς μεταχοσμήσεως εἱμαρμένη καὶ φύσις ὑπὸ Ἐμπεδοκλέους δαίμων ἀνηγόρευται σαρκῶν αἰολύχρωτι περιστέλλουσα χιτῶνι, καὶ μεταμπίσχουσα τὰς ψυχάς.* — Nach Plutarch., Symposiac. V. 8, 2 sagt Empedokles: *ἀμφιβότην χθόνα τὸ τὴν ψυχὴν περικείμενον σῶμα.*

„Also besteht ein Verhängniß, ein alter Beschluß von den Göttern,
Der für die Ewigkeit gilt, durch mächtige Eide besiegelt:
Wer mit Frevel im Sinn entweder die theueren Hände
Hat mit Blut befleckt, oder wer sich vergangen durch Meineid,
Von den Dämonen, so vielen verliehn langdauerndes Leben,
Muß unzählige Jahr' entfernt von den Seligen irren,
Wo er von Zeit zu Zeit sich in allerlei Wesen verwandelt,
Die mühseligen Bahnen des irdischen Lebens vertauschend.
So leb' ich auch jetzo verbannt von den Göttern, ein Flüchtling,
Dienend dem rasenden Zwist." [1])

§. 5. Die Eleaten,

die ganz mit der Entwicklung der Alleinslehre (des *ἓν καὶ πᾶν*) beschäftigt waren (Xenophanes, Parmenides, Zeno), geben uns keinen Aufschluß über die hehre Idee von der Unvergänglichkeit des menschlichen Geistes.

§. 6. Anaxagoras

entwickelte dem Materialismus jener Periode gegenüber die damals neue Theorie von der Weltseele, *νοῦς*, d. h. einem Denkenden, bestimmte Weltzwecke verfolgenden Weltordner [2]). Die Weltseele, diesen innerweltlichen *νοῦς* versucht Gladisch [3]) mit dem überweltlichen Schöpfer, dem Jehovah der Israeliten zusammenzustellen, den anaxagoreischen (unüberwundenen) Pantheismus zu dem alttestamentlichen Theismus zu erheben. Bezüglich der menschlichen Seele nahm Anaxagoras an, daß sie nach dem Tode mit Aufgebung ihrer Individualität in die Weltseele zurückkehre. In dieser Beziehung bemerkt Gladisch: Nur diesen (menschlichen) *νοῦς* konnte Anaxagoras, wie wir von den Alten (Aristoteles?) vernommen, „von außen her" als die belebende Seele in den Körper des Menschen hereintreten und beim Tode sich wieder vom Körper scheiden lassen [4]). Insofern ihm die Seele

---

[1]) *ἔστιν ἀνάγκης χρῆμα, θεῶν ψήφισμα παλαιόν*
ἀΐδιον, πλατέσσι κατεφρηγισμένον ὅρκοις·
εὖ τέ τις ἀμπλακίῃσι φρενῶν φίλα γυῖα μιήνῃ
αἵματι ἢ ἐπίορκον ἁμαρτήσας ἐπομόσσῃ
δαίμων, οἵ τε μακραίωνος λελάχασι βίοιο.
τρὶς μυρίας ὥρας μιν ἀπὸ μακάρων ἀλάλησθαι
γιγνόμενον παντοῖα διὰ χρόνου εἴδεα θνητῶν,
ἀργαλέας βιότοιο μεταλλάσσοντα κελεύθους.
τῶν καὶ ἐγὼ νῦν εἰμι, φυγὰς θέοθεν καὶ ἀλήτης,
νείκεϊ μαινομένῳ πίσυνος. — (carm. reliqu. V. I. sequ. 369 sequ. mit Stein's Ergänz. V. 4 (372) und 8 (376) bei Gladisch, Empedocl. p. 62.) — [2]) Die Abhandlung über Anaxagoras von Prof. Dr. Fr. Hoffmann in Würzburg ist uns leider nicht zur Hand gekommen. — [3]) Anaxagoras und die Israeliten p. 139 ꝛc. — [4]) Im Interesse der Aristotelischen Unsterblichkeitslehre bemerken wir hier, daß eine Identificirung des Aristotelischen und Anaxagoräischen *νοῦς* nicht zulässig ist, insofern Arist. nirgends von einem Ausfluß des menschl. *νοῦς* aus dem göttlichen redet. Das

des Menschen ein Theil oder Ausfluß des unendlichen Geistes war, den er eben als das Lebensprinzip allen Geschöpfen innewohnen ließ, konnte er sie nimmermehr der Vernichtung unterwerfen, sondern nur annehmen, daß bei dem Tode des Menschen der unendliche Geist seine beseelende Kraft aus ihm bloß zurückziehe (ibid.). Eine eigentliche Unsterblichkeit kommt somit der menschlichen Seele nach Anaxagoras nicht zu, sondern nur ein Nichtvergehen als Wesen [1]). Auf Grund des Angeführten ist die Aeußerung des Anaxagoras, die uns Plutarch (de plac. philos. V. 25) überliefert hat, zu deuten „daß die Scheidung auch der Tod der Seele sei" — *εἶναι δὲ καὶ ψυχῆς θάνατον τὸν διαχωρισμόν.*

§. 7. Die Atomistiker

können wir füglich übergehen, da es in der Atomistik keine Stelle für die Unsterblichkeitsidee geben kann [2]). Auch vom Standpunkte des Volksglaubens ist ihr in dieser Lehre nicht Rechnung getragen, denn diesen erklärten die Atomisten nach dem Berichte des Sextus Empiricus (IX. 24) als psychologische Täuschung und als eine Wirkung der Furcht. Die Atomistik als Quelle des Sceptizismus und Naturalismus, ist es auch für philosophischen Unglauben überhaupt.

§. 8. Die Sophisten

reden von Unsterblichkeit nur im pantheistischen Sinne. So Protagoras von Abdera, welcher des Heraklit Lehre von der Seele festhielt, daß Zeus (d. h. die allgemeine Weltseele, das allumfassende Urfeuer) zu Göttern, Menschenseelen und Thierseelen werde, welche nach dem Tode wieder Zeus werden [3]). — Dem Unsterblichkeitsglauben des Volkes scheinen die Sophisten nicht geneigt gewesen zu sein, da sie, einem solchen Subjektivismus verfallen, nur für das äußere Leben wirkten und dachten, und nebenbei den Volksglauben überhaupt bekämpften und untergruben, freilich ohne dem Volke dafür etwas Besseres zu bieten.

b. Die sokratische, akademische und peripatetische Philosophie.

§. 1. Sokrates.

Von diesem Manne ist man überzeugt, daß er einerseits selbst an eine Unsterblichkeit der Seele geglaubt, andererseits diesen Glauben in seinen

---

„θύραθεν" ist erst dem Arist. eigen und will sagen, daß der *νοῦς* einen anderen Ursprung als die *ψυχή* habe; eine Emanation ist nach dem Arist. Theismus unzulässig.

[1]) Döllinger, Heidenthum, p. 241. — [2]) Nach Demokrit ist die Seele ein Aggregat von feurigen feinen runden Atomen und zerstiebt wie der Körper und seine Atome, um neue Verbindungen einzugehen, zu immer neuen Gestaltungen. Cicero Tusc. I. 11, 18. Nat. Deor. I. 24. Dasselbe lehrt Leukippos. — [3]) Arnold, C. Progr. I. p. 15.

Schülern geweckt und mit Gründen befestigt habe. Dieß geschah vorzugsweise in jenem Gespräche, welches er im Kerker unmittelbar vor seinem Tode hielt und das uns Plato in seinem Phädon überliefert hat. Eine andere Meinung läßt die Beweise für Unsterblichkeit in den platonischen Dialogen nur als Eigenthum Plato's gelten [1]). Es ist jedoch nicht zu läugnen, bemerkt Arnold (Progr. I. 17), daß die Gründe, welche Xenophon (Cyrop. 8. 7. 17) für die Möglichkeit einer Fortdauer der Seele anführt, sokratischen Ursprungs sind. An besagter Stelle erzählt er nämlich: Cyrus habe seine Kinder ermahnt, seinetwillen einander zu ehren, da er wahrscheinlich auch nach dem Hinscheiden noch existiren werde. Dieß sucht er zu beweisen 1) durch die Unsichtbarkeit der Seele im Leben, die aber trotzdem thätig sei, 2) durch den Schrecken, den die Seelen den Verbrechern einjagen, 3) durch die den Todten erwiesenen Ehrenbezeugungen, 4) durch die belebende Kraft der Seele, 5) durch die Läuterung des Verstandes nach der Befreiung vom Körper, 6) durch die Unsichtbarkeit ihrer Auflösung, 7) endlich durch die Aehnlichkeit des Todes mit dem Schlafe [2]).

Plato selbst läßt seinen Lehrer die Hoffnung auf ein Fortleben mit Beigabe eines Zweifels aussprechen; denn vor den Richtern erklärt er wohl, im Jenseits ein besseres Leben zu finden, aber eben daselbst gibt er selbst die Möglichkeit eines ewigen Schlafes zu [3]).

Ohne die Grenzen bestimmen zu wollen (cf. Arnold I. 18), wie weit das Eigenthum des Sokrates und wie weit das des Plato bei der Unsterb-

---

[1]) Diese letztere Meinung stützt sich hauptsächlich auf den Unterschied zwischen dem Platonischen und Xenophontischen Sokrates. Da Xenophon sonst über seinen Meister sehr genau berichtet, ihm auch die historische Treue nicht abgesprochen werden kann, derselbe aber über diesen Gegenstand seinen Lehrer nicht belehrend und begründend auftreten läßt, so glaubt man auch demselben den festen Glauben an Unsterblichkeit absprechen zu dürfen. — Daß die Apologie des Sokrates von Xenophon unächt ist, braucht wohl nicht bemerkt zu werden. cf. Ueberweg, Grundr. der Gesch. der Phil. I. 78, wo auch die vorzüglichste Literatur über Sokrates angeführt ist. — [2]) *Πρὸς θεῶν πατρῴων ὦ παῖδες τιμᾶτε ἀλλήλους, εἴ τι καὶ τοῦ ἐμοὶ χαρίζεσθαι μέλει ὑμῖν· οὐ γὰρ δήπου τοῦτό γε σαφῶς δοκεῖτε εἰδέναι, ὡς οὐδὲν ἐγώ εἰμι ἔτι, ἐπειδάν τοῦ ἀνθρωπίνου βίου τελευτήσω; οὐδὲ γὰρ νῦν τοι τὴν γ' ἐμὴν ψυχὴν ἑωρᾶτε, ἀλλ' οἷς διεπράττετο, τούτοις αὐτὴν ὡς οὖσαν κατεφωρᾶτε· τὰς δὲ τῶν ἄδικα τεθνώτων ψυχὰς οὔπω κατενοήσατε οἵους μὲν φόβους τοῖς μιαιφόνοις ἐμβάλλουσιν, οἵους δὲ παλαμναίους τοῖς ἀνοσίοις ἐπιπέμπουσιν.* Cyrop. 8. 7. 17 – 23. — [3]) *δυοῖν θάτερόν ἐστι τὸ τεθνάναι· ἢ γὰρ οἷον μηδὲν εἶναι μηδ' αἴσθησιν μηδεμίαν μηδενὸς ἔχειν τὸν τεθνεῶτα, ἢ κατὰ τὰ λεγόμενα μεταβολή τις τυγχάνει οὖσα καὶ μετοίκησις τῇ ψυχῇ τοῦ τόπου τοῦ ἐνθένδε εἰς ἄλλον τόπον· καὶ εἴ μηδεμία αἴσθησις ἐστιν, ἀλλ' οἷον ὕπνος, ἐπειδάν τις καθεύδων μηδ' ὄναρ μηδὲν ὁρᾷ, θαυμάσιον κέρδος ἂν εἴη ὁ θάνατος.* Apol. Socr. 32. Cicero, der diese Rede fast wörtlich übersetzt, hält dafür (Tusc. I. 41), daß Sokrates nur aus Consequenz dieses Nichtwissen (bezüglich der Unsterblichkeit) behauptet, in Wahrheit aber davon überzeugt gewesen sei, daß der Tod, weil Beginn eines seligen Lebens, das Bessere sei; denn Tusc. I. 42 lesen wir: Etsi quod praeter deos negat scire quemquam, id scit ipse, utrum sit melius; nam dixit ante; sed suum illud nihil ut affirmet, tenet ad extremum.

lichkeitslehre gehe, und ohne ganz zu läugnen, daß die Argumentation im Phädon dem Sokrates einigermaßen fremd und mehr dem mit pythagoräischen Anschauungen erfüllten Plato zuzutheilen sei, so steht doch fest, daß die Lehre über Unsterblichkeit der Seele durch Sokrates vorzüglich in seinen Schülern angeregt und theilweise auch begründet wurde. Nicht bloß im Innern des Sokrates lebte der Glaube an ein besseres Jenseits, sondern es trat in seinem ganzen Wesen und Handeln zu Tage, so daß auch ohne seine Erklärung von dem Grunde seiner Heiterkeit und Zuversicht wohl seine Schüler Kenntniß hatten. So fand Krito, der drei Tage vor seinem Tode in der Frühe zu ihm in den Kerker gekommen, um ihn zur Flucht aufzufordern, ihn von so süßem Schlummer umfangen, daß er nicht umhin konnte, die Ruhe sowohl des Geistes wie des Körpers an dem Manne zu bewundern, der zum Tode verurtheilt an der Schwelle des Hades stand[1]). Mit der festen Ueberzeugung, daß den Guten Alles zum Besten gereiche (cf. Röm. 8. 28) ging Sokrates dem Tode entgegen und dieß mußte mehr als alle Beweise seiner Ueberzeugung Eingang in den Herzen seiner Schüler verschaffen[2]) (Arnold Progr. II. 1). In der Person des Sokrates hat sich das Bewußtsein der Unsterblichkeit am Deutlichsten im Alterthum manifestirt.

§. 2. Plato.

Dieser große Denker des Alterthums und berühmte Schüler des edlen Sokrates hat um die weitere Entwicklung der Unsterblichkeitslehre vieles Verdienst. Von seinem Meister in dieser Frage angeregt, suchte er mehr als Sokrates eine wissenschaftliche Begründung der Unsterblichkeitsidee, welche auch später und bis auf die neuere Zeit in ihren Grundlinien in Anwendung gebracht worden ist.

Was nun die wissenschaftlichen Beweise Plato's für die Unsterblichkeit betrifft, sofern unter Unsterblichkeit persönliche Fortdauer im strengen Sinne des Wortes verstanden wird, so können wir die Prämissen für dieselben nicht in der Gotteslehre des Plato suchen: der Begriff von der Persönlichkeit des Menschen setzt bekanntlich den Begriff von der Persönlichkeit Gottes voraus, Plato faßt aber Gott nicht als persönliches Wesen auf[3]), in seinen Schriften ist das Wort und der Begriff der Per-

---

[1]) Er sagt zu Sokrates: *πολλάκις μὲν δὴ σὲ καὶ πρότερον ἐν πάντι τῷ βίῳ εὐδαιμόνισα τοῦ τρόπου, πολὺ δὲ μάλιστα ἐν τῇ νῦν παρεστώσῃ συμφορᾷ, ὡς ῥαδίως αὐτὴν καὶ πράως φέρεις.* Krito I. — [2]) Daher sagt Phaedon zu Echekrates: *εὐδαίμων μοι ἀνὴρ ἐφαίνετο καὶ τοῦ τρόπου καὶ τῶν λόγων, ὡς ἀδεῶς καὶ γενναίως ἐτελεύτα, ὥστ' ἔμοιγ' ἐκεῖνον παριστάσασθαι μηδ' εἰς Ἅιδου ἰόντα ἄνευ θείας μοίρας ἰέναι, ἀλλὰ κακεῖσε ἀφικόμενον εὖ πράξειν, εἴπερ τις πώποτε καὶ ἄλλος.* Phaed. II. cf. Plut. *ἀποθνήσκοντα οἱ ζῶντες δὲ αὐτόν (Σωκράτη) ἐμακάριζον ὡς οὐδ' ἐν Ἅιδου θείας ἄνευ μοίρας ἐσόμενον.* cf. Cic. Cato 23. 84. Tusc. I. 43. 71. — [3]) Zeller (Gesch. der griech. Philos., neuere Ausg. II. p. 314) sagt, daß Plato den Begriff des persönlichen

sönlichkeit gar nicht zu finden; Plato nennt Gott das Seiende (τό ὄν) im Unterschied von der Offenbarung, wo Gott immer der Seiende (ὁ ὤν) z. B. bei Moses genannt wird. Wir können unserem Philosophen jedoch deßhalb keinen Vorwurf machen, denn die Kraft der freien Selbstbestimmung, sagt Dietrich Becker[1]), war im heidnischen Leben so sehr unter die Macht und den Druck der Natur hinabgesunken, daß das Bewußtsein in der freien Persönlichkeit und damit auch der Begriff derselben in der heidnischen Anschauung nicht zur bestimmten Ausgestaltung kam[2]). Wir können nicht bloß von der platonischen, sondern von der gesammten Philosophie des Heidenthums und auch von der ganzen Lebensanschauung desselben die Behauptung aufstellen, daß der Mensch nur als Individuum d. h. nur als ein einzelnes Glied in seiner Bedeutung für den Staat, Rechte und Freiheiten im heidnischen Leben genossen habe. Der Mensch als Individuum im Staate betrachtet, ist aber nicht der Mensch in seiner Persönlichkeit, denn erst mit der Anerkennung der letzteren ist ihm die Garantie für die Würde und Bedeutung des eigentlichen menschlichen Wesens geboten, welches auch für sich und nicht bloß als Glied des Staates sittliche Bedeutung hat. Und weil er diese nicht anerkannte, scheute der griechische Staat auch durchaus nicht von der Sklaverei zurück. Gewisse menschliche Individuen schienen ihm geradezu für dieselbe geboren, während andere, nicht als Menschen, nicht wegen der Würde der Persönlichkeit, sondern als diese und jene Individuen, davon ausgenommen waren; gewiß ein Beweis, daß man den Menschen nicht in der ihm, vermöge seiner Persönlichkeit, zukommenden Würde der Freiheit und Selbstbestimmung erkannt hatte, sonst hätte man dieselbe ja in jedem Menschen anerkennen müssen. Wir wissen ja, daß auch in der antiken Tragödie das natürliche Recht und Gefühl der Persönlichkeit nicht zur Achtung kam, indem selbst die edelsten Menschen und sogar die Götter den Druck des Schicksals über sich fühlen mußten und ihre Freiheit und Selbstbestimmung demselben gegenüber nicht zur Anerkennung bringen konnten.

Auf Grund dieser Bemerkung weisen wir hin, daß der Hauptunterschied zwischen antiker und christlicher Unsterblichkeitslehre im Persönlichkeitsbegriff beruht, den die Alten wenig klar erkannten, der hingegen im Christenthum theoretisch und praktisch vollkommen ausgeprägt sich darstellt.

Plato ist Pantheist, wenn auch sein Pantheismus nicht so entwickelt ist, wie der spätere[3]); denn nach Timäus 48. a ist „das Werden dieser

---

Gottes weder abgeleitet, noch durch sein philosophisches Prinzip möglich gemacht, noch auch nur gesucht habe.

[1]) Das phil. System Plato's in seiner Beziehung zum christl. Dogma. Freiburg 1862. p. 72. — [2]) Weder die Ethik Plato's, noch weniger seine Politik läßt den eigentlichen Persönlichkeitsbegriff zur Geltung kommen. — [3]) Von einem „geläuterten Theismus" bei Plato sprechen Müller, Eschar. p. 17. Hanne p. 96 ff. cf. dagegen Hegel XIV. p. 213.

Welt zusammengemischt aus der Verbindung der Nothwendigkeit mit der Vernunft hervorgegangen. Da aber die Vernunft über die Nothwendigkeit die Oberhand gewonnen, dadurch daß sie dieselbe überredete, von dem, was da würde, das Meiste auf das Beste zu vollenden, so wurde auf diese Weise und demzufolge durch die von besonnener Ueberredung besiegte Nothwendigkeit, von Anfang an das All gebildet[1])." Hier tritt die Vernunft an die Stelle des weltbildenden Gottes; dieser weltbildende Gott aber ist, wie Becker (p. 74) sich ausdrückt, nur als deus ex machina von Plato eingeführt in das Drama Weltbildungslehre, um dieselbe anschaulich zu machen, einen Schöpfer im Sinne der Offenbarung erkennen wir in ihm nicht. Diese weltbildende Vernunft sehen wir anstatt als freie Macht, hier nur mit ihrem gesetzmäßigen Wesen auf die Materie einwirken, ein Einfluß, welcher mit dem anschaulichen Wort „überreden" bezeichnet wird. So überredet im Frühling auch die Sonne mit ihren Strahlen die starre Eisdecke der Erde, daß sie sich lösen und die Lebenskraft des Frühlings zeugungs- und bildungskräftig hervorbrechen müsse. — Die weltbildende göttliche Vernunft, so unzertrennlich mit der Nothwendigkeit verknüpft, verliert natürlich den letzten Schein der Freiheit und Persönlichkeit. ... Ueber dem Gedanken an das Hineinwirken Gottes in die Schöpfung hatte Plato sein übergeschöpfliches Dasein aus dem Auge verloren. So trug er auf Gott den Schatten über, welcher auf dem Medium lag, durch das er ihn erkannte, bemerkt Becker (p. 88). Uebrigens schwankt das platonische System zwischen Pantheismus und Dualismus. Für letzteren zeugt der schon erwähnte Gegensatz von Vernunft und Nothwendigkeit bei Plato, der übrigens der damaligen Weltanschauung überhaupt eigen war, da ja das eigene Innere des Menschen denselben nahelegt, indem des Menschen edlere, gottesebenbildliche, oder wie Plato sagt, göttliche Seite sich im schroffsten Gegensatze zur niederen sinnlichen befand. Was im eigenen Bewußtsein der Menschen lag, glaubte Plato auf alles Göttliche übertragen und dasselbe demgemäß im Gegensatz zur niederen Welt auffassen zu müssen. Darum spricht er auch (Theaet. 176. a) von einem nothwendigen Gegensatz, der dem Guten im Bösen gegenüberstehe. Auf der andern Seite war es aber auch durch die Erfahrung dem heidnischen Bewußtsein zur unwiderleglichen Thatsache geworden, daß das Göttliche und Materielle im Menschen von Natur geeint seien. Es war so natürlich, daß sich das philosophische Bewußtsein auch das Göttliche überhaupt mit dem Irdischen vereinigt zu denken genöthigt fühlte. Hieraus wird auch klar, warum Plato zwischen einem ewigen und zwischen einem werdenden Gott unterscheidet (Timaeus 34. b). Plato stellt sich diese Welt als beseelt vor in dieser Stelle, aber diese Seele als unpersönlich, eine Idee,

---

[1]) *μεμιγμένη γὰρ οὖν ἡ τοῦδε τοῦ κόσμου γένεσις ἐξ ἀνάγκης τε καὶ νοῦ συστάσεως ἐγεννήθη νοῦ δὲ ἀνάγκης ἄρχοντος τῷ πείθειν αὐτήν, τῶν γιγνομένων τὰ πλεῖστα ἐπὶ τὸ βέλτιστον ἄγειν, ταύτῃ κατὰ ταῦτά τε δὶ ἀνάγκης ἡττωμένης ὑπὸ πειθοῦς ἐμφρονος οὕτω κατ' ἀρχὰς ξυνίστατο τόδε τὸ πᾶν.*

die er mit Pythagoras gemeinsam hat, obgleich er nie den Ausdruck Weltseele gebraucht, sondern nur im Verlaufe seines Systems unverkennbar hervortreten läßt. Dieß erhellt außer aus obigen Deduktionen vom göttlichen Leben und göttlicher Vernunft in der Welt auch aus der Darstellung im Phädrus, in welcher die Seele als das Uranfängliche und als der Grund alles Anfangs bezeichnet und die göttliche Seele von der Weltseele nur graduell unterschieden genommen und von ihr gesagt wird, sie sei die reinste und lauterste Seele; die Weltseele ist eben ein „zeitlicher" Gott [1]).

Wie schon bemerkt, können wir in Plato's Gotteslehre eine wissenschaftliche Basis für die Unsterblichkeitslehre nicht finden, eine solche ergibt sich aber in seiner Psychologie. Im Allgemeinen faßt Plato die Seele (im Phädrus) einfach als Naturwesen, als belebende vernünftige Energie des Körpers auf; läßt sie durch einen Emanationsprozeß aus Gott abstammen, zwischen göttlicher und Menschen-Seele ist nur ein gradueller Unterschied [2]); Plato spricht daher auch von der Seele schlechthin und begreift darunter sowohl jene als diese. Nur der zeitliche Anfang der körperlichen Existenz, die Einmischung des körperlichen Elementes in die Seele des Menschen setzt einen Unterschied zwischen ihr und der göttlichen. „Die Seele ist aber älter als der Leib, denn sie ist zur Herrschaft bestimmt und es geziemt sich nicht, daß das Jüngere über das Aeltere herrsche. Sie muß die Elemente von allen ideellen und materiellen Wesen in sich vereinigen, um alle erkennen zu können." (Tim. p. 34 sequ.)

Plato's Darstellung der menschlichen Seele unter einem Zwiegespann mit dem Führer bedeutet nichts Anderes als die dreifache Sphäre, welche er in der Menschenseele annahm (*ἐπιθομητικόν, θυμοειδές, λογιστικόν*), und in welcher er ein Abbild der göttlichen Urseele des Kosmos erkannte. Ueberweg meint [3]), dieser Dreitheilung möge der Gedanke der Stufenfolge: Pflanze, Thier, Mensch zu Grunde liegen [4]). Jedenfalls steht fest, daß Plato die dem Menschen unläugbar innewohnende Corruption nicht als Folge eines moralischen Aktes, sondern einer ursprünglichen Unvollkommenheit seiner Natur, die ihn aus jenen höheren Lebensstufen herabgedrückt habe [5]), annehmend den Grund zu seiner Dreitheilung der Seele fand. Im Körperlichen sah er die Wurzeln und Organe jener Sinnlichkeit, welche das geistige Leben der Seele in dem Maße entkräftet,

---

[1]) cf. weiter Becker hierüber p. 91 ff. — [2]) Ein Wesensunterschied findet nicht statt, denn das anfängliche, unzerstörbare, sich selbst bewegende Wesen, in dem Plato im Phädrus die Merkmale der Seele erkennt, findet er ebenso in der menschlichen, wie in der göttlichen; er gebraucht für beide auch dasselbe Bild, indem er sie unter einem Zwiegespann darstellt; bei dem der Götterseelen ist nur kein „wildes Roß", d. h. nichts Begierliches, Körperliches, das den Flug nach oben hemmt. — [3]) Grundriß d. Gesch. d. Philos. I. p. 112. — [4]) Tim. 77. B. de rep. IV. 441. B. — [5]) Hegel dagegen sagt: „Nichts von einem Abfall aus einem vollkommenen Zustand" bei Plato! „Es ist ihm (Plato) dieß bloß gleichnißweise Vorstellung!" Gesch. d. Phil. in seinen Werken. Berlin 1833. XIV. p. 212.

als die Seele von ihr überwältigt wird; deßhalb hielt Plato dasselbe auch für den Grund des ursprünglichen Herabsinkens in die Körperlichkeit; er faßt demgemäß die am tiefsten in den Körper versenkte Sphäre der Seele ganz eigenthümlich als Begierde-Seele (*τὸ ἐπιθυμητικόν*) und sagt von ihr, daß sie weder der Vernunft noch der Vorstellung, sondern nur einer gewissen Empfindung von Lust und Unlust theilhaftig sei und in allem Belebten, auch in der Pflanzenwelt verbreitet und von den das Sterbliche bildenden Göttern in die unteren Organe des menschlichen Körpers, zwischen Zwerchfell und Nabel, fern von der Vernunft gesetzt worden sei. Tim. 77 b. Dieses sei eigenthümlich auch der weibliche, und darum im Weibe vorherrschende Theil der Seele. Die ihr übergeordnete Muthseele (*τὸ θυμοειδές*) dagegen wohne, um der Vernunft besser gehorchen, die Befehle derselben leichter aufnehmen und ihnen zufolge die Begierden zügeln zu können, der Vernunft, die ihren Sitz im Haupte habe, näher, nämlich zwischen dem Zwerchfell und dem Nacken, und habe das Herz zu ihrem Wohnsitz. Die Muthseele sei der männliche Theil des ganzen Seelenwesens und darum bei Männern und in der übrigen Welt, auch bei den Thieren, besonders bei den edleren — Löwen ꝛc. vorherrschend. Tim. 69. c — 70. a. Diese beiden niederen Seelensphären, welche dem Menschen nicht als solchem, sondern zugleich mit der Pflanzen- und Thierwelt zukommen, — werden von Plato als sterbliche Seele aufgefaßt, welche, weil sie ihrer Natur nach irdisch ist, auch die Auflösung des Irdischen theilt.

Die dritte Seelengattung, die göttliche Vernunftseele (*τὸ λογιστικόν*), die von allen Wesen dem Menschen allein zukomme und mittels deren er fähig sei, die Ideen und das ihr ähnliche Göttliche aufzufassen, wohne als der edelste Theil des Menschen auch in dem höchsten und auf's Beste organisirten Organe desselben, nämlich im Haupte, von wo aus sie am besten den ganzen Körper und mittels der Muthseele auch die Begierde-Seele beherrschen und überwachen könne. Tim. 44. d. e. 45. a[1]). — **Die Vernunftseele ist das Unsterbliche am Menschen** und dadurch, daß sie sich der Pflege und Betrachtung des Göttlichen in den Ideen hingibt, wird der Mensch der Unsterblichkeit theilhaftig, wie er umgekehrt immer mehr in's Sterbliche hinabsinkt, je mehr er die Begierde-Seele in sich herrschend werden und durch sie in die niedere Sinnlichkeit herabziehen läßt (Tim. 90. Polit. IV. 431. siehe unten).

Im Anschluß an diese Begriffe faßt Plato den Tod als Trennung von Leib und Seele, eine Erlösung für die in irdischen Banden schmachtende Seele, welche nun ihre Wandrung zu beginnen hat. Blieb sie rein von körperlichen Begierden, so eilt sie zu schöneren Behausungen und gelangt

---

[1]) Diese Dreitheilung der Seele hat Plato im Phaedrus in mythischer Form, in der Politik (439) dialektisch und im Timäus (44. d.; 70 a.) anthropologisch durchgeführt. Eine ähnliche, aber künstlich ersonnene Dreitheilung bei Hegel, Encyclopäd. III. p. 54.

nach bestimmten Wallfahrten an ihr Ziel; ließ sie sich aber von Körperbegierden knechten, so bleibt sie nach dem Tode im Körperleben und hat zu ihrer endlichen Läuterung noch eine lange und beschwerliche Wandrung zu vollenden. Gehen wir nun nach diesen allgemeinen Bemerkungen zu den speziellen Beweisen Plato's für die Unsterblichkeit über.

Die Beweise Plato's für die Unsterblichkeit.[1])

Plato beweist im **Phädrus** (p. 245 ff.) die Unsterblichkeit aus der Natur der Seele als des sich selbst bewegenden Prinzips aller Bewegung.

Der Wahnsinn der Liebe, heißt es da, ist uns von den Göttern zur höchsten Glückseligkeit verliehen. Dieß erhellt aus der göttlichen und menschlichen Natur in ihrem Thun und Leiden. Die Seele ist unsterblich, denn das Stete und sich selbst Bewegende (das Göttliche) ist unsterblich; was durch ein anderes bewegt wird, hat ein Ende der Bewegung und so ein Ende des Lebens. Dieß ist auch allem Anderen die Quelle und der Grund (*ἀρχή*) der Bewegung. Der Grund ist unentstanden, denn wenn er entstünde, so entstünde nichts aus ihm, sondern aus dem, was ihn erzeugt. Ist er unentstanden, so muß er auch unvergänglich sein[2]). — Das sich selbst Bewegende ist denn auch das Wesen und der Begriff (*λόγος*) der Seele. Die Seele ist unentstanden und unvergänglich.

Ferner wird gesagt, daß jede der Seelen Sorge trage für das Unbeseelte, daß sie den ganzen Himmel durchziehe und in den manichfaltigsten Gestalten erscheine: die vollkommene und beflügelte Seele schwebt in die Höhe und ordnet die ganze Welt (Weltseele); die des Gefieders (der Ideen) verlustige bewegt sich hart, bis sie etwas Festes ergreift, dort ihre Wohnung wählt und einen irdischen Körper annimmt (Thier- und Menschenseele). Plato vergleicht dann die Seele der von Natur vereinten (*ξυμφύτῳ*) Kraft eines beflügelten Gespannes mit seinem Führer. — Die Seele mit dem Körper vereint heißt ihm ein sterbliches Wesen (*ζῶον*); ein unsterbliches der Art erkennen wir durch keinen Grund, sondern nehmen es nur so an; denn weder haben wir einen Gott gesehen, noch hinlänglich begriffen als

---

[1]) cf. Marsilius Ficinus, theol. platonica s. de immort. animorum ac aet. felicitate. libr. XVIII. Florenz 1482. — [2]) Wyttenbach (Phaed. XXI) faßt die Beweisführung Plato's in vier Syllogismen und diese in die Sätze zusammen: Die Seele ist Urkraft, weil sie sich selbst bewegt, die Urkraft hat weder Anfang noch Ende, also ist die Seele immer gewesen und wird immer sein. Er weist dann darauf hin, daß die schwache Seite dieses Beweises in der Unwahrheit des Satzes beruhe, daß das sich selbst Bewegende immer müsse gewesen sein. Auf Gott angewendet gilt der Satz allerdings, auf die Seelen, die erst aus der Hand Gottes hervorgingen, von ihm also den ersten Anstoß der Bewegung erhielten, kann er nicht angewendet werden.

ein Wesen aus einer Seele und einem Leibe ursprünglich und für immer verbunden. Ferner berichtet uns der Dialog, wie Zeus auszieht auf seinem Wagen mit den übrigen Göttern, ihnen folgt jeder wie er will und kann; wann es aber zur höchsten Bahn hinaufgeht, dann kommen die Seelen der Menschen, wenn auch befiedert durch die göttlichen Ideen des Schönen und Guten, den Göttern schwer nach. Am äußersten Rande des Himmels steigen die Unsterblichen hinaus und sehen, was außerhalb des Himmels vorgeht. Hier schaut der Führer der Seele bloß durch die Vernunft (*νῷ*) das Farblose, Gestaltlose, Unantastbare, die wahrhaft seienden Wesen (das Geistige, die Ideen); hier ist der Ort der wahren Wissenschaft.

Da sich das Denken Gottes (bei Plato *διάνοια*) von der reinen Vernunft und Erkenntniß nährt, so freut sich jede Seele, das Seiende eine Zeit lang zu erblicken und kehrt dann nach der Umfahrt an die vorige Stelle zurück. Wenn eine Seele bis zur höchsten Schauung nicht gelangt und ihre Gefieder (die Ideen) verliert, so ist ihr bestimmt, in eine andere Natur eingesenkt zu werden. Die im Himmel am meisten (die Wahrheit) geschaut hat, kommt in einen Mann, der Freund der Weisheit wird, die zweite in einen gesetzliebenden König... Die vierte in einen Lehrer der Leibesübungen... Die sechste in einen — Dichter; dorthin, woher jede gekommen, gelangt sie erst wieder in 10,000 Jahren. Nur die Seele, die ohne Trug philosophirt hat, kann im dritten Jahrtausend zurückkehren; die andern aber kommen nach ihrem ersten Leben vor Gericht und werden in unterirdische Straforte verbannt oder führen im Himmel das Leben so fort wie hier. Nach tausend Jahren tritt eine Wandrung ein, wie es scheint, auch der Thierseelen, denn eine Seele, die nie die Wahrheit gesehen hat, also ursprünglich keine menschliche, kann nie diese (die Menschengestalt) annehmen, der Mensch muß nämlich durch das Denken die vielen Wahrnehmungen in Eins zusammenfassen, nach Begriffen (*κατ' εἶδος*) erkennen, und dieses ist die Erinnerung dessen, was unsere Seele bei der Begleitung des Gottes gesehen hat, indem sie das überblickend, was wir jetzt das wahrhaft Seiende nennen, zu dem wahrhaft Seienden sich zurückwandte. Daher wird auch nur des Philosophen Denken mit Recht befiedert, er ist immer bei dem, was göttlich macht, bei der Wahrheit und den Ideen, wovon sich die Götter nähren.

Unterwerfen wir zunächst diesen Beweis Plato's für Unsterblichkeit einer Kritik, indem wir die Beweisgründe in Syllogismen fassen, so erkennt man leicht die falschen Prämissen:

Plato nimmt ohne Beweis an 1) die Seele ist ein sich selbst Bewegendes = Grund ihrer eigenen Bewegung, 2) der Grund als solcher ist unentstanden. Ersteres hält Plato ohne Weiteres als psychologische Thatsache fest, letzteres sucht er durch einen indirekten Beweis zu begründen. „Wenn der Grund entstünde, so entstünde nichts aus ihm, sondern aus dem, was ihn erzeugt." Hier ist der Begriff von Ursache nicht erschöpfend genommen. Eine Ursache kann Ursache sein — und dabei selbst entstanden

sein. Freilich ist die eigentliche Ursache eines Dinges diejenige, aus der dasselbe zuletzt — nicht sekundär — entsteht; will man aber keine Mittelursachen der Dinge gelten lassen, so muß man die Voraussetzung annehmen, daß alle Dinge nur einen einzigen Grund haben, der allein unentstanden ist. Dazu kann sich wohl Plato mit seinem Dualismus von Gott und Materie nicht verstehen, das Verhältniß zwischen Gott und Materie ist ihm noch zu räthselhaft, als daß er Gott allein als diese eigentliche letzte Ursache anerkennen könnte. In der Consequenz des Dualismus läge es, die Seele als vergänglich zu bezeichnen, denn da Gott und die Materie bei Plato als allein ursprünglich angesehen werden, außerdem aber noch viele Dinge existiren und von ihm eine Reihenfolge von Wesen angenommen wird, so ist eine Emanation zu bekennen, um eine genügende Erklärung geben zu können. Wenn wir auch Plato vom Pantheismus nicht freisprechen können (siehe oben), was Arnold (Progr. II. 4 ff.) nicht zugibt, so wissen wir doch, daß unser Philosoph das Unentstandensein der Seele ausdrücklich behauptet [1]) und so ergibt sich ein Widerspruch in der Beweisführung [2]). Die fragliche Lehre Plato's stellt sich in logischer Form also dar:

a) Der Grund eines Dinges ist unentstanden, — die Seele ist Grund eines Dinges, nämlich ihres eigenen Wesens, welches die Selbstbewegung ist, — ergo ist die Seele unentstanden. Der Syllogismus ist logisch richtig, aber die Voraussetzung nach Obigem falsch;

b) ein Ding, das unentstanden ist, ist auch unvergänglich — die Seele ist ein solches, — ergo ist sie unvergänglich. — Hier ist der Begriff von absoluter Unendlichkeit als alleinig und erschöpfend angenommen, während doch auch eine relative d. h. anfangende Unendlichkeit der Vernunft nicht widerspricht, wenn auch dieser Begriff wiederum fußt auf dem positiven Offenbarungsbegriff „erschaffen." Die Möglichkeit eines Anfangs von einem nie mehr endenden Seienden z. B. durch Emanation in der Zeit, sagt Arnold (ibid.), muß die natürliche Vernunft jedenfalls anerkennen, das „Wie" bleibt ihr ein Räthsel.

Was den übrigen Theil des aus Phädrus Angeführten betrifft, sofern

---

[1]) Den positiven Ausdruck für dieses Unentstandensein der Seele, bemerkt Arnold (ibid.), gab die Philosophie Plato's in der Lehre von der Präexistenz, deren weitere Ausschmückung — die Seelenwandrung — freilich dem philos. Entwicklungsgang dieser Idee ferne steht. — [2]) Im Timaeus läßt Plato die Seelen von Gott (dem Demiurg) erschaffen, somit hätten sie einen Anfang; im Phaedrus, wo die Präexistenz vorzüglich hervorgehoben ist, behauptet er die Ewigkeit der Seelen und sagt, „daß die Seelen weder Anfang noch Ende haben". Dieser Widerspruch löst sich, wie Arnold (Progr. I. 22) bemerkt, durch den weiteren Ausspruch im Timaeus, „es seien gleich der Weltseele die Menschenseelen aus dem Urstoffe gebildet, dieser aber von aller Ewigkeit her in Bewegung gewesen." Es hat also Gott die Seelen keineswegs aus Nichts geschaffen, sondern nur deren Stoff, der immer war und von Ewigkeit sich bewegte, zu Seelen geformt. — cf. Plato, leg. p. 896: *ἱκανώτατα δέδεικται ψυχὴ τῶν πάντων πρεσβυτάτη γενομένη τε ἀρχὴ κινήσεως.*

es auf die Unsterblichkeitslehre Bezug hat, so finden wir Mythus oder platonische Lehren im Gewande des Mythus. Wir begnügen uns hier, vorerst nur anzuführen, was Schwanitz (p. 5) über Plato's Mythen bemerkt. Er sagt: Man spricht in Bezug auf Plato's Schriften von poetischen Mythen oder Bildern, die dem Menschen die Wahrheit versinnlichen sollen und die sich durch Plato's Werke hindurchziehen und man spricht von theologischen Mythen, indem Plato transscendente Gegenstände nicht selten in's Gewand der Allegorie kleidete, sowie er auch die Namen der alten Gottheiten der Hellenen nicht verschmähte, wenn sie auch für ihn nur da waren, um an die alten Fabeln anknüpfend in faßlicher Darstellung zu seinen Zuhörern zu reden; man spricht endlich bei Plato von politischen Mythen, indem er dem Gesetzgeber und den obersten Behörden das Recht zugesteht, nach der Schwäche der Ansichten derer, die zu regieren seien, bisweilen auch die volle Wahrheit nicht ohne Vorbereitung zu sagen [1]). Wir brauchen wohl nicht hinzuweisen, daß wir in unserer Stelle aus Phädrus mit poetischen und theologischen Mythen zu thun haben, die Plato für geeignet fand, den Unsterblichkeitsglauben darin darzulegen. Ueber den Mythus vom Rossegespann im himmlischen Leben bemerkt Ackermann, der große Kenner Plato's, in einer bekannten Schrift: Die Seele hört so gern von ihrem himmlischen Ursprung erzählen und sie weiß und fühlt auch, sobald man ihr nur auf die rechte Weise davon erzählt, daß diese Rede die lauterste Wahrheit sei, wie poetisch und mystisch sie auch sonst klingen mag.

Ob Plato die Metempsychose bloß allegorisch gedeutet habe oder ob sie seine Ueberzeugung war, läßt sich bis jetzt noch nicht ganz entscheiden [2]). — Müller in seiner Eschatologie Plato's und Cicero's p. 17 macht die allgemeine Bemerkung: Diese Mythen sind Sinnbilder eines Höheren, die eine bestimmte Deutung nicht zulassen, sondern nur die Existenz der abgeschiedenen Seelen als unbestreitbar darstellen sollen. Desgleichen äußert sich Schmidt in seiner Erklärung zu Plato's Phädon [3]): Die ausführliche Schilderung der unterirdischen Gegenden (der Läuterung ꝛc.) hat nur den Zweck, durch die Schönheiten der einen und die Schauer der anderen das theils selige, theils unselige Loos der gestorbenen Seelen, dessen Schilderung sich daran reiht, zu veranschaulichen.

Andererseits hebt Müller hervor, wo er von Plato's Lehre vom „Wachsen der Seelen an innerer Vollkommenheit im Jenseits, von der endlichen

---

[1]) Hiebei wird bemerkt, daß Plato selbst Mythen geschaffen und die alten zu veredeln gesucht habe; doch der Mythus von Prometheus und Pandora ist nicht rein platonisch, ist vielmehr Schöpfung des Protagoras und der Sophisten. — Ueber das Mythische in Plato vergl. auch Ast, Platon's Leben und Schriften, p. 165; sowie Schleiermacher in seiner Einleitung zu Phädon, p. 19. — [2]) cf. Lit. bei Ueberweg, Grundr. I., p. 110. und Tennemann, „die Lehren und Meinungen der Sokratiker über Unsterblichkeit", wo auch p. 12 die Frage gestellt wird: Welche Begriffe und Sätze sind bei jenem Nachlaß aus der Volksreligion, aus Dichtern oder Mysterien (in Plato) genommen? — [3]) in Mützel's Zeitschr. 1852. Juliheft. 3. Aufs.

Rückkehr der geläuterten Seelen zur Gottheit nach langer und beschwerlicher Wandrung" redet, daß diese Dogmen und Wahrheiten zwar nicht mit einfachen und klaren Worten als Lehrsätze von Plato ausgesprochen seien, aber den sokratischen Reden im Phädon zu Grunde liegen und füglich als sein (Plato's) Glaubensbekenntniß über die letzten Dinge und über das Schicksal der Seele betrachtet werden können [1]).

Im Dialog **Menon** sucht Plato die Unsterblichkeit der Seele aus der Natur des mathematischen und philosophischen Lernens zu beweisen, welches nur durch die Annahme einer Wiedererinnerung an die in der Präexistenz intellektuell angeschauten Ideen seine zureichende Erklärung finde. Der Inhalt dieses Dialogs ist: Menon soll einen Begriff von der Tugend aufstellen; er entwickelt denselben einigermaßen, von Sokrates gefragt; da aber Menon ganz verwirrt, nicht weiter kann und alles Suchen nach dem, was man gar nicht weiß, für unmöglich erklärt, so sucht ihm Sokrates dieß durch den Satz zu widerlegen, daß das Lernen nur ein Erinnern sei [2]), was er durch ein Beispiel an einem Sclaven darthut. Der von ihm gefragte Sclave, welcher in Folge des Fragens mathematische

---

[1]) cf. unt. Plato's Mythus von der Unterwelt, Anmerkung. Schwanitz, Myth. d. Plato. Leipzig 1852. p. 16, zählt unter den mythischen Theil des Dialogs Phädon selbst die Stelle, wo Sokrates spricht: „Wenn ich nicht glaubte zu anderen, weisen und guten Göttern zu kommen, dann auch zu den dahingeschiedenen Menschen, die besser sind als die hienieden, so würde ich Unrecht thun, nicht über den Tod betrübt zu sein." Ebenso die Stelle, wo Sokrates im Hades sagt (Plato polit.), daß dem Gerechten von den Göttern im Jenseits die Siegespalme gereicht werde. — Ein eigenthümlicher Zug der platonischen Eschatologie ist, daß die im Tartarus bestraften Verbrecher diejenigen, an denen sie gefrevelt, flehentlich um Vergebung und Erlassung ihrer Strafe anrufen müssen, und nur wenn diese sie wirklich erhören, von ihren Leiden erlöst werden. Phaed. 114. — Es kann übrigens kaum bestimmt werden, bemerkt Döllinger (Heidenth. p. 292), wieviel in der in's Einzelne gehenden Ausmalung der eschatologischen Zustände und Wandrungen mythischer Schmuck oder poetische Conjektur bei Plato sein mag. Dagegen ist die Seelenwandrung, sagt Döllinger, von Plato unter Orphisch-Pythagoräischem Einflusse gelehrt, bei ihm ein wesentliches Glied seiner Weltanschauung, sie kehrt daher auch in seinen bedeutenderen Werken immer wieder; er verbindet sie mit der aus Volksglauben gereinigt aufgenommenen Vorstellung von einem Zustand der Buße im Hades (p. 291). — [2]) S. Augustin widerlegt dieß gründlich und weist hin auf die Natur der Seele, die überhaupt ein Inbegriff von sich entwickelnden Potenzen ist. — Plato negirt hier die Möglichkeit, daß auch später erst etwas in den Geist aufgenommen werden kann, was zuvor nicht in ihm war, nimmt angeborne Ideen an und setzt ohne Weiteres voraus, daß Alles erlernt werden könne. Dieß widerspricht der Erfahrung, die man an talentlosen Menschen machen kann; die Fahrt des Zeus zum äußersten Himmel (Phädrus ob.) „zum Orte der wahren Wissenschaft" als Mythe gehört nicht hieher! Warum erinnern sich nicht Alle an das früher Erlernte? Und wenn das sokratische Herausholen der Begriffe aus einem Menschengeiste — diese indirekte Mittheilung der Begriffe — die conditio sine qua non dieses Erinnerns ist, was berechtigt dazu, diese als einzige Ursache des Wissens hinzustellen? cf. Plato's Erkenntnißtheorie.

Sätze auffindet, muß nun aber, was er in sich hat und weiß, entweder einmal erhalten oder immer gehabt haben. Hat er es immer gehabt, so muß er es immer gewußt haben, wenn er es aber erhalten hat, so müßte es Menon (in dessen Hause der Sclave geboren und erzogen) wissen. Also ehe der Mensch geworden, hat er das gelernt, und immer ist seine Seele eine belehrte gewesen. Wenn aber die Wahrheit in der Seele immer war, so muß sie auch immer darin sein — ergo ist die Seele unsterblich. — Hier finden wir wieder die bereits erwähnte unrichtige Voraussetzung von einer absoluten Unendlichkeit.

Der Beweis für Fortdauer aus der Erinnerung findet sich auch im Phädon (siehe unten) die Erinnerung an die farb- und gestaltlose Wahrheit des göttlichen Seins, der Idee, welche die Seele ehedem geschaut, und welche sie in diesem Körperleben durch ihr philosophisches Streben wieder auffrischt und aufweckt; — der Besitz der Ideen, dieser Denkmäler des Göttlichen in der Seele, welche deren überkörperliches und vorkörperliches Wesen bezeugen, ist für Plato ein Beweis für ihre Unsterblichkeit, wie er es im Phädon (p. 73—84) darzulegen unternimmt. Nachdem er nämlich dort bewiesen hat, daß die Seele Alles, was sie erkennt, auf gewisse, in ihr liegende Ideen zurückführe und alle besonderen Eindrücke dieses irdischen Lebens nur dazu in sich aufnehme, um jenes Urbild der Wahrheit, auf welches die besonderen Erscheinungen sich wie Abbilder beziehen, wieder aufzufrischen, sagt er (p. 76. d): „Wenn das etwas ist, was wir immer im Munde führen, das Schöne und Gute und jegliches Wesen dieser Art, und wir hierauf Alles, was uns durch die Sinne kommt, beziehen als auf Etwas, das vorher unser gewesen ist, und dieses mit jenem vergleichen, so muß ebenso, wie dieses (die Idee) ist, auch unsere Seele gewesen sein, ehe wir noch geboren waren[1])."

Mit dem Gedanken, sagt Becker (Syst. Plato's p. 131), daß die Idee dem Menschen schon bei seiner körperlichen Geburt innewohne, ohne daß er sich dieselbe erworben und angeeignet habe und daß die Seele mit der unkörperlichen, ungewordenen Idee auch selbst ungewordenes vorkörperliches und darum unsterbliches Leben in sich trage — Präexistenz — ist Plato's logisches Gefühl der in der Gottesebenbildlichkeit gründenden Wahrheit von der Unsterblichkeit sehr nahe gekommen. Freilich begreift er auch hier die Gottebenbildlichkeit nicht als Grund der Unsterblichkeit, sondern setzt statt ihrer abermals die Theilnahme der Seele an der Idee voraus; er erkennt nur das Eine richtig, daß das Unsterbliche kein Produkt des vergänglichen Körperlebens sein könne, sondern seinen Ursprung im Göttlichen haben müsse.

---

[1]) *εἰ μὲν ἔστιν ἃ θρυλοῦμεν ἀεί, καλόν τε καὶ ἀγαθόν καὶ πᾶσα ἡ τοιαύτη οὐσία, καὶ ἐπὶ ταύτην τὰ ἐκ τῶν αἰσθήσεων πάντα ἀναφέρομεν, ὑπάρχουσαν πρότερον ἀνευρίσκοντες ἡμετέραν οὖσαν, καὶ ταῦτα ἐκείνῃ ἀπεικάζομεν, ἀναγκαῖον, οὕτως ὥσπερ καὶ ταῦτα ἔστιν, οὕτω καὶ τὴν ἡμετέραν ψυχὴν εἶναι καὶ πρὶν γεγονέναι ἡμᾶς.*

In der **Republik** (B. 10) gründet Plato seinen Beweis auf das Nichtzerstörtwerden der Lebendigkeit der Seele durch die moralische Schlechtigkeit, welche doch das der Seele eigenthümliche Uebel sei, so daß wohl auch nichts Anderes ihren Untergang verursachen könne. Er sagt (rep. X. 608): Das Alles Verderbende und Zerstörende sei das Schlechte, das Erhaltende und Fördernde aber das Gute. Jedes Ding auf der Welt habe aber Etwas, was in dieser Weise gut oder schlecht für selbes sei (609. a); existire aber ein Wesen, dessen eigenthümliches Uebel es zwar schlecht mache, aber nicht zerstöre, so könne dieses Wesen, da sein eigenthümliches Uebel es nicht zerstöre, überhaupt nicht zerstört werden und sei also unsterblich (609. b. c.). Ein solches Wesen nun sei die Seele; die ihr eigenthümlichen Uebel seien Ungerechtigkeit, Zügellosigkeit, Feigheit und Unwissenheit; diese vermöchten sie zwar schlecht zu machen, aber nicht zu zerstören, wie die Krankheit, des Körpers Uebel, den Körper zerstöre. Da aber das der Seele eigenthümliche Uebel sie nicht zu zerstören vermöge, so vermöge dieß noch weniger ein ihr fremdes Uebel, z. B. eine Krankheit oder der Tod des Körpers. „Wenn sie also durch kein Uebel, weder ein ihr eigenthümliches, noch ein fremdes zerstört wird, so ist es offenbar, daß sie nothwendig etwas stets Dauerndes und als etwas Dauerndes etwas Unsterbliches sei." 611. a[1]).

Plato scheint gefühlt zu haben, sagt Becker (p. 142), daß der eigentliche Werth seiner Beweise für die Unsterblichkeit der Seele mehr in der negativen als in der positiven Seite derselben liege; daher ist es auch erklärlich, daß er in dem herrlichsten Werke seines Geistes, in der Republik, von allen Beweisen für die Unsterblichkeit nur einen negativen aufgenommen hat[2]). Hiebei sehen wir auch, daß Plato wie die Antike überhaupt über Ursprung und Wesen des Bösen den rechten Begriff nicht hat. Einen ferneren Beweis gründet Plato im **Timäus** auf die Güte Gottes, der, obwohl die Seele als ein Gewordenes ihrer Natur nach auch wiederum lösbar sei, doch nicht das schon Gefügte wiederum auflösen wollen könne.

Gehen wir endlich zu Plato's **Phädon** über. Die in diesem schönen Dialoge enthaltenen Beweise stützen sich theils auf das subjektive Verhalten des Philosophen, dessen Streben nach Erkenntniß ein Streben nach leibloser Existenz, also ein Sterbenwollen sei (siehe unten), theils auf eine Reihe objektiver Gründe.

Der erste dieser objektiven Beweise stützt sich auf das kosmologische Gesetz des Uebergangs der Gegensätze in einander, wornach wie die Lebenden zu Todten werden, so die Todten wieder zu Lebenden werden müssen. Er sagt (70. c — 71. d):

---

[1]) *Οὐκοῦν ὁπότε μηδ' ὑφ' ἑνὸς ἀπόλλυται κακοῦ, μήτε οἰκείου μήτε ἀλλοτρίου, δῆλον ὅτι ἀνάγκη αὐτὸ ἀεὶ ὂν εἶναι, εἰ δ' ἀεὶ ἄν, ἀθάνατον.* — [2]) Die Erzählung (Rep. X. 614) über den Zustand in der andern Welt verweist Arnold (Progr. I. 24) in das Bereich der Fabeln.

Würden die Seelen beim leiblichen Tode der Menschen zu sein aufhören, so könnten sie auch nicht wiedergeboren werden. Nun zeigt uns aber die Erfahrung, daß immer Entgegengesetztes aus dem Entgegengesetzten entsteht. Wie aber aus dem Leben der Tod, so muß auch umgekehrt aus dem Tode wieder Leben hervorgehen. Die Seelen, welche aus der nichtkörperlichen Existenz immer wieder in das Körperleben zurückkehren, müssen also doch, von der körperlichen Lebensexistenz abgeschieden, noch fortexistiren, sonst könnten sie ja unmöglich wiederkommen. Würde mit dem Tode des Körpers auch die Seele aufhören, dann würde ja alles Leben, da es aus dem Tode nicht wiederkehrte, allmählig im Tode aufhören und somit alles Dasein zu Ende gehen, weil mit der Seele ja das Prinzip des Lebens absterben würde, oder um bildlich zu reden, wenn die Seele mit dem Körper abstürbe, würde der Strom des Lebens gleichsam in der Sandwüste der körperlichen Auflösung versickern. Da wir aber den Lebensstrom der Seele fort und fort wieder in das Körperliche zurückfließen sehen, so beweist dieß, daß sie unsterblich ist [1]).

Diese Auseinandersetzung, bemerkt hiezu Becker (p. 129) entspricht auf's Vollkommenste dem antiken Standpunkt Plato's: Aus Nichts kann Nichts werden. Die Seele als etwas Wirkliches muß, bevor sie in eine Verkörperung eingeht, schon existiren, und zwar entweder ausgeschieden aus einem andern Körper, oder wie es bei ihrer ersten Verkörperung der Fall war, als ein unmittelbarer Ausfluß aus dem göttlichen Leben, in dem sie präexistirt. War aber die Seele schon vor der körperlichen Existenz, so muß sie auch nach derselben noch sein, weil sie ja sonst für eine zukünftige körperliche Existenz gar nicht mehr vorher sein könnte und weil durch ihr Absterben gewissermaßen der Vorrath der Seele aufhören müßte. — Man könnte hinzufügen, kann die Seele vor dem Körper existiren, so beweist sie dadurch, daß sie auch unabhängig vom Körper existiren kann und daß darum auch ihr Leben nicht von dem des Körpers abhängig ist und durch dessen Tod auch nicht aufgelöst werden kann.

Das zweite Argument für die Unsterblichkeit gründet Plato im

---

[1]) *Παλαιὸς μεν οὖν ἔστι τις λόγος, οὗτος οὐ μεμνήμεθα ὡς εἰσὶν ἐνθένδε ἀφικόμεναι ἐκεῖ πάλιν γε δεῦρο ἀφικνοῦνται καὶ γίγνονται ἐκ τῶν τεθνεώτων. καὶ εἰ τοῦθ οὕτως ἔχει, πάλιν γίγνεσθαι ἐκ τῶν ἀποθανόντων τοὺς ζῶντας, ἄλλο τι εἶεν ἂν ἡμῶν αἱ ψυχαὶ ἐκεῖ; οὐ γὰρ ἄν που πάλιν ἐγίγνοντο μὴ οὖσαι, καὶ τοῦτο ἱκανὸν τεκμήριον τοῦ ταῦτ' εἶναι, εἰ τῷ ὄντι φανερόν γένοιτο ὅτι οὐδαμόθεν ἄλλοθεν γίγνονται οἱ ζῶντες ἢ ἐκ τῶν τεθνεώτων· εἰ δὲ μή ἐστι τοῦτο, ἄλλον ἂν τοῦ δέοι λόγου . . . τοῦτ' οὖν σκεψώμεθα, ἆρα ἀναγκαῖον τίου· οἷον ὅταν μεῖζόν τι γίγνηται, ἀνάγκη που ἐξ ἐλάττονος ὄντος πρότερον ἔπειτα μεῖζον γίγνεσθαι; Λέγε δή μοι καὶ σύ, ἔφη, οὕτω περὶ ζωῆς καὶ θανάτου. οὐκ ἐναντίον μὲν φῂς τῷ ζῆν τὸ τεθνάναι εἶναι; Ἔγωγε. Γίγνεσθαι δέ ἐξ ἀλλήλων; Ναί. Ἐξ οὖν τοῦ ζῶντος τί τὸ γιγνόμενον; Τὸ τεθνηκός, ἔφη. Τί δαί, ἦ δ' ὅς, ἐκ τοῦ τεθνεῶτος; Ἀναγκαῖον, ἔφη, ὁμολογεῖν ὅτι τὸ ζῶν. Ἐκ τῶν τεθνεώτων ἄρα, ὦ Κέβης, τὰ ζῶντά τε καὶ οἱ ζῶντες γίγνονται; Φαίνεται, ἔφη.*

Phädon auf die Natur des Wissens als einer Wiedererinnerung, wie im Menon (siehe oben), das dritte Argument gründet er auf die Verwandtschaft der Seele als eines unsichtbaren Wesens — mit den Ideen als unsichtbaren, einfachen und unzerstörbaren Objekten. Er stellt nämlich (Phäd. 78. b) den Grundsatz auf, daß nur das Unzusammengesetzte, das Einfache, auch unauflösbar und unzerstörbar sei; zeigt dann (78. c), daß die Ideen die einfache Wesenheit der Dinge darstellen, und schließt daraus, daß sie sonach unveränderlich und unzerstörlich seien. Indem er dann alles Seiende in zwei große Gebiete theilt, von welchen das eine das Unsichtbare (Uebersinnliche), das andere das Sichtbare (Sinnliche) umfaßt (79. a) und findet, daß die Seele in das Gebiet des Unsichtbaren, Uebersinnlichen, der Körper hingegen in das Gebiet des Sichtbaren, Sinnlichen gehöre, macht er folgende Reflexion: Daß nämlich die Seele, wenn sie sich der Sinneswahrnehmung des Körpers hingebe, vom Körper zu dem, was sich niemals gleichmäßig verhalte, hingezogen werde, und daß sie dann selbst als mit dergleichen Gegenständen beschäftigt, in der Irre schweife, und sich beunruhige und, wie berauscht, vom Schwindel ergriffen fühle. „Wenn aber, fragt er dann weiter, sie selbst für sich selbst forscht, wendet sie sich nicht dorthin zu dem Reinen, dem Ewigseienden, Unsterblichen und gleichmäßig Beschaffenen, und weilt, als ihm verwandt, stets bei ihm, sobald sie sich allein gehört und es ihr gestattet ist, und findet Rast von ihrem Umherschweifen und befindet sich, mit Jenem beschäftigt, stets als mit dergleichen Geschäften in Berührung kommend, in demselben gleichmäßigen Zustand? Und wird nicht dieser Zustand Nachdenken genannt? Welcher von den beiden Gattungen scheint dir nun ferner die Seele ähnlicher und verwandter zu sein? Jeder wird zugeben, daß sie überhaupt und in jeder Beziehung verwandter ist dem stets gleichmäßig, als dem nicht so Beschaffenen; der Körper aber dem Anderen." (78. c—e).

Hieran reiht sich als viertes Argument gegenüber dem Einwand (des Simias), daß die Seele vielleicht nur die Resultante und gleichsam Harmonie der körperlichen Elemente sei, dieß, daß die Seele zur Herrschaft über den Leib befähigt sei und eine substanzielle Daseinsweise habe, sowie daß sie präexistire (siehe oben), wornach, während eine Harmonie mehr Harmonie sein könne als eine andere, eine Seele nicht mehr und nicht weniger sei als jede andere, und die Seele die Harmonie als Eigenschaft an sich tragen könne, sofern sie tugendhaft sei.

Die Seele bezeugt nach Plato, wie wir gesehen, im Besitze der Ideen ihre Verwandtschaft mit dem einfachen und unsterblichen Wesen, wie der Körper in der sinnlichen Wahrnehmung seine Verwandtschaft mit dem Zerstörbaren und Zusammengesetzten kundgibt. Sie beweist damit, daß sie selbst die Natur des einfachen und somit unauflöslichen Wesens an sich trage. Denn obgleich Plato zugesteht, daß sich die Seele mit ihrem Streben auch dem Körperlichen zuwenden könne, so findet er doch, daß dieß nicht ihrer höheren, sondern nur ihrer niederen Natur entspreche. So kommt er zum

Schlusse, daß die Seele Herrschaft über den Körper besitze und daß dieser ihr unterworfen sei, wie das Sterbliche dem Göttlichen (Phäd. p. 80), und fährt dann fort, daß der Seele „das Göttliche, Unsterbliche, Geistige und Gleichgestaltete und stets gleichmäßig mit sich selbst in demselben Zustande Beharrende, dem Leibe dagegen das Menschliche, Sterbliche, Vielgestaltete, niemals in demselben Zustande mit sich selbst Beharrende entspreche, und daß es sonach auch dem Leibe angemessen sei, schnell sich aufzulösen, der Seele dagegen etwas ganz Unauflösbares und dem Aehnliches zu sein (80. a—b).

Den Einwurf (des Simias), daß die Seele Harmonie des Körpers und also mit diesem zu Grunde gehe, gibt Plato in folgenden Worten: Es könnte doch wohl Jemand über den Einklang und über die Leier und die Saiten dieselbe Behauptung aufstellen, daß bei einer wohlgestimmten Leier der Einklang etwas Unsichtbares und Unkörperliches und vorzüglich Schönes, ja Göttliches sei, daß aber die Leier selbst und die Saiten Körper sind und körperhaft und zusammengefügt, irdischen Stoffes und dem Sterblichen verwandt" (Phädon 85. d). Indem er dann bemerkt, daß Jemand, ebenso wie Sokrates von der Fortexistenz der Seele nach dem Tode des Körpers, von der Harmonie behaupten könnte, daß sie fortbestehe, auch wenn die Leier selbst zerbrochen und die Saiten zerrissen wären, fährt er fort (86. b): „Wenn also unsere Seele eben eine Art von Einklang ist, so liegt am Tage, daß wenn unser Körper von Krankheiten oder andern Uebeln übermäßig abgespannt oder überspannt wird, die Seele, obgleich dem Göttlichen sehr nahe verwandt, nothwendig alsbald gleich den andern in den Tönen und allen andern Werken der Künstler liegenden Einklängen, untergehen muß, die Ueberreste jedes Körpers aber lange Zeit sich erhalten, bis sie entweder verbrannt werden oder verwesen." Gegen diesen Einwurf entgegnet Plato, daß die Seele die Ideen ja schon besitze, bevor sie im Körper existire, daß sie alles im Körperleben Wahrgenommene auf dieselben als auf etwas Früheres und Höheres zurückbeziehe und daß sie darum mit ihren Ideen unmöglich erst ein Resultat und eine Zusammensetzung des Körpers selbst sein könne. (Phädon 92). Ferner bemerkt er, daß wenn die Seele Stimmung des Körpers wäre, sie auch von der Art und Weise dieser Stimmung abhängig sein müßte, so daß eine bessere oder schönere Stimmung des Körpers auch mehr Seele zum Resultat haben müßte, als eine schlechtere. Da aber nach aller Menschen Ueberzeugung eine Seele gerade so gut Seele sei als die andere, möge der Körper beschaffen und gestimmt sein wie er wolle, so könne die Seele unmöglich Stimmung des Körpers sein (93. a—b). Weiter stellte Plato nicht ohne treffende Ironie die Frage, wenn die Seele ihrem Wesen nach Stimmung des Körpers sei, was dann Tugend und Laster seien, welche doch gewöhnlich für einen Einklang oder Mißklang der Seele gehalten werden? Ist die Seele ihrem Wesen nach Harmonie und Einklang, wie kann dann noch von der Tugend als von einem Einklang in ihr geredet werden? Das wäre ja dann ein Einklang im Einklang, und das

Laster wäre ein Mißklang in dem, was seinem Wesen nach Einklang ist Die besonderen Modifikationen von Tugend und Laster, als höhere Ordnung oder störende Unordnung in der Seele wären gar nicht denkbar, wenn alle Seelen ihrem Wesen nach schon Einklang wären und also keinen andern Einklang bedürften, oder ihrer Natur nach keinen Mißklang in sich vertrügen (93. 94.). Ueberdieß beherrsche ja auch die vernünftige Seele den Körper, indem sie dessen Neigungen widerstrebe und dessen Leidenschaften zügle, was doch unmöglich wäre, wenn die Seele Produkt und Resultat der Stimmung des Körpers wäre, denn dann wäre sie ja ganz vom Körper bedingt und abhängig und könnte ihn also nicht beherrschen und ihm sicherlich in Nichts widerstehen (94.). — Die Existenz der Idee in der Seele und deren ideales Leben beweisen also auf's Unwiderleglichste ihre Unabhängigkeit vom Körper und ihre Erhabenheit über denselben und widerlegen glänzend die Annahme, daß sie bloß Stimmung des Körpers sei. So wird der stärkste Einwurf des damaligen Materialismus gegen die Unsterblichkeit vom Standpunkt der platonischen Ideenlehre widerlegt, eine Widerlegung, die bis zu einem gewissen Grad noch immer ihre Geltung hat. Durch die Hervorhebung der Unabhängigkeit der Seele vom Körper sowie durch die Betonung ihres idealen Lebens kommt hier Plato dem eigentlichen Grund unserer Fortdauer, dem Begriff von der Persönlichkeit näher, obgleich er doch nur von negativer Freiheit und nur von der Fähigkeit, die Neigungen zu zügeln, spricht.

Das fünfte und von Plato selbst für entscheidend gehaltene Argument endlich, gegenüber dem Einwand (des Kebes), daß die Seele vielleicht den Leib überdaure, aber doch nicht schlechthin unzerstörbar sei, gründet Plato auf die unaufhebbare, im Wesen der Seele liegende Gemeinschaft derselben mit der **Idee des Lebens**, so daß die Seele niemals leblos sein könne, eine todte Seele ein Widerspruch sei, mithin Unsterblichkeit und Unvergänglichkeit ihr zukomme, wobei supponirt wird, daß dasjenige, was, so lange es besteht, seinem Wesen nach nicht todt ist, noch todt sein kann, auch niemals aufhören könne, zu bestehen [1]).

Kebes bringt aber (Phädon 87. b) vor: Er gebe zwar zu, daß die Seele schon vor dem Körper existire, ja sogar mehrere Verkörperungen hindurch fortexistiren und nach dem Tode des einen Körpers wieder in einen andern übergehen könne, doch scheine sie ihm deßwegen noch nicht unsterblich, sondern nur etwas Langdauerndes zu sein, das den Körper wie ein Gewand anziehe und, wenn er verbraucht sei, wieder einen andern wähle, bis sie zuletzt auch am Elende des Körperlichen aufgezehrt werde, wie ein

[1]) Diese Supposition, bemerkt Ueberweg (Grundr. I. p. 113) knüpft sich sprachlich an den Doppelgebrauch von ἀθάνατος a) im Sinne, den der Zusammenhang der Argumentation begründet — nicht todt; b) im Sinne, der dem Sprachgebrauch entspricht, — unsterblich.

Mensch, nachdem er viele Gewänder verbraucht habe, zuletzt auch selbst sterben müsse. — Gegen diesen Einwurf führt Plato wieder die Lehre von der Wesenhaftigkeit der Idee in's Feld und weist nach, daß die Ideen nicht in ihr Gegentheil übergehen, wie dasjenige, was bloß an ihnen Theil habe; so könne z. B. zwar wohl Schönes häßlich werden, die Schönheit selbst könne dagegen nicht zur Häßlichkeit werden. Die Seele nun sei die Idee des Lebens, der Körper dagegen nehme bloß an ihr, der Idee des Lebens, Theil; deßhalb könne zwar wohl der Körper dem Tode verfallen, nicht aber die Seele, weil sonst die Idee des Lebens, das Leben selbst, zum Tode werden müßte, was doch unmöglich sei (96—108).

Er fügt dann noch hinzu: „So dürfte von der Gottheit wenigstens und dem Begriffe des Lebens an sich und wenn es sonst noch etwas Unsterbliches gibt, einstimmig zugestanden werden, daß sie niemals untergehen. Wenn also der Tod über den Menschen kommt, so stirbt sein Sterbliches natürlich hin, das Unsterbliche enteilt unversehrt und dem Verderben nicht unterworfen, indem es vor dem Tode zurückweicht. Demnach ist die Seele vor Allem etwas Unsterbliches und Unvergängliches und unsere Seelen werden im Hades sein." Phädon 106. c—107 [1]).

Wir sehen aus diesen Sätzen, bemerkt Becker wiederum (p. 142), daß Plato recht wohl fühlt, sein letzter Beweis gelte eigentlich bloß dem göttlichen Leben, welches der Inbegriff alles Lebens ist, und der menschlichen Seele nur, insofern sie von jenem umfaßt ist. — „Plato, sagt er, ist also in diesem Beweise wieder ganz Pantheist und deßhalb stimmt derselbe auch so genau mit jenem zusammen, den er (legg. X. 896) für das Dasein unsterblicher Götter führt. Das Dasein der unsterblichen Seele beruht für ihn also auf demselben Beweisgrunde, wie das Dasein der unsterblichen Götter, auf der Idee des Lebens, die in der Seele realisirt ist, und die sich in der Seele des All als Gottheit offenbart." Könnte man „die Theilnahme der Seele an der Idee des Lebens" als „Bewußtsein der Unsterblichkeit" deuten, so wäre hier der Vorwurf des Pantheismus beseitigt, ja die Persönlichkeit der unsterblichen Seelen sowie der Götter, die einen gleichen Daseinsgrund haben, einigermaßen gerettet; die Seelen wären unsterblich und in ihrem Dasein präexistirend — die Götter wären Götter, weil sie das Bewußtsein ihrer Fortdauer in sich tragen — ein persönliches Bewußtsein! Allein Plato nimmt wirklich die Idee als

---

[1]) *Ὁ δὲ γε θεός, οἶμαι, ἔφη ὁ Σωκράτης, καὶ αὐτὸ τὸ τῆς ζωῆς εἶδος καὶ εἴ τι ἄλλο ἀθάνατόν ἐστι, παρὰ πάντων ἂν ὁμολογηθείη μηδέποτε ἀπόλλυσθαι. Ἐπίοντος ἄρα θανάτου ἐπὶ τὸν ἄνθρωπον τὸ μὲν θνητόν, ὡς ἔοικεν, αὐτοῦ. ἀποθνήσκει τὸ δ' ἀθάνατον σῶν καὶ ἀδιάφθορον οἴχεται ἀπιόν, ὑπεκχωρῆσαν τῷ θανάτῳ· παντὸς μᾶλλον ἄρα, ἔφη, ὦ Κέβης, ψυχὴ ἀθάνατον καὶ ἀνώλεθρον, καὶ τῷ ὄντι ἔσονται ἡμῶν αἱ ψυχαὶ ἐν Ἅιδου.*

etwas Reales und die Theilnahme der Seele und der Götter an der Idee (des Lebens) als eine reale, nicht als eine ideale, durch das bloße Bewußtsein vermittelte.

Schließlich müssen wir noch Einiges über das subjektive Verhalten des Philosophen, sofern es für die Fortdauer im Jenseits nach Plato entscheidend ist, anführen. Plato äußert sich also (Phädon 80. d—84. b): Die Seele, als das Unsichtbare, ziehe ihrem Wesen gemäß auch nach einem unsichtbaren Reiche hin zu einem guten und verständigen Gott, und zerwehe um so weniger mit dem Tode des Körpers, je mehr sie sich bemühe, sich schon in diesem Leben durch **das Streben nach Weisheit** dieser wahrhaften Vorbereitung auf den Tod, von ihm loszulösen und ihm abzusterben[1]). Sei sie dann vollständig vom Körper getrennt, so gelangt sie wirklich zu dem ihr Aehnlichen, Göttlichen, Unvergänglichen, in die Glückseligkeit, befreit von allen Uebeln des Leibes. Scheide sie dagegen ungeläutert vom Körper, bethört von dessen Sinnlichkeit, so sterbe sie zwar nicht mit dem Körper, aber das Körperliche bleibe ihr, da sie sich von ihm habe durchdringen lassen, auch nach dem Tode noch irgendwie anhaften, so daß sie nicht vermögend sei, aufwärts zum Göttlichen sich zu erheben, sondern herabgedrückt werde in das Sinnliche. Daher komme es denn, daß uns an den Gräbern die Gestorbenen als Gespenster körperlich sichtbar erschienen, weil die durch die Begierlichkeit so sehr an das Körperliche angeheftete Seele sich nicht vollständig davon losmachen könne. Es seien darum immer nur die Schlechteren, die so erscheinen müßten, zur Strafe für ihre frühere Lebensweise. Und zwar müßten diese so lange umherschweifen, bis sie zuletzt wieder in solche Körper zurückgekehrt wären, die ihrer früheren Begierlichkeit entsprächen, so daß Manche wegen ihrer früheren Gefräßigkeit unter das Geschlecht der Esel, Andere dagegen wegen ihrer früheren Ungerechtigkeit und Gewaltherrschaft unter das der Wölfe und Raubthiere versetzt würden.

Plato redet also hier vom Tode, der ihm bloß Trennung der Seele vom Leibe ist, von Glückseligkeit der Guten nach dem Tode, von Läuterung der nicht vollkommen Guten, von unaufhörlicher

---

[1]) Sokrates stellt gleich anfangs (im Phädon) den Satz auf, „der wahre Philosoph strebt darnach und sinnet zu sterben" — oder wie es Cicero wiedergab: Vita sapientis est meditatio mortis. — Der Tag der Erlösung naht für den Weisen, ein Tag, nicht der Trauer sondern des Sieges über Leben und Tod. Dieß erhellt daraus, daß Sokrates, wenn auch „bestimmt nicht zu den guten Männern, so doch gewiß zu den Göttern, zu guten Herren zu kommen hofft, und daß es für die Verstorbenen etwas gebe, wie ja schon von Alters her gesagt wird, etwas viel Besseres für die Guten als für die Bösen." Daß solchem Glauben, bemerkt Müller (Eschatolog. Plato's, p. 17) ganz andere Begriffe von Leben und Tod zu Grunde lagen als die Menge hegte, fühlten und wußten des Sokrates Schüler, daher wünschten sie nähere Auskunft.

Strafe der Unheilbaren und durchaus Schlechten (siehe auch spätere Citate). Wir sollten nun, um sogleich hier alle Punkte seiner **Eschatologie** [1]) zusammenzustellen, seinen Mythus von der Unterwelt anführen, wo er von Todtenrichtern und vom Todtenreiche erzählt, allein wir müssen zuvor noch eine kritische Betrachtung über unseren zuletzt behandelten Dialog Phädon mit den in ihm enthaltenen Beweisen anstellen, um zu sehen, ob Plato wirklich in denselben die Unsterblichkeit wissenschaftlich darstellen wollte [2].

Während die meisten Erklärer des Phädon darin übereinstimmen, daß der Zweck des Gesprächs kein bloß wissenschaftlicher sei und daß keineswegs allein der Glaube an Unsterblichkeit der Seele durch die vorgebrachten philosophischen Gründe habe dargethan werden sollen, wurde von Dr. Schmidt zu Wittenberg [3]) die Behauptung aufgestellt: der wissenschaftliche Zweck des Dialogs sei die philosophische Begründung der Unsterblichkeitslehre aus dem Begriffe der Seele; Plato habe dieß in genügender Weise dargethan und nicht bloß einzelne Seiten jenes Begriffes aufgefaßt, sondern ihn vollständig erschöpft und dadurch die für die Unsterblichkeit der Seele möglichen Beweise ihrer Zahl sowohl als ihrer Beschaffenheit nach für alle Zeiten [4]) festgestellt.

Der Verfasser jener Beiträge zählt sodann als Beweise Plato's einen physischen oder ontologischen, aus dem Begriffe des Lebens der Seele, einen logischen oder metaphysischen, aus dem Begriffe des Denkens, welches bei der Seele als Erinnern auftrete, und einen moralischen oder teleologischen, aus dem Begriffe des mit Selbstbewußtsein handelnden Wesens entnommen, als die in den Gesprächen und Belehrungen des Sokrates verborgen liegenden philosophischen Gründe auf, woraus er dann weiter die Zurech-

---

[1]) cf. Philologus, Zeitschr. v. Leutsch, XV. Göttingen 1860. p. 417. Eschatologie und Astronomie Plato's von Susemihl, der sich meist auf Zeller stützt. — [2]) In praktischer Beziehung müssen Plato's Worte über die Unsterblichkeit eine große Wirkung geäußert haben, denn Cicero erzählt: Callimachi epigramma in Ambraciotam Cleombrotum est, quem ait, quum ei nihil accidisset adversi, e muro se in mare abjecisse lecto Platonis libro. Tusc. I. 34. — [3]) in Mützel's Zeitschr. Jahrg. 1852. Juliheft. 3. Aufs. „Beiträge zur Erklärung von Platon's Phädon"; cf. L. Müller, die Eschatologie Plato's und Cicero's in ihrem Verhältniß zum Christenthum (Progr.). Jever 1854. p. 7. — [4]) In dieser Beziehung macht Becker (p. 140) die richtige Bemerkung: Für das griechische Bewußtsein und für die damalige Erkenntniß der Seele waren Plato's Beweise stringend und erschöpfend; für das im Christenthum höher gesteigerte Bewußtsein und für die durch dasselbe gewährte tiefere Erkenntniß des Wesens der Seele, sind sie zwar nicht mehr ausreichend, haben aber doch immer noch sehr hohen Werth, indem sie mittelst der unvollkommenen Erkenntniß der Seele, die Plato erreicht hatte, die Irrthümer und Einwürfe der Gegner so schlagend zurückweisen, daß wir sie in dieser ihrer negativen Bedeutung zum Theil auch jetzt noch anwenden können. Weniger haltbar, aber doch nicht ohne Werth sind für uns jene Beweise, in denen die Unsterblichkeit direkt aus dem göttlichen Wesen der Seele und nicht aus ihrem Verhalten zum Göttlichen, noch aus ihrem Verhalten zum Körperlichen abgeleitet wird.

nungsfähigkeit, und nach dem Tode das **nothwendige** Eintreten des Gerichtes bei Plato nachweist. Dabei verkennt er jedoch nicht, daß besonders der moralische Grund, insofern sich die Seele von den Banden des Körpers ganz frei zu machen vergeblich im körperlichen Leben bemühe, der eigentliche Boden sei, auf dem alle übrigen Gründe aufgebaut seien. „Dieß sei der lebendige Glaube des Sokrates gewesen, der sich gleich einem aus unergründlich tiefen Quellen entspringenden Strome durch das Ganze ergieße."

Müller (Eschatologie p. 7) stimmt letzterer Bemerkung Schmidt's bei, erblickt aber in jener Aufzählung der philosophischen Gründe nur ein Streben des Verfassers, in Plato selbst für jenen Glauben volle Genüge und ausreichende Beweiskraft zu finden, und dadurch alles weiteren Suchens an anderen Orten überhoben zu sein. Sokrates und Plato selbst, meint Müller, haben an erschöpfende Beweise für jenen Glauben sicherlich nicht gedacht, denn:

a) nicht nach philosophischer Denkmethode oder nach den Gesetzen der Logik werden die Beweise aufgestellt, sondern so wie es der Gang des Gespräches, die Lage und der Charakter der Unterredenden, ja die dramatische Anordnung des Ganzen verlangte, wobei selbst Wiederholungen an ihrer Stelle waren, um das bereits Demonstrirte und Zugestandene wieder aufzunehmen und für weitere Schlußfolgerungen zu benützen. Ist es denkbar, daß Plato, der dem Begriffe in seine engsten Verschlingungen, in seine feinsten Nuancen nachzugehen versteht, hier, wenn es auf philosophische Ausführlichkeit abgesehen war, den strengen Gang der successiven Induktion hätte verlassen können? Auch durfte bei solch' vermeintlichem Zwecke b) unmöglich soviel vorausgesetzt werden, was jetzt, da Sokrates zu Schülern redet, welche seine Grundanschauungen und somit seine Voraussetzungen kennen, füglich ohne Störung und ohne Lücken in der Beweisführung geschehen konnte. Hätte nicht Sokrates vor Allem das Wesen der Seele selbst zuvor besprechen, ja auf den Ursprung und Schöpfer derselben zurückgehen müssen, wenn es auf vollständige Begründung ankam? Und wie, fragen wir c) passen zu jener Behauptung Schmidt's die Versicherungen des Sokrates an so vielen Stellen, daß er das Gesagte nur so annehme, daß es hier keine Gewißheit gebe, daß die Schüler selbst weiter nachforschen und ihr ganzes Leben lang darin fortlernen sollten, daß seine Belehrung nur vom Hörensagen komme, daß er mehr Bilder als zulängliche, klare Beweise gebe[1]). Wir glauben, daß hier Plato nicht bloß die Unzulänglichkeit alles menschlichen Forschens und Wissens empfand, sondern auch absichtlich seinen Schülern nur Andeutungen und Winke geben wollte, es der Zeit überlassend, die ausgestreuten Samenkörner zur Reife zu bringen. Und kommen denn d) nicht viele dieser

[1]) cf. die Stellen: 61. D. 64. A. 85. D. 91. A. 100 A. 107 D. 114.. C.

Gründe auf Anschauungen des Enthusiasmus, wie Fr. Ast[1]) sie nennt, oder auf Aeußerungen eines poetischen Gemüthes hinaus? Gleichen nicht viele seiner Reden, besonders gegen den Schluß hin, nur mythischen Erzählungen? Oder sind es nicht gleichsam erhabene Typen zur Belebung und Erweckung eines freudigen Seligkeitsgefühls[2])?

Die Beweise für die Unsterblichkeit, welche Phädon aufführt, sagt Müller, sind ihrem Gehalte nach nicht eine Mehrheit verschiedener Beweise, sondern nur Ein Beweis, der in verschiedenen Stadien, im Fortschritt von unmittelbaren und bloß analogischen zum begrifflichen und vermittelten Wissen entwickelt wird[3]). — Halten wir also, bemerkt dieser Autor (p. 8) weiter, lieber als den vorzüglichsten Zweck des Plato bei Abfassung des Phädon den fest im Auge, daß er den Tod des Weisen in der Person des Sokrates habe darstellen und in tragischer Erhabenheit ein rührendes Gemälde von dem freudigen Hingange eines Wahrheitshelden habe vorführen wollen[4]).

Sokrates starb unschuldig! so tönt es hier, so tönt es in der Apologie und im Kriton. Wie Sokrates vor seinen Richtern stehend mit siegreicher Kraft und Würde seine gerechte Sache führt, so daß er nicht Beklagter, sondern selbst Ankläger zu sein scheint, wie er zuletzt seinen freudigen Blick über Leben und Tod hinaus zu den Göttern und Heroen erhebt, wie er freudig beweist, daß der Tod kein Uebel sein könne und die Seele in stetem Streben nach Vollendung fortlebe, wie er nachher im Kerker vor Kriton nur die Wahrheit und Gerechtigkeit seine Handlungen bestimmen läßt, und sich nicht entschließen kann, die Heiligkeit der Gesetze seiner Vaterstadt durch feige Flucht zu verletzen, obwohl er ungerecht beurtheilt war; — also und in gleicher Weise bleibt auch am letzten Lebenstage Sokrates in ungetrübter Geistesklarheit und Herzenseinheit, indem er die Summe seiner Lebensweisheit in der großen Lehre zusammenfaßt: Das menschliche Leben ist ein Läuterungsprozeß für die aus göttlichem Leben stammende Seele, die in den Banden des Körpers schmachtet. — Was über diesen Gegenstand, welcher die Basis der Gespräche über Tod, Unsterblichkeit und Vergeltung bildete, Sokrates in seinem Kerker, der nun zum hehren Weisheitstempel geworden, seinen vertrautesten Schülern mittheilte, war die beste Rechtfertigung vor den Athenern und der unpartheiischen Nachwelt. Konnte solch ein Weiser ein Verderber der Jugend sein? Führte er andere Götter ein, oder war er es erst, der den rechten Gottesglauben weckte? — Somit verfolgte Plato keinen andern Zweck im Phädon als in der Apologie und im Kriton, wiewohl wir denjenigen Gelehrten beistimmen müssen, welche

---

[1]) Platon's Leben und Schriften. Leipzig 1816. — [2]) Zeller, Philosophie der Griechen. Tübingen 1846. II. p. 267. Anmerkung 1. — [3]) cf. Schleiermacher, Platon's Werke. II. 3. p. 13 ff. Baur, Sokrates und Christus (Tübing. Zeitschr. 1837. III.) 114 ff.; bes. Ast, p. 156 und Stallbaum, praef. ad Phaed. p. 23. ed. sec. — [4]) cf. Schleiermacher, Einl. zu Phäd., p. 6—9.

wie Ast, Schleiermacher und K. Fr. Hermann wegen der genauen Bekanntschaft des Dialogs mit der pythagoräischen Philosophie [1]) und wegen der sehr ausgebildeten Ideenlehre, den Phädon erst in die dritte schriftstellerische Periode Plato's setzen. Einer sofortigen Aufzeichnung der letzten Lebensmomente des Sokrates bedurfte es für den Geist Plato's nicht, waren doch die letzten Stunden des sterbenden Sokrates schon an und für sich unvergeßlich genug.

Bezüglich des Mythus im Phädon bemerkt Müller (p. 23), daß Plato hier bezüglich des Mythischen schon viel nüchterner und besonnener sei und daß der ähnliche Mythus im Gorgias bei weitem der einfachste, klarste und durch den ächt poetischen Gehalt ansprechendste ist, während der Mythus im „Staate" am wenigsten befriedigen möchte.

Plato's Mythus von der Unterwelt.

Schließlich wollen wir noch einen Mythus aus Plato über die Unterwelt anführen, den uns Schwanitz (in seinem Werke „Mythen des Plato" (p. 20) [2]) kurz darstellt:

„Er, der Sohn des Armenios, war einst im Kriege gefallen und wurde am zehnten Tage unversehrt aufgehoben, während die übrigen Gefallenen in Verwesung übergegangen waren, und nach Hause gebracht. Als er hierauf begraben werden sollte und am zwölften Tage auf dem Scheiterhaufen lag, lebte er wieder auf und erzählte, was er in einer andern Welt gesehen hatte.

Nachdem nämlich seine Seele den Körper verlassen, reiste er mit Vielen ab und gelangte an einen wundersamen Ort, in welchem sich zwei Oeffnungen der Erde nahe beieinander befanden und ebenso zwei andere im Himmel, der Erde gegenüber. Zwischen diesen saßen die Richter, welche, sobald sie den Richterspruch gefällt hatten, den Gerechten befahlen, zur Rechten zu gehen und hinauf durch den Himmel, den Ungerechten aber zur Linken und hinab, indem sie als Beurtheilte Zeichen umgehängt erhielten von Allem, was sie gethan hatten. Als er hinzutrat, sagten jene, er solle den Menschen verkünden, was hier geschehe und genau auf Alles hören und sehen. Da sah er denn auf der einen Seite in beide Oeffnungen des Himmels und der Erde Seelen gehen, nachdem ihnen Recht gesprochen war, und auf der andern Seite Seelen, bedeckt mit Schmutz und Staub aus der Erde heraufkommen und wieder andere herabsteigen aus dem Himmel. Die Ankommenden schienen wie von einer langen Reise anzulangen, begaben sich fröhlich auf die Wiese der Todtenrichter und lagerten sich, wie bei festlicher

[1]) cf. Müller, Eschat. Plato's, p. 11 ff. — [2]) Man vergleiche auch Ast, annotationes in Platonis opera I. p. 422 und Müller, p. 17, welch' letzterer die Mythen, welche über ein Gericht nach dem Tode, von einem Orte der Vergeltung, Läuterung handeln, als „Glaubensbekenntniß" Plato's bezeichnet.

Zusammenkunft; die einander Bekannten begrüßten sich, die aus der Erde kamen, befragten die aus dem Himmel Herabsteigenden nach ihren Verhältnissen und umgekehrt. Sie erzählten sich, die Einen klagend und weinend, was sie erlitten und gesehen hätten auf der Wandrung unter der Erde und diese Wandrung sei eine tausendjährige; die vom Himmel herabgekommenen Seelen aber priesen des Himmels Freuden und Schauspiele von wunderbarer Schönheit. Das Alles wiederzugeben, wendet sich Sokrates an Glaukon, würde zu viele Zeit kosten, um es aber kurz zu sagen, was Er erzählte, so leidet Jeder für begangenes Unrecht die zehnfache Strafe, und dieß geschieht alle hundert Jahre, denn dieß ist die Länge des menschlichen Lebens, und ebenso erhalten die Frommen und Gerechten die gebührende Belohnung. Besonders werden Frevel gegen die Götter und gegen die Eltern bestraft, auch sind die Strafen groß für die Selbstmörder. Ein Beispiel davon ist Ardiäos, Tyrann in einer Stadt Pamphiliens, der vor vielen Jahren lebte. Dieser hatte seinen greisen Vater und einen älteren Bruder getödtet und andere Ruchlosigkeiten verübt und kam mit Frevlern an die Mündung, um durch sie hinaufzusteigen. Die Mündung nahm sie nicht auf, sondern brüllte, wenn einer es versuchte, hinaufzugelangen, und wilde Männer, von Ansehen wie von Feuer durchglüht, ergriffen den Ardiäos und die Andern, banden sie an Händen, Füßen und Kopf, zogen ihnen die Haut ab, schleiften sie am Wege über Stacheln und zeigten den Vorübergehenden an, warum sie solche Strafe litten und daß sie in den Tartarus würden geworfen werden. In der Nähe der Mündung also bestehen die Seelen die größte Angst; denn immer müssen sie befürchten, daß es, wenn sie es unternehmen, hinaufzusteigen, anfange zu tönen, und fröhlich steigen sie durch die Oeffnung, wenn Alles still geblieben ist. — Die Seelen aber mußten weitergehn, wenn sie sieben Tage auf jener Wiese[1]) gewesen waren und erblickten nach vier Tagen an dem Orte der Wahl des neuen Lebens den Bau des ganzen Himmels, wie durch ein Lichtband der Himmel an den Enden der Weltaxe zusammengehalten wird, welche gleich einer Spindel im Schooße der Nothwendigkeit ruht, und an der ihre drei Töchter, die drei Moiren, die Lebensfäden spinnen. Sogleich nach ihrer Ankunft gingen hierauf die Seelen zur Lachesis, einer der Moiren. Dort stellte sie ein Redner in Ordnung, nahm dann von den Knieen die Loose und Proben von Leben, sowohl von Thieren als von jeder Art des menschlichen Lebens und sprach: Es redet Lachesis, die Tochter der Nothwendigkeit: „Seelen des Tages, ein anderer Tod bringender Umlauf des sterblichen Geschlechtes beginnt. Zugelassen werdet ihr, ein neues Leben euch zu wählen; doch ist sehr viele Klugheit nöthig, damit ihr nicht durch den Schein getäuscht, das schlechtere dem besseren Leben vorziehet; die Wahl ist in Jedes freien Willen gelegt und die Gottheit ist außer Schuld,

[1]) „Die Wiese der Todtenrichter" wird bei Plato öfter erwähnt; cf. Gorgias 524. Phaedr. 248. B.; in letzterem heißt sie auch „Gefilde der ewigen Wahrheit".

wenn Einzelne ein schlechtes Loos trifft." Nachdem diese Worte gesprochen waren, wählten die Seelen meistens nach der Gewohnheit des früheren Lebens und erstrebten entweder dasselbe oder ein dem ähnliches Leben von Thieren. Nach beendeter Wahl näherten sie sich wieder der Lachesis. Diese wies Jedem seinen Schutzgeist an als Wächter seines Lebens und als Vollzieher der getroffenen Wahl. Dieser führte die Seelen zur Klotho und hierauf zur Atropos, um das gewählte Geschick zu befestigen, von da gingen sie unter das Thor der Nothwendigkeit und endlich in das Feld der Vergessenheit durch schreckliche Hitze und Gluth. Dort lagerten sie sich neben dem Flusse Sorgenlos und tranken aus demselben Vergessenheit des Vergangenen. Nachdem sie sich der Ruhe überlassen hatten, entstand mitten in der Nacht Donner und Erdbeben und der Eine wurde hierhin, der Andere dorthin getragen, hinschießend gleich Sternen. Ich aber, schließt Er seine Erzählung, wurde verhindert, von dem Wasser zu trinken, ich weiß jedoch nicht, wie ich in den Körper gekommen bin, sondern plötzlich aufblickend sah ich mich am Morgen auf dem Scheiterhaufen [1]).

§. 3. Aristoteles.

a. Philosophie.

Aristoteles, der Begründer der berühmten peripatetischen Schule, einer der vornehmsten Vertreter des griechischen Geisteslebens, wie ihn Bernays (Arist. Dial. I) nennt, der Geheimschreiber der Natur, der seine Feder in das Denken getaucht hat, wie sich Suidas (lexic.) und Atticus [2]), „das Ende des menschlichen Verstandes", wie sich Averroës, der berühmte Kenner und Commentator des Aristoteles ausdrückt, — Aristoteles aus Stagira war

[1]) Ast macht die Bemerkung: Man könnte sagen, daß in den platonischen Gesprächen die philosophischen Darstellungen nur den Zweck haben, den Geist auf die höhere Betrachtung hinzuleiten und zur Anschauung der im Mythus sinnbildlich geoffenbarten Unendlichkeit und Göttlichkeit vorzubereiten, gleichwie in den Mysterien auf die Vorbereitung und Einleitung erst die eigentliche Beschauung folgt. — Schwanitz aber äußert sich in dieser Beziehung: Das Gefühl des Unendlichen oder die Ahnung einer göttlichen Offenbarung konnte Plato nicht in der gewöhnlichen Sprache bezeichnen, und er läßt sie deßhalb im mythischen Kleide hervortreten, das er so häufig für seine Darstellung benützt. — Da die genannten Autoren durch ihre Bemerkungen anerkennen, daß Plato in seinen Mythen seine Ueberzeugung ausspreche, so nehmen sie auch indirekt an, Plato habe an die Seelenwandrung und Präexistenz geglaubt, da von diesen Dingen in dem angeführten Mythus öfter die Rede ist. — Plato selbst bezeichnet die Vorstellung vom Hades als Fabel im ersten Buche vom Staate. — Susemihl (Eschatologie Plato's im Philologus XV. Göttingen 1860. p. 433) bemerkt: Mit dem Festhalten unterirdischer Straförter für die Zwischenstände mag es Plato wohl einigermaßen Ernst sein, denn sie passen gut zu den überirdischen Belohnungsörtern; daß aber von der Annahme unheilbarer Verbrecher, die nicht einmal in ein thierisches Dasein zurückkehren, ein Gleiches gelte, sei nicht zuzugeben. — [2]) bei Eusebius praep. evang. 15, 9; p. 810. a.

der Erste, wie Bernhardy [1]) hervorhebt, der in streng logischer Form das größte Gedankengebiet begrenzt hat [2]). Die Lehre eines solchen Mannes über die Unsterblichkeit hat somit eine hervorragende Bedeutung; — wenn eine wissenschaftliche Autorität, wie Aristoteles, die Fortdauer der Seele nach dem Tode glaubt, lehrt, so fällt dieß bedeutend in die Wagschale bei dem Urtheile, das wir uns über die Realität der Unsterblichkeit bilden.

Was nun die Eigenthümlichkeit und Richtung des Aristotelischen Systems betrifft, so ist sie durch die Verschmelzung zweier Elemente bedingt: des dialektisch-spekulativen und des empirisch-realistischen. Beide Züge sind gleich sehr in der geistigen Anlage seines Stifters gegründet, dessen Größe eben auf der seltenen Vereinigung von dem beruht, was in den meisten Menschen sich ausschließt, auf der gleichmäßigen Entwicklung des philosophischen Denkens und einer dem Thatsächlichen mit lebendiger Empfänglichkeit zugewendeten Beobachtungsgabe. In der sokratisch-platonischen Schule hatte der Sinn für die Thatsachen mit der Kunst der Begriffsentwicklung lange nicht gleichen Schritt gehalten. Dem Inneren des Menschen ungleich mehr als der Außenwelt zugekehrt, hatte sie auch die Quelle der Wahrheit unmittelbar in unserem Denken gesucht. Der Folgesatz dieser Ueberzeugung ist die platonische Ideenlehre. Aristoteles theilt zwar die allgemeinen Voraussetzungen dieser Begriffsphilosophie, auch er ist überzeugt, daß das Wesen der Dinge nur durch's Denken erkannt werde und nur in dem bestehe, was Gegenstand unseres Denkens ist, in der Form, nicht im Stoffe, aber die Jenseitigkeit der platonischen Ideen gibt ihm gerechten Anstoß, er kann sich die Form und das Wesen von den Dingen, deren Form und Wesen sie sind, nicht getrennt denken, und indem er weiter erwägt, daß uns auch unsere Begriffe nicht unabhängig von der Erfahrung entstehen, kann er die Unrichtigkeit der platonischen Trennung von Idee und Erscheinung um so weniger bezweifeln. An die Stelle der Ideenlehre treten daher bei ihm wesentlich neue Bestimmungen: Nicht die Gattung, sondern das Einzelwesen ist nach Aristoteles das Substantielle, die Formen sind nicht das Allgemeine außer den Dingen, sondern die eigenthümlichen Formen dieser bestimmten Dinge in ihnen. So wird zwar die allgemeine Grundlage des platonischen Idealismus festgehalten, aber die nähere Bestimmtheit, welche er in der Ideenlehre erhält, aufgegeben.

Ferner läßt Aristoteles jede Bewegung von der Form ausgehen, jede, sagt er, strebe zu einer Formbestimmung als ihrem Ziele hin; es ist nichts in der Natur, was nicht seinen ihm innewohnenden Zweck hätte, und weil alle Bewegung auf Ein erstes Bewegtes zurückführt, ordnet sich die Ge-

---

[1]) Grundriß der griechischen Literatur. — [2]) Schelling (II. 1, 380) ist überzeugt, „daß Derjenige nichts Dauerhaftes schaffen werde, der sich nicht mit Aristoteles verständigt und dessen Erörterungen als Schleifstein seiner eigenen Begriffe benutzt habe, und daß Keiner je auf Erfolg hoffen solle, der nicht die verborgenen Klippen der metaphysischen Forschung durch ihn kennen gelernt habe."

sammtheit der Dinge Einem höchsten Ziele unter, sie bildet ein innerlich zusammenhängendes Ganzes, Eine Welt. Von der Gesammtheit der mit dem Stoffe verwickelten Formen unterscheidet sich aber das erste Bewegende oder die Gottheit, als die reine Form, die reine nur sich selbst denkende Vernunft[1]).

Das oberste Prinzip des Aristoteles von Stoff und Form, Potenz und Aktualität ist hier plötzlich vergessen. Gott erscheint in der Welt nicht wirksam, wie dieß bei Plato einigermaßen der Fall ist, nur eine gewisse Sollicitation, wie Döllinger sich ausdrückt, findet statt. Dadurch nun, daß hier Aristoteles in seiner Gotteslehre einen neuen Begriff von Form aufstellt, — wir sehen da eine Form, die nicht wirkt, sich nicht verwirklicht — hat er den Pantheismus vermieden[2]). Aristoteles, die platonische Ideenlehre mit ihren Folgen verwerfend, verlegte die Formen, die in der Natur verkörpert erscheinen, in diese selbst; sie sind nicht von Gott in die Natur gelegt, deren eigentliches Wesen sie vielmehr ausmachen, die aber allerdings, um die Fülle der potentiell in ihr liegenden Fruchtkeime in leibliche Gestaltung auszugebären, einer Anregung oder Sollicitation durch ein anderes Wesen bedarf. Denn in sich ist die Welt unvollkommen und mangelhaft, sie darbt; zwar ist sie die ewige Geburtsstätte, die Trägerin und Behälterin aller materialen Formen, aber diese müssen durch ein über ihr stehendes Wesen erst aus ihr hervorgelockt werden. Dieses Wesen, diese oberste Ursache, von der Alles geträumt, die aber bisher Niemand recht erkannt hat, ist Gott (de gen. et corr. II. 9). — Das Verhältniß Gottes zur Welt faßt unser Philosoph nicht wie Plato als das eines Künstlers oder Baumeisters oder höchsten Bildners, sondern als das eines letzten Zieles, einer Finalursache, obgleich er wiederum sagt (de mundo ad Alex. VI): „Was in einem Schiffe der Steuermann, was auf einem Wagen der Lenker, was bei einem Chore der Vorsänger, was endlich in einem Staate das Gesetz und in einem Heere der Feldherr — das ist Gott in der Welt." Gott an sich, immaterieller Natur, ist nur ein einziger, aber auch ein einsamer Gott. Wäre die Welt nicht, so würde er doch noch immer das sein, was er ist und so, wie er ist. Seine Aktion beginnt und endet in ihm; er denkt, aber er denkt nur das schlechthin Vollkommene, Gute und Schöne, also nur sich selbst. Die absolute Intelligenz kommt dem absolut Besten zu. In der Gottheit ist Leben, denn der Intelligenz Thätigkeit ist Leben und die Intelligenz ist Thätigkeit. Leben kommt der Gottheit zu und stetige,

[1]) cf. Zeller, Gesch. d. Phil. II. 2. p. 634. — [2]) Döllinger dagegen bemerkt: Wenden wir den aristotelischen Satz „als das Erste von Allem existirt ein Alles Bewegendes" (Met. XII. 4) streng an auf das Verhältniß Gottes zur Welt, so bekommt die Gotteslehre unseres Philosophen eine pantheistische Färbung. Heidenthum, p. 305. cf. Kym, d. Gotteslehre d. Arist. und d. Christenth. Zürich 1862. p. 20. Allein es ist zu fixiren, daß Gott nur den Anstoß gibt zur Entwicklung der in der Welt schlummernden Formen; nach diesem Anstoß entwickeln sich dieselben von selbst vermöge der in ihnen liegenden Energie. — Pantheistische Anklänge finden sich auch Eth. Eudem. VIII. 2.

ewige Dauer, denn das ist das Wesen der Gottheit. Met. XII. 7, 13—18. In der Selbstschauung ist Gott selig (ibid.) [1]), die ewige Thätigkeit Gottes beruht im Denken seiner selbst.

Insofern sich Aristoteles mit den Fragen über das Wollen Gottes: über Gottes Güte, Gerechtigkeit, Freiheit, über sein Verhalten zum Uebel und zum Bösen in der Welt nicht beschäftigt, ist sein Begriff von der Persönlichkeit Gottes — oder vom göttlichen *νοῦς* ein unvollkommener zu nennen. — Was noch die Beziehung der aristotelischen Gotteslehre zur christlichen betrifft, so ist fundamentaler Berührungspunkt der, daß nach Aristoteles der Gedanke das Erste ist im Grunde der Dinge und die gesammte Welt vom Geiste beherrscht wird. Dadurch gewinnt er den vollendeten Monotheismus dem Polytheismus gegenüber, denn nur die Einheit ist eine sich selbst bewußte und zugleich vollkommene, deren Substanz der Gedanke ist. Dadurch überwindet er, wie Kym (l. c. p. 27) bemerkt, das griechische Fatum in seiner Härte, denn mit der Nothwendigkeit, welche in der Vernunft ruht und gedankenmäßig sich bewegt, vermag der freie Menschengeist sich zu versöhnen [2]).

Gehen wir nun zur **Psychologie des Aristoteles** über und betrachten wir zumal die Theorie vom menschlichen Geiste (*νοῦς*), der dem göttlichen analog begrifflich von diesem Philosophen entwickelt ist.

Aristoteles erkannte, daß der Mensch ein Organismus ist und nebst den Pflanzen und Thieren zu Einer Klasse von Naturwesen gehört, die den unorganischen Körpern als der andern Klasse gegenüberstehen, weil sie sich von ihnen durch eigenthümliche Erscheinungen, Organisation und Leben unterscheiden [3]). Er war es ja, der die Stufenreihe der Wesen von den niederen zu den höheren aufsteigend so klar entwickelte (hist. animal. VIII) und geradezu den Ausspruch that: die Seele ist das Prinzip der lebenden Wesen, sie unterscheiden sich von allen anderen durch die Seele [4]).

Der Ausdruck Seele (*ψυχή*) kommt bei Aristoteles in zweifachem Sinne vor: Das eine Mal heißt Seele alles Immaterielle im Menschen als Ganzes, dessen einer Theil die Vernunft (*νοῦς*) ist [5]); das andere Mal ist Seele soviel als das belebende Prinzip des Körpers, jene Leibseele oder Lebenskraft, die der Mensch mit dem Thiere gemeinsam hat (de an. II. 3). Den Ursprung der Seele setzt unser Philosoph gleichzeitig und zusam-

[1]) Weil der *νοῦς* auf seine eigene Kraft gestützt und frei von äußerem Einfluß zur Erkenntniß seiner selbst gelangt (Met. XII. 7), so hat ihn Arist. als Quelle höchster Glückseligkeit aufgefaßt (Eth. Nic. X. 7) und Gott selbst als *νόησις νοήσεως*. Met. XII. 9. — [2]) Weitere Berührungspunkte der Arist. Gotteslehre mit d. christlichen siehe meine Abhandlung: **„Unsterblichkeitslehre des Aristoteles." Dissert. inaugur. Passau 1867.** p. 26 ff. — [3]) cf. Alex. Aphrodis. *ζητήματα* ed. Petrus Victorinus. 1536. fol. XVIII. — [4]) de anima I. 1: *ἐστι γὰρ οἷον ἀρχὴ τῶν ζώων (ἡ ψυχή)*. cf. II. 2; die Definition von Leben = sich regen von innen heraus (s. Phys. VIII. 4) gleicht der in Plato's Phädon, welche s. Thom. Aqu. s. Th. I. qu. 18. art. 1 entlehnt hat. — [5]) de an. III. 4; II. 2; III. 9.

menfallend mit dem des Leibes; beide, Seele und Leib haben ihren Ursprung im Samen (*σπέρμα*) und zwar die Seele in dem des Mannes, der Leib in dem des Weibes (de gen. animal. II. 1. II. 3). Aristoteles widerspricht es, daß die Seele etwas Materielles oder die Harmonie des Körpers sei (de an. I. 3. 4) und widerlegt die Ansichten seiner Vorgänger über das Wesen der Seele. Die Seele ist für ihn keine ausgedehnte Größe, denn „der Gedanke ist untheilbar" oder wenigstens keine stetige Größe, weil auch nicht durch einen Theil der ausgedehnten Größe ein einheitliches Erkennen vollzogen werden kann; aber die Seele ist doch „Etwas des Körpers und Etwas in der Größe" (de an. II. 2). Die Seele ist ferner nicht das Ergebniß oder die bloße Kraft der organischen Constitution oder bloß das bewegende Prinzip des Körpers (de part. an. II. 7); sie ist allgemeines Lebensprinzip d. h. Anfang, Grund und Ursprung der lebenden Wesen überhaupt (de an. I. 1), ein gewisses Allgemeines, das sich auch in der Thierseele findet (de an. II. 3); sie ist des lebenden Körpers Ursache und Prinzip (de an. II. 4) und zwar in dreifacher Weise: a) als Grund der Bewegung, indem örtliche Bewegung, Empfindung und Wachsthum von der Seele ausgehen; b) als Zweck, indem die Natur mit lebenden Wesen nichts Anderes bezweckt, als die Seele; c) als Wesen des Körpers, dessen Seins — Ursache das Leben „nur der lebendige Leib ist ein Leib zu nennen" (de part. an. I. 1). Die Seele im Körper ist das ernährende (*θρεπτικόν*), das empfindende (*αἰσθητικόν*), das erregende (*ὀρεκτικόν*), das nach einem Orte sich bewegende Prinzip im Körper (*τὸ κατὰ τόπον κινητικόν*) [1]). Und so kommt Aristoteles zu der vollendeten Definition: Die Seele ist die erste **Entelechie** eines physischen, organischen Körpers [2]). „Nicht der Leib ist Entelechie der Seele, sondern die Seele Entelechie des Leibes" (de an. II. 1). Als Entelechie gibt sie dem Leibe die Möglichkeit des Lebens (*πρώτη ἐντελέχεια*) und sie ist das wirkliche Leben.

Mit dem Begriff „Entelechie" auf die Seele in ihrer Beziehung zum Körper angewendet, ist das Wesen der Seele im Allgemeinen ausgedrückt; Aristoteles nennt aber die Seele auch Energie des Körpers (de an. I. 1), Substanz, weil Form und Gestalt des Körpers (*εἶδος καὶ μορφὴ σώματος*) [3]), Wesen eines physischen so beschaffenen d. h. das Prinzip der Bewegung und Ruhe in sich habenden Körpers (de an. II. 1).

[1]) de an. II. 4 de nat. anse. II. 7; de an. II. 3. — [2]) de an. II. 1: *ἐντελέχεια ἡ πρώτη σώματος φυσικοῦ δυνάμει ζωὴν ἔχοντος, τοιοῦτο δὲ, ὃ ἂν ᾖ ὀργανικόν.* — In der Scholastik, Thom. s. Theol. 78. 4: Actus primus corporis physici organici potentia vitam habentis. **Erste** Entelechie ist die Seele, insofern sie als Seele doch auch in den Wesen ist, welche eben nicht in Thätigkeit sind, sondern gleichsam schlafen und nur das Vermögen haben, thätig zu sein. Entelechie ist die in irgend einer Weise schon ausgebildete Kraft, welche nicht eben in Wirksamkeit zu sein braucht. Ritter, Gesch. d. Phil. III. p. 281. — [3]) Met. XIII. 2. cf. Met. VIII. 3; de gen. an. II. 4; de an. II. 1 u. 4.

Indem Aristoteles die Seele als Form und Gestalt des Körpers hinstellt, sagt Ritter, führt er den Gegensatz zwischen Leib und Seele auf den obersten Gegensatz seiner Philosophie, auf Materie und Form zurück, und dieß zeigt, wie genau jener Gegensatz mit seiner ganzen Ansicht von der Natur verbunden ist; es zeigt aber auch, daß er die Entwicklung des Körpers und der Seele in unzertrennlicher Verbindung denken mußte [1]); daher Aristoteles die Untrennbarkeit beider von einander betont, obgleich ihm niemals der Begriff der Seele mit dem des Leibes zusammenfällt. Die Trennbarkeit vindicirt er ausdrücklich nur der Vernunft, dem Geiste (*νοῦς*). S. unten.

Die Seele ist aber auch nach ihren höheren Beziehungen, als Denkvermögen in's Auge zu fassen. Sie ist nämlich der Sitz verschiedener Kräfte, Affektionen und erworbener Zustände (*δυνάμεις, πάθη, ἕξεις*) [2]); sie ist das Gemeinsame von diesen (de an. I. 4). Diejenigen Seelenkräfte, welche das eigentliche begriffliche Denken ermöglichen und in ihrer Bethätigung demselben vorhergehen, sind das Vorstellungsvermögen oder die Sinneswahrnehmung, die Einbildungskraft, das Gedächtniß und das Erinnerungsvermögen. Brentano, der neueste hervorragendste Forscher in der Aristotelischen Psychologie, spricht bei Aristoteles von einer vegetativen, sensitiven und intellektiven Seele [3]). Wir können nun hier diesen Punkten nicht im Einzelnen unsere weitere Aufmerksamkeit schenken, sondern müssen uns auf das beschränken, was schließlich unsere Aufgabe lösen hilft. Bekanntlich unterscheidet Aristoteles (wie Plato) einen vernünftigen und einen vernunftlosen Theil der Seele [4]). Dem ersteren gibt er das Prädikat der Unsterblichkeit, dem letzteren, sofern er der Leibseele (*ψυχή*) zugehört, die vom Leibe untrennbar ist nach Aristoteles, kann er dieses Prädikat nicht zutheilen. Wo ist nun bezüglich der erwähnten Seelenkräfte die Scheidung zwischen vernunftlosem und vernünftigem Theil der Seele anzunehmen oder was gehört etwa von der sensitiven Seele noch hinüber zur intellektiven? Diese Frage bietet große Schwierigkeit.

Wenn wir erwägen, daß nach Aristoteles' Auffassung und ausdrücklicher Bemerkung die Thätigkeiten und Affekte des Erinnerungsvermögens, Gedächtnisses und der Einbildungskraft zum unvernünftigen Theile (*τῶν ἀλόγων μερῶν*) des menschlichen Wesens gehören, und wenn wir sehen, wie scharf Aristoteles das eigentliche Denk- oder Abstraktions-Vermögen von

---

[1]) Gesch. d. Philos. III. p. 283. Ueber das Verhältniß von Leib und Seele bei Aristoteles sowie über die Einwürfe der Herbart'schen Schule dagegen cf. die neueste Abhandlung in diesem Betreff: Eberhard, die Aristot. Definition der Seele und ihr Werth für die Gegenwart. Berlin 1868. p. 50. — [2]) Eth. Nic. II. 4. Die *δυνάμεις* sind: *τὸ θρεπτικόν, τὸ αἰσθητικόν, τὸ ὀρεκτικόν, τὸ κινητικὸν κατὰ τόπον, τὸ διανοητικόν* cf. de an. II. 3. — [3]) Die Psychologie des Aristoteles, insbesondere seine Lehre vom *νοῦς ποιητικός*. Mainz 1867. p. 79 ff. — [4]) Eth. Nic. I. 13; Polit. VII. 15.

dem Empfindungsvermögen, dessen Thätigkeit sich auf Sinnesobjekte richtet, unterscheidet: „das Denken ist nicht gleich dem Empfinden, wie die Naturphilosophen, besonders Empedokles meinten, da Denken nichts Körperliches ist" (de an. III. 4), sowie, daß er das Denkvermögen als Dasjenige bezeichnet, welches sich auf das Unsinnliche bezieht [1]), so wären wir so ziemlich an der Grenze zwischen dem vernünftigen und vernunftlosen Theile der Seele angekommen. Wir verkennen aber durchaus nicht die Schwierigkeit, die uns bei dem Versuche, jene Grenzen genau zu bestimmen, entgegentritt, da Aristoteles bekanntlich von einer thätigen und leidenden Vernunft redet und letzterer das Schicksal der Psyche vindicirt (de an. III. 5), so daß man diese leidende Vernunft als Theil der Leibseele anzusehen sich versucht fühlen möchte, wenn nicht durch eine solche Trennung die persönliche Fortdauer des menschlichen Geistes undenkbar und die betreffenden evidenten Aussprüche des Aristoteles unverständlich würden.

Brentano nimmt an, daß noch eine andere formaufnehmende Seelenkraft außer den Sinnen uns eigen sei nach Aristoteles (de an. II. 5. III. 4 ꝛc.) — dieß ist **„der Verstand"**. Dieses Vermögen ist bezüglich seiner Thätigkeit den Sinnen ähnlich; wegen dieser Aehnlichkeit haben ältere Denker Verstandesthätigkeit und Sinneswahrnehmung identificirt; wegen dieser Aehnlichkeit muß der Verstand wohl ein Leiden durch das Intelligible sein, — wird sich zu dem Intelligiblen wie der Sinn zum Sensiblen verhalten müssen (de an. III. 4). Er ist also leidenlos, aber fähig, die intelligiblen Formen aufzunehmen, wie der Sinn zur Aufnahme der sensiblen Formen fähig ist. Er ist der Möglichkeit nach alles Intelligible (de an. III. 8), ohne eines der Objekte wirklich zu sein — er ist unvermischt (*ἀμίγης*), denn er ist an und für sich frei von allen Formen, um alle aufnehmen zu können — er ist, ehe er denkt, kein einziges von allen Dingen wirklich, und seine Natur ist keine andere als die, daß es Möglichkeit ist [2]). Der Verstand ist ein accidentelles Vermögen, nämlich der leidende Verstand (*νοῦς παθητικός*), als Möglichkeit einer accidentellen Energie aus der Kategorie des Leidens. Wäre er eine substantielle Möglichkeit, bemerkt Brentano (p. 115, Anmerkung), so wäre er eins mit der substantiellen Materie, die, abgesehen davon, daß aus tausend anderen Gründen nicht an sie gedacht werden kann, auch nie von allen Formen entblößt gefunden wird (cf. de an. III. 4). — Dieser Verstand oder diese Denkkraft wird speziell als Theil der Seele bezeichnet [3]), auch redet unser Philosoph von einer nicht ganzen Seele, welche fortbestehen soll, und versteht darunter die Vernunft (*νοῦς*) [4]). Dieser Theil der Seele ist der denkende Theil und sein Wesen

[1]) de an. III. 4. Hiedurch fallen auch die Einbildungskraft und zum Theil auch das Gedächtniß der vernunftlosen Seele zu. Brentano hat eine andere Ansicht, die aber, wie wir sehen werden, unhaltbar ist. — [2]) Psychologie des Arist., p. 113 ff. — [3]) de an. III. 4: *Περὶ δὲ τοῦ κυρίου τῆς ψυχῆς, ᾧ γιγνώσκει τε ἡ ψυχὴ καὶ φρονεῖ εἴτε χωριστοῦ ὄντος, εἴτε καὶ μὴ χωριστοῦ κατὰ μέγεθος . . σκεπτέον.* — [4]) Met.

ist das Denken [1]). Ferner darf diese Denkkraft, weil sie in ihrem aus der Außenwelt geschöpften Wissen von den niederen Seelenkräften (*ψυχή*), welche dieses Wissen vermitteln, abhängig ist, nicht als getrennt (*χωρισθείς*) von denselben, sondern als trennbar (*χωριστός*) betrachtet werden. Letzteres weil diese Denkkraft oder Vernunft (*νοῦς* im Allgemeinen), mag sie als thätige oder leidende aufgefaßt werden, etwas Anderes ist als die Seele. Ersteres, weil sie dem Leibe coexistirt und erst nach dem Tode als wirklich getrennt erscheint. Aristoteles hat dieß ausdrücklich ausgesprochen. Nachdem er von der Theilbarkeit der Seele gehandelt und hingewiesen hat, daß zerschnittene Pflanzen und Insekten fortleben, indem jedem Theile derselben Empfindung und Ortsbewegung zukommt, fährt er fort: „Bei dem Geiste aber und dem theoretischen Vermögen findet sich nichts dergleichen, sondern er scheint eine andere Gattung Seele zu sein, und deßhalb kann er allein abgetrennt werden, gleichsam wie das Ewige von dem Vergänglichen“ [2]).

Nach dem bisher Angeführten findet sich bei Aristoteles in der Vernunft eine Theilung, sie zerfällt in eine thätige (*νοῦς ποιητικός*) und eine leidende (*νοῦς παθητικός*). Wenn wir die Funktionen beider auseinander halten wollen, so kommt der thätigen Vernunft das Erkennen der Principien zu, die Selbstanschauung, welche auch nach ihrer einstigen Abgetrenntheit vom Leibe ihr Selbstzweck ist (de an. I. 4); in ihr ist das Gedachte und das Denken Eins, identisch [3]). Dagegen wird der leidenden Vernunft das discursive Denken, das vermittelte, durch Abstraktion aus der Erfahrung geschöpfte Denken (das *διανοεῖσθαι*) zugeschrieben, sie ist daher der Sitz der Ideen (*τόπος τῶν εἰδῶν*), diese bilden ihren Inhalt und gehen mit ihr unter, sobald die Auflösung des Menschen erfolgt (de an. III. 5), der thätige Verstand hat nach seiner Trennung vom Leibe keine Erinnerung mehr für diese Ideen (ibid.). Aristoteles bezeichnet ferner den leidenden Verstand als Form der Formen (*εἶδος εἰδῶν*), insofern er die Begriffe (Formen) der Dinge in sich aufnimmt, abstrahirt und vermittelt (de an. III. 8), und vergleicht ihn, wodurch die Sache freilich unklar wird, mit der Hand als Instrument der Instrumente. Die nämliche Unterscheidung zwischen thätiger und leidender Vernunft tritt hervor in dem Ausspruch: „Der

---

XII. 3: *εἰ δὲ καὶ ὕστερόν τι ὑπομένει σκεπτέον· ἐπ' ἐνίων γὰρ οὐδὲν κωλύει, οἷον εἰ ἡ ψυχὴ τοιοῦτον μὴ πᾶσα, ἀλλὰ ὁ νοῦς.*

[1]) de an. III. 4: *λέγω δὲ νοῦν, ᾧ διανοεῖται καὶ ὑπολαμβάνει ἡ ψυχή.* Hier ist *ψυχή* Gesammtausdruck für die niederen und höheren Seelenkräfte. Diese Stelle spräche für die Einheit der Seele. — [2]) de an. II. 2: *Περὶ δὲ τοῦ νοῦ καὶ τῆς θεωρητικῆς δυνάμεως οὐδέπω φανερόν· ἀλλ' ἔοικε ψυχῆς γένος ἕτερον εἶναι. καὶ τοῦτο μόνον ἐνδέχεται χωρίζεσθαι καθάπερ τὸ ἀΐδιον τοῦ φθαρτοῦ.* — [3]) Arist. beantwortet de an. III. 4 die Frage, wie der *νοῦς* sich selbst denken könne: *καὶ αὐτὸς δὲ (ὁ νοῦς) νοητός ἐστιν, ὥσπερ τὰ νοητά. ἐπὶ μὲν τῶν ἄνευ ὕλης τὸ αὐτό ἐστι τὸ νοοῦν καὶ τὸ νοούμενον.* Hier ist *νοῦς* und *νοητά* unterschieden, wie §. 3 l. c. *νοεῖν* und *νοητά*.

Geist wird Alles und thut Alles" (de an. III. 5)[1]). Es handelt sich aber nun darum, diese Lehre von der doppelten Vernunft und von ihrem Verhältnisse zur Psyche und zum Leibe in Einklang mit sich selbst zu bringen. Zeller hält dieß für unmöglich[2]). Kym dagegen bemerkt (p. 20): „Wie sollte einem Aristoteles, der den Begriff des Organischen zuerst in seiner vollsten Tiefe geschaffen, bei einer solchen Fassung (vom Getrenntsein der Vernunft im Leibe) nicht der Mechanismus in die Augen gefallen sein? Dem Sinne nach kann daher mit jenem „Getrenntsein" (Trennbarkeit *χωριστόν*) auch in der Psychologie nur die Selbstständigkeit und Unabhängigkeit sowie die Würde des Geistes, der höchst mögliche Grad der Spontaneität gemeint sein."

Bezüglich des Unterschiedes der thätigen und leidenden Vernunft bemerken wir, daß der thätigen Vernunft Eigenschaften zugeschrieben werden, welche wir an der leidenden Vernunft nicht finden, die mit derselben nicht vereinbar sind: Die thätige Vernunft nämlich ist leidlos, unvermischt, ihrem Wesen nach purer Akt („thut Alles") und zwar Denkakt. Dieses ihr Wesen tritt in ihrer Getrenntheit vom Leibe nach dem Tode besonders rein hervor. Den Inhalt dieser denkenden Thätigkeit der Vernunft bilden Erkenntnißprinzipien, überhaupt das Erkennen der Prinzipien, und es ist in dieser Vernunft das Gedachte und das Denken identisch, wie bei Gott, an dessen Natur sie participirt; in der thätigen Vernunft endlich ist wohl der Sitz der Persönlichkeit anzunehmen. Der leidenden Vernunft dagegen ist es eigen, das von der Außenwelt kommende Wissen zu vermitteln (Abstraktionsvermögen); dieses Wissen bildet ihren Inhalt (dessen auch die thätige Vernunft bewußt wird), daher sie Form der Formen genannt wird, zu diesem Wissen verhält sie sich leidend, sie ist — in einem gewissen Sinne — ein unbeschriebenes Buch, das nach und nach beschrieben wird. Weil die leidende Vernunft mit dem Stoffartigen (sinnlichen Vorstellungen, Bildern der Phantasie) in Rapport und Berührung kommt, ist sie nicht unvermischt, auch nicht purer Akt, sondern Potenz („wird Alles"), nur Accidenz der thätigen Vernunft; die leidende ist der thätigen Vernunft beigegeben, um den Rapport mit der Sinnenwelt zu vermitteln, die Erkenntniß der Außenwelt zu ermöglichen; die thätige Vernunft vergeht nie (als *οὐσία*), während die leidende vergänglich (*φθαρτός*) ist. — Nach Brentano wäre unsere Darstellung, die wir mit anderen Autoren in den Hauptpunkten gemeinsam haben, eine unrichtige[3]). Nach

[1]) Man sehe ferner meine Abhandlung: „Unsterblichkeitslehre des Aristoteles", p. 64. — [2]) Philosophie der Griechen. III. 2. p. 442. — [3]) Nachdem das Vorliegende bereits geschrieben war, kam uns das erwähnte Schriftchen von Dr. E. Eberhard: „Die Aristotelische Definition der Seele ꝛc." zur Hand, worin der Verfasser (p. 60) nachweist, daß der *νοῦς παθητικός* vergänglich, und nicht, wie Brentano will (als Phantasie und als „eine Art *νόησις*"), zum *νοῦς ποιητικός* gehöre, daß die Einheit und Zusammengehörigkeit von *νοῦς παθητικός* und *νοῦς*

Aristoteles, sagt er, stehe fest, daß der Mensch nur ein einziges geistig erkennendes Vermögen habe, da ein wirkliches Erkennen dem menschlichen Geiste von Natur nicht gegeben, jener Verstand aber, der die Möglichkeit der geistigen Erkenntniß ist, für alles Intelligible nur ein einziger sei, und Aristoteles habe selbst ausgesprochen, das Intelligible sei von Einer Gattung (de an. III. 4. §. 3. 10)[1]. Herr Verfasser wundert sich über diejenigen, welche nicht seiner Ansicht sind, wenn sie lehren, was Aristoteles so oft mit dürren Worten lehrt, daß Geist (*νοῦς*) und Leibseele getrennt und trennbar sind. Er behauptet, daß das Intellektive im Menschen nach Aristoteles keine den übrigen Seelentheilen fremde, rein geistige Substanz ist (l. c. p. 117). Die anerkannte, so schwierig zu beseitigende Schroffheit des Aristotelischen Dualismus wäre somit abgethan, und da die Leibseele (*ψυχή*), von welcher der Geist (*νοῦς*) gemäß dieser Darstellung nur ein Theil ist, mit dem Körper, wie der Stagirite ausdrücklich lehrt (siehe oben), zu Grunde geht, so wäre die Unsterblichkeitsfrage im Aristotelischen System unzulässig — sofern von persönlicher Fortdauer die Rede sein sollte. Die vorhandenen bezüglichen Stellen wären etwa nur noch im pantheistischen Sinne zu deuten.

Allein wir geben dagegen zu bedenken, daß eine organische Einheit der höheren und niederen Theile der Seele auf Grund der wörtlichen Aussprüche des Aristoteles nicht festgehalten[2], sondern höchstens nach dem Geiste seines Systems vom Organischen in der Natur und von der Reihenfolge der Wesen angenommen werden könnte. Der Mensch unterscheidet sich nämlich nach Aristoteles von der Klasse der Thiere dadurch, daß bei ihm zum Ernährungs-, Empfindungs-, Bewegungsprinzip, welche die Leibseele ausmachen, die Denkkraft hinzutritt. So ist die bisherige Stufenreihe der Wesen consequent fortgeführt und eine Einheit von Kräften in der Seele angenommen. Allein durch die prägnant hervorgehobene Theorie vom Geiste (*νοῦς*) und seinem gesonderten Ursprung — er kommt nämlich „von außen" (*θύραθεν*)[3], während die Psyche gleichzeitig mit dem Leibe entsteht — ist von Aristoteles der physikalische Standpunkt verlassen. Um aber doch eine gewisse Einheit in den Bestandtheilen der menschlichen Natur herzustellen, wendet er bis zu einem gewissen Grade das metaphysische Prinzip des Zweckes an, welches, wenn consequent weitergeführt, eine fortlaufende Reihe von Wesen und Kräften bis hinauf zum göttlichen Geiste (*νοῦς*) bietet. Wir haben dieß schon in unserer ersten Schrift darzustellen gesucht, nämlich

---

ποιητικός, wie sie Brentano faßt, nicht zulässig, und daß der *νοῦς ποιητικός* als eine eigene dem Wesen des Menschen fremde Substanz zu betrachten sei.

[1]) Psychologie des Aristoteles, p. 144. cf. Anmerk. u. andere Orte. — [2]) Schon die Prädikate der Psyche als *φθαρτός* und des *νοῦς* als *ἀθανατός* deuten dieß an. — [3]) d. h. er ist göttlichen Ursprungs. cf. Erdmann, Gesch. d. Philos. I. p. 145, sowie meine Abh.: „Unsterblichkeitslehre des Aristoteles" p. 57 ff.; ferner Duns Scotus, Report. Paris IV. d. 23. qu. 2, wo nach Erdmann (I. 416) das „*θύραθεν*" klar dargelegt sein soll.

so: Die Leibseele (*ψυχή*) ist Zweck des Leibes, sie muß da sein, damit der Leib sich entwickeln kann, der Geist resp. die leidende Vernunft (*νοῦς παθητικός*) ist Zweck der Psyche oder Leibseele, ihre Vermögen (Phantasie, Erinnerungsvermögen ꝛc.) und die Entwicklung derselben finden ihre Vollendung in der leidenden Vernunft, die ihrerseits aus denselben den Inhalt für ihre Abstraktion nimmt [1]), der Zweck der leidenden Vernunft ist die thätige Vernunft (*νοῦς ποιητικός*), ohne welche jene nichts denkt, der Zweck endlich der thätigen Vernunft ist Gott, das Schauen Gottes in den Prinzipien (das *θεωρεῖν*). Um den Rapport zwischen Gott und den Menschen herzustellen, hat Aristoteles etwas Göttliches in den Menschen hineinverpflanzt; das unmittelbare Schauen (die Intuition) der Prinzipien des Erkennens ꝛc. war ihm auf dem Wege des dialektischen vermittelten Wissens nicht denkbar. Auch um die Würde des Geistes zu erheben und jeglichen Materialismus ferne zu halten, erfand Aristoteles seine Theorie von der thätigen Vernunft und bildete dieselbe derjenigen von der göttlichen congruent. Letzterer Umstand ist wieder ein Beleg dafür, daß Aristoteles den menschlichen Geist (*νοῦς*) nicht vermischt und eins mit dem Leiblichen (Leibseele und Leib) gedacht wissen wollte, wie er eben den göttlichen Geist nicht mit der Materie identificirte. Aristoteles hat mehr als eine Schwierigkeit ungelöst gelassen, so sehr er das Bedürfniß nach Lösung derselben fühlte und oft andeutete [2]). Nach diesen Andeutungen einerseits, sowie nach dem Interesse, das unser Philosoph einem Prinzip vor dem anderen zuwendet, sind dann wohl schwierige Punkte in seinem System nach diesen Grundsätzen zu lösen — trotz entgegenstehender wörtlicher Ausdrücke. Wir weisen darauf hin, daß ihn z. B. seine Theorie von Geist und von Materie die Ueberweltlichkeit Gottes, sowie die wesentliche Verschiedenheit des Geistes vom Materiellen erkennen und die Klippen des Materialismus und Pantheismus vermeiden ließ, daß ihn dieß aber in der Psychologie zu einer Art Trichotomie nöthigte und ihm die Erklärung von der Einheit des menschlichen Wesens und von der Persönlichkeit des Geistes erschwerte. Unverkennbar hat Aristoteles ein größeres

[1]) Wir stimmen Brentano bei, daß nach Aristot. auch im Geiste, nicht bloß im Vorstellungsvermögen Begriffe von sinnlichen Objekten sich finden — z. B. vom Geruche, von Tönen ꝛc., nachdem die Sinneswahrnehmung schon länger aufgehört hat, allein dergleichen Begriffe gehen nach wörtlichem Ausdrucke des Philosophen mit der Leibseele (resp. mit dem Leibe) zu Grunde, während der Geist (*νοῦς ποιητικός*) bleibt. Wenn also eine physische Einheit zwischen *ψυχή* und *νοῦς* bei Arist. constatirt werden wollte, — was aber gegen die Theorie vom *χωριστός* und *χωρισθεὶς νοῦς* verstößt, sowie gegen das „*θύραθεν*“ — so könnte dieß höchstens für die Zeit des Lebens oder der Coexistenz des *νοῦς* und der *ψυχή* mit dem Leibe einige Geltung haben; mit dem Tode treten die an sich entgegengesetzten Elemente auseinander — die einen hören auf zu sein, der *νοῦς* bleibt. In solchem Sinne dürften die von Brentano für die Einheit der sensitiven und intellektiven Seele (p. 117, Anmerkung) angeführten Stellen aus Arist. zu deuten sein. — [2]) z. B. über Wesen und Bereich der göttlichen Vorsehung, über das Verhältniß von Freiheit und Nothwendigkeit. cf. Brandis, griech. Phil. III. 113, 120.

Interesse (schon seinen Vorgängern gegenüber) an der Theorie von der Ueberweltlichkeit Gottes, vom Dualismus des Geistes und der Materie, als an jener von der Einheit des menschlichen Wesens. Jene will er um jeden Preis festgehalten wissen, diese wünscht er gelöst in ihren schwierigen Punkten, gibt aber dazu nur Andeutungen [1]). Wird nun die Einheit des menschlichen Wesens — (näher bezeichnet: die Einheit der sensitiven und intellektiven Seele) — wenn auch auf Grund wörtlicher Ausdrücke des Aristoteles, aber auf Kosten jener ihm über Alles geltenden Theorie vom Dualismus, vom göttlichen Geiste und seiner Ueberweltlichkeit, welchem der menschliche Geist (*νοῦς*) nachgebildet ist, dargestellt und construirt, so ist das nicht im Geiste der Aristotelischen Philosophie, abgesehen davon, daß die gewiegtesten Autoren gegen eine solche Auffassung des Aristoteles sind.

Wenn wir nun im Folgenden Stellen aus Aristoteles anführen, die über die Unsterblichkeit handeln, so fragt es sich, ob dieser Philosoph darunter eine persönliche Fortdauer versteht oder nicht? Dem Begriffe von Persönlichkeit liegt der von Individualität zu Grunde. Eine klare Begriffsbestimmung bietet uns Aristoteles allerdings hierüber nicht; aber sie liegt seiner Theorie von der Substanz (*οὐσία*) zu Grunde; der Begriff von Person war in ihm nicht so gereift, wie in unserer Philosophie. Unter Substanz (*οὐσία*) versteht nun Aristoteles dasjenige, was weder als Wesensbestimmung von einem Andern ausgesagt werden kann, noch als ein Abgeleitetes einem Anderen anhaftet, mit anderen Worten: Dasjenige, was nur Subjekt und nie Prädikat ist; die Substanz ist das Seiende im ursprünglichen Sinn, die Unterlage, von der alles andere Sein getragen wird [2]).

Da nun alle Merkmale der Substanz (*οὐσία*) auf die thätige Vernunft ihre volle Anwendung haben, so haben wir in ihr (im *νοῦς ποιητικός*) etwas Individuelles, ein Einzelding; dieses ist aber zugleich auch

---

[1]) Zeller bemerkt in dieser Beziehung: „Wie wir bei Plato den Mangel gefunden haben, daß er seine drei Seelentheile nicht zur inneren Einheit zu verbinden weiß, ja daß er diese Aufgabe sich ohne Zweifel gar nicht mit wissenschaftlicher Bestimmtheit gestellt hat, so ist das Gleiche bei Aristoteles der Fall." — [2]) cf. Zeller, Phil. d. Griech. II. 2. p. 228. Die *οὐσία* ist die erste Kategorie ihrer Bedeutung nach, nicht der Reihe nach. „Eines wird immer da sein, bemerkt Brentano (Bedeut. des Seienden bei Arist. Freib. 1862. p. 197), das zuerst und in eigentlichster Weise den Namen trägt und wovon alle anderen (Kategorien) abhängen, und dieß ist die *οὐσία*, wie Arist. Met. IV. 2 ausführt. Von diesem Einen sind alle übrigen bedingt und unterscheiden sich im Verhältnisse zu ihm, nicht aber ist es nothwendig, daß sie unter einander selbst wieder im Verhältnisse der Abhängigkeit stehen, denn nicht direkte Beziehungen auf einander, sondern auf dieses Eine unterscheiden sie." — Das Verständniß von der Arist. *οὐσία* ist durch neuere vorzügliche Arbeiten gewiß weit gediehen, aber dennoch ist nicht abzusehen, wie durch etwa noch weitere Klärung dieses Verständnisses die Unsterblichkeitslehre des Arist. im Wesentlichen beleuchtet und allein richtig begriffen werden sollte (wie ein Artikel in der Fichte'schen Zeitschr. für Philos. 1867 darthun will)? — Die Lösung der Unsterblichkeitsfrage beruht vielmehr in der richtigen Erfassung des *νοῦς ποιητικός* — das ist die Streitfrage.

ein vernünftiges und hat einen Einheitspunkt in sich. Schon in der sinnlichen Sphäre der Wahrnehmung fühlt Aristoteles das Bedürfniß, ein einheitliches Prinzip zu finden — im Gemeinsinn; um so mehr wird dieß der Fall sein in der sinnlich-geistigen Sphäre der Abstraktion; hier durfte ebensowenig, wie bei der Sinneswahrnehmung das Subjekt im Objekte aufgehen, es mußte mit vollem Selbstbewußtsein sich von der Begriffswelt unterscheiden, ihr gegenüberstehen. Jenes Selbstschauen ferner, von welchem Aristoteles redet, und in welchem jene unmittelbare und irrthumslose Erkenntniß der höchsten Prinzipien gegeben ist, die von allem abgeleiteten und vermittelten Wissen [1]) als Anfang und Bedingung desselben vorausgesetzt wird, ist nach Aristoteles Prinzipien nicht denkbar ohne persönliche Ichheit („αὐτότης"?). Wie unser Philosoph den göttlichen Geist (*νοῦς*) als einen persönlichen kennt, so auch consequent den menschlichen. Daß Aristoteles einen persönlichen Geist (*νοῦς*) im Menschen annimmt, läßt sich somit constatiren. Der Sitz der Persönlichkeit kann nicht in der Leibseele, die der als unpersönlich von Aristoteles bezeichneten Thierseele gleich ist, sich befinden. Wie hingegen diese Persönlichkeit in der dreigegliederten aristotelischen Menschennatur aufzufassen ist, das läßt sich nur theilweise recht bestimmen. Aristoteles nimmt nämlich den ganzen Menschen als Träger der Denk- und Willensthätigkeit und gibt also eine Hypostase im Menschen zu. Er will sogar als das eigentliche Subjekt der Gemüthsbewegungen und selbst des verständigen Denkens nicht die Seele allein, sondern den aus Leib und Seele bestehenden Menschen [2]). Der Einheitspunkt im Menschen, der eigentliche Mensch (*μάλιστα ἄνθρωπος*) ist für Aristoteles der thätige Geist (*νοῦς ποιητικός*) [3]), der für ihn Ausgangspunkt und Grundbedingung aller übrigen Kräfte und Thätigkeiten der Seele, wenigstens dem Erkennen nach ist. Dadurch aber, daß das höchste Selbstbewußtsein, wie es Aristoteles annimmt [4]), im höchsten Selbsterkennen existirend und demnach in der Vernunft ruhend bezeichnet wird, ist der Persönlichkeitsbegriff noch nicht erschöpft und vollständig gegeben: Der andere Faktor, das Selbstbestimmen, das Selbstwollen fehlt und ist auch aus Aristoteles schwer festzustellen. Die Theorie des Willens und der Willensfreiheit ist bei unserem Philosophen [5]) wie bei den Alten überhaupt sehr vernachlässigt. Uebrigens läßt sich doch Einiges bei Aristoteles über eine Willensthätigkeit der Vernunft (*νοῦς*) anführen [6]).

[1]) cf. Brandis Schol. in Metaph. 8. p. 64. Anmerkung. — [2]) die betreffenden Stellen bei Zeller II. 2. p. 459. — [3]) Eth. Nic. X. 7: *δόξειε δ' ἂν καὶ εἶναι ἕκαστος τοῦτο* (scil. *νοῦς*), *εἴπερ τὸ κύριον καὶ ἄμεινον*. cf. IX. 4. — [4]) Eth. Nic. IX. 9: *ὁ δ' ὁρῶν, ὅτι ὁρᾷ αἰσθάνεται· καὶ ὁ ἀκούων, ὅτι ἀκούει, καὶ ὁ βαδίζων, ὅτι βαδίζει· καὶ ἐπὶ τῶν ἄλλων ὁμοίως ἔστι τι τὸ αἰσθανόμενον, ὅτι ἐνεργοῦμεν· αἰσθανόμεθα δ' ἂν ὅτι αἰσθανόμεθα· καὶ νοοῦμεν, ὅτι νοοῦμεν· τὸ δ' ὅτι αἰσθανόμεθα ἢ νοοῦμεν, ὅτι ἐσμέν.* Dieses Bewußtsein denkt sich Arist. mit den betreffenden Thätigkeiten gegeben (de somno 2); die Identität des Selbstbewußtseins bei den verschiedenen Thätigkeiten nimmt Arist. an — also auch in Beziehung auf das *θεωρεῖν* des *νοῦς*. — [5]) cf. Trendelenburg, histor. Beitr. II. 149 ff. — [6]) Schelling (Ges. W. Stuttgart 1861. 2.

Aristoteles läßt nämlich die Vernunft als die eine Seite des Wollens gelten, es wird ihr die Macht zugeschrieben, die Begierde zu beherrschen, sie wird geradezu als bewegende Kraft und näher als dasjenige bezeichnet, von welchem die Willensentschlüsse ausgehen (das *ἡγεμονικόν*) [1]). Auch als das eigentliche Selbst des Menschen wird die Vernunft hingestellt, insofern sie das Prinzip der Selbstbeherrschung ist. Aristoteles sagt: „Die Eigenschaft der Selbstbeherrschung schreiben wir dem zu, in welchem die Vernunft das Herrschende ist, und sprechen wir dem ab, in welchem die Vernunft es nicht ist, indem wir die Vernunft als das eigentliche Selbst im Menschen betrachten." Eth. Nic. IX. 8.

Die ganze Willensthätigkeit jedoch kann man unmöglich in die Vernunft versetzen, denn diese, bemerkt Zeller (II. 2. p. 459), für sich genommen, verhält sich nur theoretisch [2]), nicht praktisch, selbst das praktische Denken wird von Aristoteles einem anderen Seelentheile zugewiesen als das theoretische; die Bewegung und Handlung vollends kommt nur durch das Begehren zu Stande, welches seinerseits von der Einbildungskraft angeregt wird. Auch die Gefühle der Liebe und des Hasses ꝛc. müßten der Vernunft als Centralpunkt der Erkenntniß- und Willensthätigkeit zukommen. Aristoteles aber negirt dieß ausdrücklich, nach ihm ist auch der Wille nicht reine Vernunft, sondern vernünftiges Begehren (*ὄρεξις διανοητική*, Eth. Nic. VI. 2); als reine Vernunft wäre der Wille weder einer Entwicklung noch eines Irrthums fähig. Unser Philosoph versetzt den Prozeß der Entwicklung des Willens in die Sphäre der niederen Seelenkräfte. Wir sehen, wie der Stagirite die Theorie vom vollendeten Geiste (*νοῦς*), der hier zugleich als höchstes Selbst, als eigentliches Ich erscheint, aufrecht erhält, ohne die Thatsache der Entwicklung des Wollens und Erkennens zu übersehen; beides ganz zu vereinigen, gelingt ihm nicht [3]). Nehmen wir noch auf das freie,

---

Abth. I. p. 461) geht zu weit, wenn er sagt: „Ursprünglich ist auch im weitesten Sinne der Geist nicht etwas Theoretisches, worin doch beim *νοῦς* immer zuerst gedacht wird, ursprünglich ist er vielmehr Wollen, und zwar das, was nur Wollen ist um des Wollens willen, das nicht etwas will, sondern nur sich selbst will. Der Geist ist in der That das Wollen der Seele, die in die Weite und in die Freiheit verlangt, daher das hebr. לֵב cor, aus der Enge."

[1]) Eth. Nic. III. 5: *παύεται γὰρ ἕκαστος ζητῶν πῶς πράξει, ὅταν εἰς αὑτὸν ἀνάγκῃ τὴν ἀρχὴν καὶ αὐτοῦ εἰς τὸ ἡγούμενον· τοῦτο γὰρ τὸ προαιρούμενον.* cf. de an. I. 5. — [2]) de an. III. 9: *ἀλλὰ μὴν οὐδὲ τὸ λογιστικὸν καὶ ὁ καλούμενος νοῦς (νοητικός) ἐστὶν ὁ κινῶν· ὁ μὲν γὰρ θεωρητικὸς οὐδὲν νοεῖ πρακτικὸν οὐδὲ λέγει περὶ φευκτοῦ καὶ διωκτοῦ οὐδέν . . . ἀλλὰ κατὰ τὴν ἐπιθυμίαν πράττει.* Die praktische Vernunft ist nicht mit dem Willen zu verwechseln, denn dieser ist wesentlich ein Begehren, sie ist dasjenige Vermögen der Vernunft, kraft dessen sie die Zwecke bestimmt, die Mittel zu ihrer Verwirklichung aufsucht und die Grundsätze für's Handeln feststellt, — das auf's Handeln bezügliche denken. — [3]) siehe Weiteres in meiner Abhandl.: „Unsterblichkeitslehre des Aristoteles" p. 91 ff., wo sonstige Widersprüche dieses Philosophen im fraglichen Punkte besprochen werden.

selbstbestimmende Wollen Rücksicht, um die persönliche Zurechnung und Verantwortlichkeit zu begreifen, so bleibt uns, weil der eigentliche Sitz der Persönlichkeit, die thätige Vernunft, fehlerlos ist, eine solche Verantwortlichkeit der Person, ein ethisches Vergehen 2c. räthselhaft. Es fehlt eben, wie bemerkt bei dem Schüler des Sokrates, dem die Idee als höchstes Vehikel des ethischen Handelns galt, die Entwicklung der Willenstheorie; finden wir ja nicht einmal in der Lehre vom göttlichen Geiste (*νοῦς*) die Prinzipien der Liebe und höheren Willensvermögen — und in Folge dessen auch nicht in der vom menschlichen Geiste. Gott sah Aristoteles nur als erkennendes Wesen, und ethisch als die lebendige Idee des Rechthandelns an. In der Confundirung der theoretisch-thätigen mit der praktisch-thätigen Vernunft, also ethischem Willen geht er sehr weit, er bezeichnet die Vernunft als Tugend.

Indem wir nochmals hinweisen auf die Thatsache, daß Aristoteles pantheistischen Anschauungen ferne steht [1]), schließen wir diese Darstellung der Theorie von der Vernunft (*νοῦς*), welche zum Verständniß der folgenden Stellen über Unsterblichkeit vorausgeschickt werden mußte, mit der Bemerkung Kym's [2]): „Der *νοῦς ποιητικός*, das rein theoretische Vermögen, welches im Ergreifen der letzten und allgemeinsten Prinzipien sich bethätigt, ist das eigentliche Ich und wahre Selbst des Menschen; in ihm pulsirt die geistige Individualität des Einzelnen und keineswegs ist darunter etwa der bloße allgemeine Weltgeist zu verstehen." (cf. de an. III. 5).

b. Unsterblichkeitslehre.

Die bisher ungelöste Frage, ob Aristoteles von der persönlichen Fortdauer des Menschen nach dem Tode überzeugt gewesen sei, wurde von den Bearbeitern dieses Philosophen oft übergangen, oft nur nebenbei berührt, es hat sich ein gewisses traditionelles Nachsprechen früher geltend gemachter Ansichten in diesem Punkte bequem eingebürgert; eine ernste vollständige Lösung wurde nicht versucht. Kym hofft in der weiteren Entwicklung der Naturwissenschaften eine Basis zur evidenten Lösung zu finden, ohne aber nähere Winke hierin zu geben. Theoretisch könnte man durch die Application der Monadenlehre auf die aristotelische Psychologie eine Lösung möglich denken, wenn nicht die Monadologie späteren Ursprungs wäre und die Lehre von der Seele als Entelechie sich zu heterogen zu ihr verhielte [3]). Schelling findet eine solche Annahme selbst der Sprachweise des Aristoteles entgegen (2. Abth. I. p. 454).

[1]) Dieß leugnen Zeller II. 2. p. 460 u. Andere. Themistokles und Theophrast nehmen Einen *νοῦς* für alle Menschen bei Arist. an, dieser sei in allen unsterblich und ewig; Averroës findet Pantheismus bei Arist.; Philoponus, Amonius, Avicenna, Albertus, Thom. Aqu. negiren dieß. cf. Franc. Tolet. p. 134. col. 2. — [2]) Gotteslehre des Aristoteles, p. 42. — [3]) cf. Trendelenburg, Aristotelis de anima libri tres. Jenae 1833. p. 273.

Ehe wir Beweisstellen aus Aristoteles anführen, bemerken wir, daß einige Erklärer des Aristoteles in denselben die Unsterblichkeit ausgesprochen fanden, wie S. Thomas Aqu. und die Scholastik, andere besonders ältere Commentatoren nicht, wie Alexander Aphrodisias, Averroës, dem nach Renan (Averroës p. 120) alle Araber folgten; auch die neueren, wie Schelling, Ritter, Zeller sind dieser Ansicht[1]). Der große Kenner des Aristoteles aber, Brandis, an einer positiven Entscheidung der Frage zweifelnd, weil uns alle und jede Bestimmung über den Begriff der Persönlichkeit fehle, macht schließlich (in seinem Lehrgeb. des Aristoteles p. 105) die Bemerkung: „Daß Unsterblichkeit dem concreten Geiste beizulegen und zwar als fortdauernde Selbstentwicklung Aristoteles durch seine Begriffsbestimmung nicht nur nicht gehindert war, sondern daß er sich auch solcher Ausdrücke bedient, die ohne Voraussetzung individueller Unsterblichkeit mindestens sehr ungenau würden." Andere finden die Unsterblichkeit des Geistes nothwendig begründet durch die Annahme des Aristoteles von der Göttlichkeit desselben[2]). Allein auf solch' breiter Basis entwindet man sich schwer dem Pantheismus, den unser Philosoph doch zu vermeiden sucht.

Eingehender endlich und mit großem Ernst hat Schrader (in Jahn's Jahrb. für Philologie Bd. 81. p. 89 Leipzig 1860) unsere Frage behandelt. Er faßt seine Untersuchung in folgende Punkte zusammen: 1) Der Begriff von Persönlichkeit schließt jede unpersönliche Fortdauer aus, mag dieselbe auf Grund einer Emanationstheorie oder als Folge der Ansicht, daß alles individuell bestimmte Sein nur eine Affektion der einen ewigen Substanz sei, in welcher jede Besonderheit aufgehoben werden müsse, um Bestand zu gewinnen oder auf die Lehre sich fußen, daß nicht das Individuum, sondern die Gattung unsterblich sei. 2) Der Begriff der Persönlichkeit des Menschen ist in dem von Gott zu suchen, vielmehr in seiner Ewigkeit und Unveränderlichkeit. 3) Diesen Begriff der persönlichen Einzelexistenz Gottes gegenüber der Welt hat Aristoteles ausdrücklich hervorgehoben, doch ist der Persönlichkeitsbegriff nur ein halbentwickelter (die eine Seite, das theoretische Denken tritt hervor), die schöpferische Kraft, der Wille, der nach Aristoteles durch ein äußeres Objekt angeregt wird, fehlt im göttlichen Geiste. 4) Die Persönlichkeit des göttlichen Geistes ist festzuhalten, denn würde diese fallen, so würde auch die des menschlichen negirt werden müssen. 5) Zu berücksichtigen ist die Entwicklung des Gottesbegriffs. Die Vorbedingung hiezu ist die Theorie von Stoff und Form (*ὕλη καὶ εἶδος*). Der Begriff entwickelt sich also: Die Einzelsubstanz, obgleich durch ihr selbsteigenes Wesen in ihrem besonderen Bestehen bestimmt, hat doch die Ursache ihrer Erzeugung außer sich. Hieraus muß auf eine oberste Ursache geschlossen werden, welche ein

[1]) cf. unsere Schrift: „Unsterblichkeitslehre d. Aristot." p. 102 ff. — [2]) Zeller, auf den sich Pausch stützt „de Aristotelis animae defin." diss. inaug. Griphiswaldiae 1861. p. 39. cf. Schmeitzel, Arist. thom. Erkenntnißlehre. dissert. inaugur. München 1861. p. 15.

Einzelwesen sein muß, das in sich selbst die Ursache der Existenz und Bewegung hat, das zugleich Ursache aller Bewegung außer ihm ist, in welchem nie Potenz und Aktualität verschieden ist, weil sonst ein Werden, etwas Vergängliches vorhanden wäre, daher ist dieses Einzelwesen durchaus immateriell, es hat, unendlich in seinem Sein, in dem Selbstschauen seines Wesens seine Seligkeit [1]). Es soll 6) der menschliche Geist eines ähnlichen Schauens nach seiner Trennung vom Leibe theilhaft werden, die Kraft, welche ihn dazu befähigt, ist die thätige Vernunft [1]). 7) Dieser Geist schöpft seinen Gedankeninhalt, der die Vollendung seiner selbst bedingt, aus der Welt des Werdens und müßte insofern vergänglich sein wie diese. Aber die Kraft zur Bildung dieses Gedankenreichs, das sich vom Sinnlichen und Aeußerlichen losreißt und in das Reich der Freiheit und des Denkens emporhebt, ist des Geistes eigenste Natur, sie macht den Geist mit dem Ewigen wesentlich verwandt, begründet seine Unsterblichkeit. 8) Dadurch, daß Aristoteles als Bestimmung des Menschen die Verbindung zwischen Denken und Wollen erkennt (Eth. Nic. VI. 2) und der Vernunft das Vermögen zuschreibt, als schöpferische Kraft den Menschen umzugestalten, indem sie denselben von den ethischen zu den dianoëthischen und schließlich zur Theorie leitet, ist der Persönlichkeitsbegriff auch bezüglich des Wollens berücksichtigt, und weil von der Vernunft die Unsterblichkeit behauptet wird, zugleich aber die Persönlichkeit resultirt, so wäre die persönliche Unsterblichkeit zu deduciren. Aber Aristoteles stellt 9) die Vernunft auch als göttliche Kraft hin und läßt die Möglichkeit d. h. die Art und Weise, wie dieselbe als göttliche Kraft in einem sinnlich-begrenzten Wesen sein, und zwar thätig sein könne (nach seinen Voraussetzungen) unerklärt [2]). Endlich 10) liegt die Hauptschwierigkeit nicht darin, die Zwiefältigkeit der Seele als sinnlich wahrnehmende und rein geistige d. h. denkendthätige in Einklang zu bringen, nein, jene vergeht mit dem Leibe; die Frage ist vielmehr, wie kann die Vernunft ohne die Psyche (Leibseele) thätig sein, was bildet dann den Inhalt ihres Denkens [3])? — Diese Frage findet **Schrader** vorderhand

---

[1]) Arist. gibt über den Inhalt des göttlichen Denkens, wie über den des menschlichen θεωρεῖν keine bestimmte Erklärung. Denen, die nach diesem Inhalt immer fragen, entgegnen wir mit Bernay's Worten (in Theophrast. p. 45): „Die Frage, womit das Dasein Gottes und einer ewigen Welt sich ausfülle, darf auch der muthigste Philosoph entweder gänzlich ablehnen als unlösbar für den Menschengeist, oder in ausweichender Weise antworten wie die Arist. Metaphysik." Wenn das Persönlichsein des menschlichen νοῦς nicht möglich sein soll (nach Brandis), weil ihm das vermittelte Wissen, an dem sich das Selbstbewußtsein entwickeln soll, nicht wesentlich ist, indem es für's jenseitige Dasein vergeht, so läßt sich auch im Arist. Gott der Persönlichkeitsbegriff nicht festhalten. Da dieß aber nach Obigem (s. Theismus) geschehen muß, so ist von diesem Gesichtspunkt aus die Persönlichkeit des menschlichen νοῦς unangefochten. — [2]) Arist. ließ auch unerklärt, wie der göttliche νοῦς auf die ὕλη wirke; cf. Schwegler, Grundr. d. Gesch. d. Philos. p. 183. — [3]) Brentano ist, wie wir sehen werden (im Nachfolgenden), zufrieden mit einer „nicht completten Substanz" — und wendet alle

unlösbar und zieht den Schluß: **Aristoteles hat die persönliche Unsterblichkeit gelehrt, aber nicht bewiesen.**

Anders faßt Brentano (Psychol. des Aristoteles p. 120 ff.) die Sache. Wie schon erwähnt, sucht er aus den betreffenden Stellen die Einheit des Geistes und der Leibseele darzuthun. Da letztere nach Aristoteles mit dem Leibe zu Grunde geht, so wäre die Unsterblichkeitsidee in der aristotelischen Lehre unzulässig; allein Brentano weist nach, daß trotz der Verschiedenheit des Corruptiblen (Leiblichen) und Incorruptiblen (Geistigen) ihre Vereinigung zu einer einzigen lebenden Substanz möglich und ein Wesen, welches theilweise sterblich und theilweise unsterblich ist, denkbar sei (p. 51. 52). „Die Seele, sagt er (p. 52), wird weder selbst für sich allein das ganze lebende Wesen, noch auch wird sie das bloße die Materie belebende Prinzip sein können. Nur einem Theile nach ist sie mit der Materie vermischt, theilweise also belebt sie die Materie, theilweise ist sie dagegen selbst lebendig und das Subjekt der Lebensfunktionen. Und wenn daher der körperliche Theil einer solchen Substanz corrumpirt, so wird die Seele nur theilweise mit ihm vergehen, indem andere Formen an ihrer Statt in der Materie wirklich werden; jener Theil von ihr, der frei von Materie ist, wird von diesem Tode nicht berührt werden, sondern als eine Substanz für sich ein Leben fortführen, das überhaupt nicht enden wird. Eine solche Seele muß die menschliche Seele sein." ꝛc. Ferner sagt derselbe Verfasser p. 128, Anmerkung: Daß die Seele, wenn sie nach der Trennung vom Leibe fortbesteht, etwas Individuelles bleibt, ist unzweifelhaft, denn das Allgemeine besteht nach Aristoteles außerhalb des Denkens nicht anders als in Individuen (vergl. Anal. Post. I. 11. princ.). Ebenso ist offenbar, daß sie noch dasselbe Individuum sein muß, wie vorher, — nur wird sie wegen des Verlustes des niederen Theiles kein vollständiger Mensch und überhaupt keine complette Substanz sein [1]), — denn auch, wenn eine individuelle

---

Mühe an, den Einklang zwischen *ψυχή* und *νοῦς* darzustellen; ihm scheint dieß die Hauptsache. Daß der *νοῦς* eine complette Substanz ist, von der das *ἀθανατός* gilt, geht aus dem gesonderten Ursprung hervor, den Arist. so fest hält — und auf den Schelling (2. Abth. I. p. 455) hinweist. Das „*θύραθεν*", die göttliche Abstammung oder Göttlichkeit des menschlichen *νοῦς* ist insofern zu betonen, als der menschliche Geist eines ähnlichen Schauens wie Gott nach seiner Trennung vom Leibe theilhaftig werden soll; die Kraft, welche ihn dazu befähigt, ist der *νοῦς ποιητικός*. Wie nun der göttliche *νοῦς* eine vollkommene *οὐσία* ist in seinem *θεωρεῖν*, so muß es auch der menschliche sein. Das Nichterklären des „Wie" dieser Daseinsweise mit bloßem Schauen im Jenseits nach Ablegung aller durch Abstraktion gewonnenen Gedanken berechtigt nicht zur Leugnung der Thatsache, die Arist. durchaus festhält — nämlich die wirkliche Daseinsweise, das bloße *θεωρεῖν* nach dem Tode im *νοῦς*.

[1]) Wir haben oben bereits nachgewiesen, daß der *νοῦς ποιητικός* eine *οὐσία* ist; nach den wörtlichen Stellen bei Arist. ist diese *οὐσία* von der *ψυχή*, die ebenfalls eine *οὐσία* ist, „trennbar und getrennt", mag man diese Worte deuten wie immer! Der

Substanz in eine andere gleichartige sich verwandelt, ist diese Verwandlung eine substantielle, die nach Aristoteles ohne Materie unmöglich wäre. Hier hat man nun einen Widerspruch der Aristotelischen Lehre zu entdecken geglaubt. Die Menschen sind lebende Wesen von derselben Art, sie haben also auch zu einer Art gehörige Seelen. Wenn daher die intellektiven Seelen des Plato und Sokrates nach dem Tode fortbestehen, so gibt es mehrere rein geistige Substanzen von derselben Art. Dieß aber ist, wie Aristoteles zu wiederholten Malen versichert, unmöglich. Also geräth, wie man schloß, Aristoteles, wenn er eine Unsterblichkeit der Seele annimmt, mit seinen eigenen Prinzipien in Widerspruch. Brentano beseitigt diese Schwierigkeit, indem er die Arist. Lehre von der Möglichkeit einer Mehrheit von Individuen derselben Spezies darstellt und bemerkt: Da nach Aristoteles jedes Seiende nicht bloß der Materie (wenn es nämlich Materie hat), sondern auch der Form nach verschieden ist von jedem anderen, so ist auch ein Mensch vom andern nicht bloß der Materie, sondern auch der Form nach verschieden, und es gilt dieß bezüglich der letzteren, sowohl von ihrem mit dem Leibe vermischten, als von ihrem geistigen Theile. Der leibliche Theil des Menschen ist als materiell nicht völlig intelligibel, sein geistiger Theil dagegen ist völlig intelligibel. Daher ist der letzte Unterschied des leiblichen Theils kein intelligibler d. h. kein spezifischer Unterschied, während der letzte Unterschied des geistigen Theils intelligibel, also ein spezifischer Unterschied ist, nicht als ob er größer wäre, sondern darum, weil er der Unterschied eines geistigen, also bis zur letzten Bestimmtheit intelligiblen Wesens ist. Der leibliche Theil aller Menschen ist also von Einer Spezies, der geistige Theil aber bei jedem spezifisch verschieden, ohne daß wir darum diesem Theile nach uns weniger nahe stünden. Wir bilden leiblich und geistig Ein Menschengeschlecht. Wenn nun unser geistiger Theil vom leiblichen im Tode getrennt wird, so ist klar, daß sein individueller Unterschied, der zugleich spezifischer Unterschied ist, bleibt, und daß also von dieser Seite nichts gegen die individuelle Fortdauer der menschlichen Seele nach dem Tode eingewendet werden kann (ibid. p. 130, Anmerkung).

Beweisstellen aus der Psychologie, Metaphysik und Ethik des Aristoteles für die Unsterblichkeit.

Gehen wir nun zu den Beweisstellen über, so findet sich die hauptsächlichste in der Psychologie des Aristoteles, welche lautet: „Wenn der

---

Geist (*νοῦς*) ist für Aristoteles eine complette Substanz, auch wenn sein Accidenz der *νοῦς παθητικός* wegfällt, gegenstandslos wird, insofern der Rapport mit dem Leiblichen ꝛc. beim Tode aufhört. Wozu eine gezwungene Construktion von einer Einheit der *ψυχή* und des *νοῦς* — wenn die für Aristoteles höher stehende Idee der Geistigkeit und Unsterblichkeit der Seele darunter leidet und Aristoteles doch mehr von „Trennen" als von Einheit (im Sinne Brentano's) redet?

Geist (*νοῦς*) getrennt, und an und für sich ist, ist er allein das, was er ist, und dieß allein ist unsterblich und ewig"[1]).

Ferner sagt Aristoteles: „Der Geist scheint ein Wesen zu sein und nicht zu Grunde zu gehen"[2]). Der zweite Satz scheint uns hier mit dem ersten in causalem Verhältniß zu stehen, so daß man ihn ebenso gut ausdrücken könnte: Weil der Geist eine Substanz (*οὐσία*) ist — geht er nicht zu Grunde. Aristoteles glaubt an die Weltewigkeit, die Weltsubstanz war immer und kann nicht zu Grunde gehen; nach seinen Prinzipien kann unser Philosoph weder ein Werden aus Nichts, noch ein Zergehen in Nichts von der Substanz, sei es die Weltsubstanz noch das Einzelwesen, aussagen — er verwirft sogar den platonischen Schöpfungsbegriff (cf. Bernays' Theophrast. p. 49) — aber ein Aufhören der Substanz als solcher, als Einzelding, ist nach Aristoteles schon denkbar, dieses bedeutet das zu Grunde gehen (*φθείρεσθαι*). Da wir aber bei Aristoteles Pantheismus nicht annehmen können, und andererseits der Geist (*νοῦς*) als eine Substanz bezeichnet wird, die wegen ihrer einfachen Natur nur in dem göttlichen Geist (*νοῦς*) sich auflösen könnte, so ergibt sich auch aus dieser Stelle die Fortdauer des Geistes.

Ferner lesen wir Met. XII. 3. §. 10: „Ob aber nachher noch etwas bleibt (scil. wenn Form und Materie sich trennen), müssen wir untersuchen. Bei einigen Dingen kann es wohl der Fall sein: so kann die Seele, wenn sie von solcher Art ist, fortdauern, zwar allerdings nicht die ganze, aber doch die Vernunft, denn daß die ganze fortdauere, ist wohl unmöglich"[3]).

In der Stelle de an. I. 2 scheint unser Philosoph die Ansicht des Alkmäon zu theilen, indem er sagt: „Alkmäon glaubt, die Seele sei unsterblich wegen der Aehnlichkeit mit den unsterblichen Wesen. Dieses komme ihr aber zu als der immer sich Bewegenden; denn alles Göttliche werde unaufhörlich bewegt, der Mond, die Sonne, die Gestirne und der ganze Himmel." cf. Met. I. 5[4]).

---

[1]) de anima III. 5: *ἡ δὲ κατὰ δυναμιν χρονῳ προτερα ἐν τῷ ἑνί· ὅλως δὲ οὐδὲ χρόνῳ· ἀλλ' οὐχ ὅτε μὲν νοεῖ, ὅτε δὲ οὐ νοεῖ· χωρισθεὶς δ' ἐστὶ μόνον (ὁ νοῦς) καθ' ὅπερ ἐστὶ καὶ τοῦτο μόνον ἀθάνατον καὶ ἀΐδιον.* cf. de an. II. 2 sowie den Comment. des Zabarella Patav. de rebus nat. Francf. 1617. p. 981. Nach den vorausgegangenen Erörterungen ist der *νοῦς* die eigentliche Person, somit ist dieser sowie in den folgenden Stellen die persönliche Fortdauer von Arist. gelehrt. — [2]) *εἰ δὲ καὶ ὕστερον τι ὑπομένει, σκεπτέον· ἐπ' ἐνίων γὰρ οὐδὲν κωλύει οἷον εἰ ἡ ψυχὴ τοιοῦτον, μὴ πᾶσα, ἀλλ' ὁ νοῦς· πᾶσαν γὰρ ἀδύνατον ἴσως.* Hier ist wohl der *νοῦς* als Theil der *ψυχή* genommen, aber der *νοῦς* ist, wie andere Stellen klar zeigen (s. oben), eine Substanz für sich und dieß um so mehr, als er für sich fortbesteht. Die Einheit von Leibseele und Geist bleibt eben bei Aristoteles, wenn man alle Stellen berücksichtigt, unvermittelt. — [3]) Aristoteles glaubt, wie wir wissen, an die Göttlichkeit der Gestirne ebenso wie an die Göttlichkeit des *νοῦς*; er scheint in diesem Punkte mit der Ansicht des Krotoniaten Alkmäon, der ein Schüler des Pythagoras war, einverstanden zu sein, sofern er ihn nicht widerlegt.

In der Eth. Nic. X. 7 endlich findet sich die Stelle: „Keineswegs dürfen wir jener Ermahnung Gehör schenken, welche uns anweist, als Menschen und sterbliche Wesen unser Streben auf das Menschliche und Sterbliche zu beschränken; vielmehr müssen wir unsterblich zu sein, so weit es möglich ist, und mit aller Kraft das dem edelsten Theile des menschlichen Wesens entsprechende Leben zu führen uns bestreben; denn ob auch klein an Umfang, ist er doch das alles Andere an Kunst und Werth weit überragende" [1]).

Der Dialog Eudemus.

Wenn wir der Zeit folgen, in welcher Aristoteles seine Schriften verfaßte [2]), so ist die erste Schrift, welche etwas über Unsterblichkeit enthält, der Dialog Eudemus. Dieser Dialog nimmt unter den 19 ganz oder theilweise verlornen Aristotelischen Dialogen, von denen sich bei Diog. Laërt. (5, 22) ein Verzeichniß findet, den 13ten Platz ein und führt den Titel „über die Seele". Jedenfalls ist er eine spätere reifere Arbeit des Stagiriten, obgleich nicht frei von Platonischem Einfluß, wenn auch die Vollkommenheit der Platonischen Form für Dialoge in ihm nicht erreicht ist [3]).

Was die Geschichte des Dialogs Eudemus betrifft, so hatte sich bis in die byzantinische Zeit ein Gespräch erhalten, in welchem Aristoteles das Andenken seines Freundes Eudemus verewigen wollte [4]). Dieser hatte seine Heimath Kypros in Folge politischer Wirren verlassen und sich nach Athen begeben, wo er sich der platonischen Akademie anschloß, welche sich ebenso die theoretische Fortbildung der Wissenschaft, wie die praktische Umgestaltung des hellenischen Lebens auf dem Wege politischer Thätigkeit zur Aufgabe gestellt hatte. Das bedeutendste Unternehmen der letzten Art war der Versuch Dions auf Sicilien. Eudemus nahm Theil daran. Auf dem Wege dahin überfiel ihn aber zu Pherä, wo der berühmte Tyrann Alexander herrschte, eine schwere Krankheit. Dem Kranken erschien im Fiebertraum ein Jüngling von übermenschlicher Schönheit, der ihm drei Geheimnisse der

---

[1]) *Χρὴ δὲ οὐ κατὰ τοὺς παραινοῦντας ἀνθρώπινα φρονεῖν ἄνθρωπον ὄντα, οὐδὲ θνητὰ τὸν θνητόν, ἀλλ' ἐφ' ὅσον ἐνδέχεται ἀπαθανατίζειν, καὶ ἅπαντα ποιεῖν πρὸς τὸ ζῆν κατὰ τὸ κράτιστον τῶν ἐν αὐτῷ· εἰ γὰρ καὶ τῷ ὄγκῳ μικρόν ἐστι, δυνάμει καὶ τιμιότητι πολὺ μᾶλλον ὑπερέχει πάντων.* Diese Stelle hat nur im Zusammenhang mit den anderen Beweisstellen Sinn und Bedeutung. *τὸ κράτιστον* ist offenbar der *νοῦς*, wie aus den späteren Sätzen erhellt. Die Theorie des *νοῦς* in der Psychologie hatte Aristoteles schon entwickelt, ehe er die Ethik schrieb; über die Unsterblichkeit desselben war er bereits mit sich im Reinen, der Sinn dieser Stelle ist also: Da der bessere Theil des Menschen, der *νοῦς* doch unsterblich ist, so sollen wir schon hier ein dem jenseitigen *θεωρεῖν* desselben ähnliches, vom Materiellen abgeschiedenes, unsterbliches Leben führen. — [2]) Ueber deren Reihenfolge cf. Zeller II. 2. p. 104; Ritter III. 29; ferner Bernays' Dialoge des Aristoteles. Berlin 1863. p. 151. — [3]) cf. unsere Schrift: „Unsterblichkeitslehre des Aristoteles" p. 113 ff. — [4]) Cicero de div. 1, 25—53.

Zukunft verkündete: Er werde in nächster Zeit genesen, die Tage des Tyrannen seien gezählt, und in fünf Jahren werde er in seine Heimath zurückkehren. Die zwei ersten Mittheilungen erfüllten sich pünktlich. Was die dritte betraf, so fiel Eudemus im fünften Jahre in einem Gefechte vor Syrakus, und nun verstand die Akademie, welcherlei Heimath der Götterjüngling im Traume verkündet hatte: Nicht die Wiederaufnahme in Kypros war gemeint, sondern die Einkehr in dasjenige Vaterland, aus welchem der menschliche Geist in das irdische Dasein herniederkommt und wohin der Tod ihn zurückführt [1]).

Vom Dialog Eudemus besitzen wir nur Fragmente, deren Aechtheit zudem theilweise angezweifelt wird. Nach Krische (Forschungen p. 17, 304) ist ein solches Fragment bei Sextus Empiricus adv. Math. IX. 20. Zeller dagegen meint, es sei aus der Schrift über Philosophie (*περὶ φιλοσοφίας*) [2]). Aristoteles lehrt da, daß von den zwei Prinzipien, die im Menschen sind, das eine, die Vernunft, göttlicher Natur sei und daß deßhalb die Seele im Schlafe göttliche Begeisterung und die Gabe der Prophezeiung habe. „Wenn nämlich, sagt Aristoteles, im Schlafen die Seele für sich ist, dann nimmt sie ihr eigenes Wesen an und prophezeit und sagt das Zukünftige vorher. Ebenso ist es auch, wenn sie durch den Tod vom Leiblichen getrennt ist" [3]).

Zeller (II. 2. p. 424) sieht im Eudemus und ebenso in diesem Fragment bei Sextus Empiricus an Aristoteles die Spuren des platonischen Einflusses und gibt es auf, den Standpunkt, den Aristoteles im Eudemus einnimmt, mit dem der späteren Schriften durchaus zu vereinigen. Wenn wir nun dieß im Allgemeinen zugeben und hier ein ähnliches Beweisverfahren für die Fortdauer wie bei Plato finden, wie auch aus Philoponus (de an. E. 2. m.), aus Simplicius (de an. 14. a.) und aus Olympiodor (Phaed. p. 142) erhellt, so halten wir doch fest, daß die Aristotelische Philosophie zur Zeit der Abfassung dieses Dialogs der Hauptsache nach schon entwickelt war; die Theorie vom *νοῦς* findet sich hier schon ausgebildet ꝛc. Die Unsterblichkeit der Seele jedoch läßt sich aus obigem Fragment nicht als von Aristoteles gelehrt strenge nachweisen, da dieses die einzige und noch

---

[1]) Das Letztere erinnert an den Platonischen Dialog Krito (44 ff.). Aristoteles, damals 30 Jahre alt, der bevorzugte Schüler des bereits 75jährigen Plato — Freud' und Leid der Akademie theilend, stiftete dem betrauerten Freunde Eudemus ein philosophisches Denkmal in einem Dialog, wie Plato dem Sokrates im Phädon. — [2]) Gesch. d. Phil. II. 2. p. 463. Anmerkung. — [3]) *Ἀριστοτέλης δὲ ἀπὸ δυοῖν ἀρχῶν ἔννοιαν θεῶν ἔλεγε γεγονέναι ἐν τοῖς ἀνθρώποις, ἀπό τε τῶν περὶ τὴν ψυχὴν συμβαινόντων καὶ ἀπὸ τῶν μετεώρων· ἀλλ' ἀπὸ μὲν τῶν περὶ τὴν ψυχὴν συμβαινόντων διὰ τοὺς ἐν τοῖς ὕπνοις γινομένους ταύτης ἐνθουσιασμοῦς καὶ τὰς παντείας. ὅταν γάρ, φησίν, ἐν τῷ ὑπνοῦν καθ' ἑαυτὴν γένηται ἡ ψυχή, τότε τὴν ἴδιον ἀπολαβοῦσα φύσιν προμαντεύεταί τε καὶ προαγορεύει τὰ μέλλοντα. τοιαύτη δέ ἐστι καὶ ἐν τῷ κατὰ τὸν θάνατον χωρίζεσθαι τῶν σωμάτων.* — cf. die spätere Schrift de an. III. 5: *χωρισθεὶς δ' ἔστι μόνον ὁ νοῦς καθ' ὅπερ ἐστί.*

dazu dunkle Stelle ist, wo Aristoteles von einem prophetischen Ahnungsvermögen der Seele redet. — Ein anderes Fragment vom Dialog Eudemus überliefert uns Philoponus (de an. E. 1. b.). Es enthält die auch in der Psychologie des Aristoteles geführte Polemik gegen die Vertheidiger der Ansicht, daß die Seele aus der Mischung der Körperelemente hervorgehe und zugleich mit deren Trennung untergehe, wie die Harmonie aus der Vereinigung der hohen und tiefen Töne entstehe und an den Bestand des tönenden Instruments gebunden sei. Diese Polemik gegen die Lehre von der Seele als Harmonie sowie gegen die Läugner der Unsterblichkeit, bildet nach Bernays den zweiten Theil des Dialogs Eudemus. Bezüglich der Unsterblichkeit ist von diesem Fragmente nichts überliefert. Dagegen findet sich für unseren Gegenstand ein Bruchstück des Eudemus in Plutarch's „Moralia" und zwar in der Trostschrift an Appollonius, in welcher der Dialog Eudemus citirt ist. Den Text, um welchen Wyttenbach in seinem fortlaufenden Commentar zu Plutarch's Moral diesem Fragmente begegnend, große Verdienste hat, entnehmen wir Dübner (Vol. I.)[1]. Ueber die Scene, über den Ort, wo der Dialog spielt, sowie über die Personen, welche darin auftreten, ist uns historisch nichts überliefert. Der Text lautet also:

„Außer dem Glauben, o Bester und Glücklichster von Allen, daß die Dahingeschiedenen selig und glücklich, und es Sünde sei, Unwahres und Lästerliches von ihnen zu sagen, weil sie bereits in einen reineren und höheren Zustand übergegangen sind — und dieser Glaube hat sich bei uns ohne Unterbrechung aus so hohem Alter behauptet[2]), daß schlechterdings Niemand den Zeitpunkt eines Entstehens oder einen anderen Stifter desselben kennt, als den unendlichen Aeon[3]), — außer diesem Allem siehst Du ja, wie ein alter Wahrspruch auf allen Gassen in der Leute Mund umhergetragen wird."

„Welchen meinst Du? sagte er. Daß, hub jener wieder an, gar nicht geboren zu sein zwar das Allerbeste, sterben aber wenigstens dem Leben vorzuziehen sei. Und Vielen ist dieß so von göttlicher Seite bezeugt worden. Unter Anderm geht ja die Sage: Als jener viel erwähnte Midas dem

---

[1]) Anmerkung. cf. Bernays im rhein. Mus. für Philol. XVI. p. 236. — [2]) Anmerkung. Nach Arist. ist alles Wissen und alle Kunst unzählige Mal entdeckt worden und wieder verloren gegangen und die nämlichen Vorstellungen sind nicht nur ein- oder zweimal, sondern unendlich oft zu den Menschen gekommen. Aber doch hat sich eine gewisse Erinnerung an einzelne Wahrheiten in dem Wechsel der menschlichen Zustände, welcher eintritt, während die Welt an sich wie die Menschheit ewig ist, erhalten und diese Ueberbleibsel eines untergegangenen Wissens machen den Kern der mythischen Ueberlieferung aus. Met. XII. 8 de coelo I. 3. Polit. VII. 10. — [3]) Aeon ist nach Arist. (de coelo I. 9) das die gesammte Zeit und den unbegrenzten Raum umfassende und darum immer seiende *(ἀεὶ εἶναι)* unvergängliche und göttliche Bereich *(πάντα χρόνον καὶ τὴν ἀπειρίαν περιέχον τέλος)*.

Silenus, nachdem er lange auf ihn Jagd gemacht, endlich gefangen, ihn ausgefragt habe und zu wissen verlangt habe, was wohl für die Menschen das Bessere und Allervorzüglichste sei? — Anfangs habe Silenus gar nicht reden wollen, sondern starres Schweigen beobachtet. Als ihn endlich Midas dahin gebracht, den Mund gegen ihn zu öffnen, habe er unter lautem Auflachen so begonnen: Eintagsgeburt des mühseligen Geistes und der Schicksalsnoth! Was thut ihr mir Gewalt an, daß ich sage, was nicht zu erfahren euch dienlicher ist; denn in Unkenntniß des eigenen Elends verstreicht euer Leben am leidlosesten. Wer einmal ein Mensch ist, dem kann überhaupt nicht das Allervortrefflichste werden und er kann gar keinen Antheil haben an dem Wesen des Besten. Das Allervorzüglichste wäre also für euch Männer wie Weiber, gar nicht geboren zu sein. Das Nächstbeste jedoch, was unter dem Uebrigen als das Erste sich empfiehlt, an sich aber nur die zweite Stelle einnimmt, ist, nachdem ihr geboren worden, möglichst bald zu sterben. — Offenbar liegt nun diesen Aussprüchen die Ansicht zu Grunde, daß das Behagen im Tode ein höheres sei als im Leben“ [1]).

Der Dialog Eudemus bald in direkter, bald in indirekter Form gegeben, bietet nun folgende Punkte: 1) Die Lehre von einem seligen Zustand der Verstorbenen nach dem Tode: Diese Lehre ist Urtradition, vom Himmel (Aeon, hier eine stylistische Personifikation) gekommen und ist bei den Griechen

---

[1]) *Τοῦτο δὲ φησίν Ἀριστοτέλης καὶ τὸν Σειληνὸν συλληφθέντα τῷ Μίδᾳ ἀποφήνασθαι. Βέλτιον δ' αὐτὰς τὰς τοῦ φιλοσόφου λέξεις παραθέσθαι· φησὶ δὲ ἐν τῷ Εὐδέμῳ ἐπιγραφομένῳ ἢ περὶ ψυχῆς ταῦτα· Διόπερ, ὦ κράτιστε πάντων καὶ μακαρίστατε καὶ πρὸς τῷ μακαρίους καὶ εὐδαίμονας εἶναι τοὺς τετελευτηκότας νομίζομεν (vulg. νομίζειν) καὶ τὸ ψεύσασθαί τι κατ' αὐτῶν καὶ τὸ βλασφημεῖν οὐχ ὅσιον, ὡς κατὰ βελτιόνων ἡγούμεθα καὶ κρειττόνων ἤδη γεγονότων· καὶ ταῦθ' οὕτως ἀρχαῖα καὶ παλαιὰ διατελεῖ νενομισμένα παρ' ἡμῖν, ὥστε τὸ παράπαν οὐδεὶς οἶδεν οὔτε τοῦ χρόνου τὴν ἀρχήν, οὔτε τὸν θέντα πρῶτον, ἀλλὰ τὸν ἄπειρον αἰῶνα τυγχάνουσι διὰ τέλους οὕτω νενομισμένα· πρὸς δὲ δὴ τούτοις (διὰ στόματος ἐν τοῖς ἀνθρώποις) ὁρᾷς, ὡς ἐκ πολλῶν ἐτῶν παλαίου χρόνου περιφέρεται θρυλούμενον. — Τί τοῦτ'; ἔφη — κἀκεῖνος ὑπολαβών, Ὡς ἄρα μὴ γίνεσθαι μὲν, ἔφη, ἄριστον πάντων, τὸ δὲ τεθνάναι τοῦ ζῆν ἐστι κρεῖττον· καὶ πολλοῖς οὕτω παρὰ τοῦ δαιμονίου μεμαρτύρηται· τοῦτο μὲν ἐκείνῳ τῷ Μίδᾳ λέγουσι δήπου μετὰ τὴν θήραν, ὡς ἔλαβε τὸν Σειληνόν, διερωτῶντι καὶ πυνθανομένῳ, τί ποτέ ἐστι τὸ βέλτιον τοῖς ἀνθρώποις καὶ τί τὸ πάντων αἱρετώτατον, τὸ μὲν πρῶτον οὐδὲν ἐθέλειν εἰπεῖν, ἀλλὰ σιωπᾷν ἀῤῥήτως· ἐπειδὴ δέ ποτε μόλις πᾶσαν μηχανὴν μηχανώμενος προσηγάγετο φθέγξασθαί τι πρὸς αὐτόν, οὕτως ἀναγκαζόμενος εἰπεῖν, Δαίμονας ἐπιπόνου καὶ τύχης χαλεπῆς ἐφήμερον σπέρμα τί μεβιάζεσθε λέγειν, ἃ ὑμῖν ἄρειον μὴ γνῶναι; μετ' ἀγνοίας γὰρ τῶν οἰκείων κακῶν ἀλυπότατος ὁ βίος· ἀνθρώποις δὲ πάμπαν οὐκ ἔστι γενέσθαι τὸ πάντων ἄριστον, οὐδὲ μετασχεῖν τῆς τοῦ βελτίστου φύσεως· ἄριστον γὰρ* (nicht ἄρα wie Bernays will) *πᾶσι καὶ πάσαις τὸ μὴ γενέσθαι· τὸ μέντοι μετὰ τοῦτο καὶ τὸ πρῶτον τῶν ἄλλων ἀνυστόν, δεύτερον δὲ, τὸ γενομένους ἀποθανεῖν ὡς τάχιστα. Δῆλον οὖν ὡς οὐσης κρείττονος τῆς ἐν τῷ τεθνάναι διαγωγῆς, ἢ τῆς ἐν τῷ ζῆν οὕτως ἀπεφήνατο.*

(παρ' ἡμῖν) allgemein angenommen, d. h. Volksglaube. 2) Dieser Zustand wird als ein höherer bezeichnet als derjenige ist in diesem Leben, obgleich nicht der beste; denn „wer einmal ein Mensch ist, der kann überhaupt nicht das Allervortrefflichste werden und er kann gar keinen Antheil haben an dem Wesen des Besten [1])", woraus folgt: a) daß es besser sei zu sterben, b) das Beste, gar nicht geboren zu sein, weil denn doch das Beste (τὸ πάντων ἄριστον) dem Menschen vorenthalten bleibt. Wie dieser Zustand nach dem Tode zu fassen sei, gibt Aristoteles nicht an, wie auch mit der späteren Angabe vom „Schauen" im Jenseits (θεωρεῖν) nichts Bestimmtes gesagt ist. Dem Volksglauben folgte er jedoch hierin nicht. 3) Wenn ferner gesagt wird, daß diese praktischen Folgerungen aus dem Glauben an einen höheren Zustand der Verstorbenen nach dem Tode ebenso unter dem Volke verbreitet seien, als der Glaube an jenen Zustand selbst, so scheint Aristoteles hierin etwas weit gegangen zu sein. Der lebensfrohe Grieche mit seinem lebendigen Geiste, der aus der wunderbaren Natur und dem rührigen Leben um sich mehr als hinreichend Stoff fand, um sich an die Erde fesseln und darüber das Zukünftige vergessen zu lassen und der darin durch seine Dichter noch größtentheils bestärkt wurde, konnte nicht glauben oder wünschen, gar nicht geboren zu sein. Es ist dieser Gedanke, einem Gott in den Mund gelegt, Erzeugniß düsterer ernster Reflexion über die Schattenseite des Lebens und über das Ungewisse nach dem Tode und wurde erst zur Zeit des Aristoteles (oder etwas früher), wo das Hellenenthum seinen Höhepunkt erreicht hatte und seinem Verfalle zuneigte, bei den edleren Griechen immer gangbarer [2]). — Aus S. Augustin (contra Julian. IV., wo ein Citat aus Cicero, das ein Fragment aus Eudemus) entnehmen wir, daß Aristoteles das irdische Dasein, welches den Geist an den Körper heftet, mit dem Zustande der Unglücklichen verglich, die in die Hände etruskischer Seeräuber gefallen waren und nach der grausamen Sitte dieser Barbaren mit Leichnamen zusammengeschmiedet wurden. Wie durch diese gräßliche Paarung das Lebendige in die Verwesung des Todten hineingezogen wird, so schleppe der auf die Erde verstoßene, allein wahrhaft lebendige Geist den Körper mit sich als einen todten Fesselgenossen, dessen Fäulniß ihn ansteckt. Diese ganze Anschauung

[1]) Silen spricht da als Gott. Wollte etwa Arist. den Zustand der Götter als einen viel höheren als den der Verstorbenen hervorheben? Das θεωρεῖν haben die Menschengeister mit dem göttlichen Geiste gemeinsam. — [2]) Bernays bemerkt (Dial. des Arist. p. 23): „Je mehr das Griechenthum und die alte Welt überhaupt sich ihrem Verfall zuneigte, desto herberer Ernst lagert sich auf den Zügen ihrer Dichter und Denker und desto spurloser verschwindet die frühere heitere Lust an dem Leben. Thucydides weiß nichts von Lachen und Spiel, Euripides verfällt in tobende Trauer, und die strenge Zucht des Denkens, der sich Aristoteles hingab, konnte nicht verhindern, daß, als er in diesem Theile des Dialogs nicht das einzelne Elend im menschlichen Leben, sondern das menschliche Leben im Ganzen als ein Elend schildern wollte, hiefür sich ihm das entsetzliche Bild aufdrängte, vor dessen Ausmalung sowohl der Frohsinn wie der Schönheitssinn eines Hellenen der früheren Zeit zurückgebebt wäre.

scheint der orphischen Theologie entnommen, welche von einem solchen Gefühle der Unseligkeit ergriffen ist, daß sie den Leib nur als das Gefäß der Seele ansieht und Sterben für besser achtet als Leben (cf. Baur Symb. II. p. 316). 4) Der Glaube an einen besseren Zustand nach dem Tode ist für den gläubigen Griechen [1]) nicht bloß durch allgemein aus dem Aeon gekommene Urtradition sanktionirt, sondern er beruht auf spezieller Offenbarung, die nach Vielen (*καὶ πολλοῖς*) von göttlicher Seite (*παρὰ τοῦ δαιμονίου*) zu Theil wurde, hier aber aus dem Munde eines Gottes, des Silenus [2]) an den König Midas [3]) kundgegeben wird. 5) Freilich war es eine abgedrungene Mittheilung, die dem Midas von dem erjagten und gefangenen Silenus wurde [4]), denn erst nach hartnäckigem Schweigen, welches dann durch den Grund motivirt wird, daß das Leben am leidlosesten verstreicht in der Unkenntniß des eigenen Elends, bricht Silen in lautes Lachen aus, ganz seiner Natur gemäß, welche aus Scurrilität und Tiefsinn zusammengesetzt ist und hält eine lebhafte Anrede, die ebenso von rhetorischem Schwung als logischer Schärfe zeugt, des Inhalts: daß die Todten in einen höheren Zustand übergehen — und daß sterben oder gar nicht geboren sein für den Menschen das Beste ist; hieraus wird gefolgert, daß der Tod jedenfalls besser ist als das Leben, mag man nun einen höheren Zustand nach demselben annehmen, oder ihn nur als eine Erlösung von diesem Leben betrachten. 7) Zuletzt tritt Aristoteles selbst redend auf und schließt mit der Erklärung: Offenbar liegt nun diesen Aussprüchen die Ansicht zu Grunde, daß das Behagen im Tode ein höheres sei als im Leben [5]).

---

[1]) Rénan, Averroes et Averroisme. Paris 1852. p. 120 bemerkt: dans le dialogue intitulé Eudemus Aristote suivait de même l'opinion vulgaire sur l'immortalité. Diese Ansicht dürfte richtig sein, insofern Arist. überhaupt an Fortdauer glaubt, nicht aber insofern die Vorstellungen vom Hades und den Göttern der Unterwelt darin begriffen sein sollten, denn an letztere glaubt unser Philosoph nicht. — [2]) *Τὸν Σειληνόν* (mit dem Artikel) scheint jenen Silen anzudeuten, welcher gewöhnlich für den ältesten unter den Satyrn gilt, deren leichtfertige Schaar er mit väterlicher Sorgfalt anführt und behütet, als solcher kommt er vor in Eurip. Cyclop. Die Silenen (lydischen und phrygischen Ursprungs) waren Dämonen des fließenden, begeisternden Wassers und hatten neben ihrer lasciven und scurrilen Bedeutung auch eine ernstere, nämlich die der bacchischen Naturbegeisterung, die in musikalischen Erfindungen und prophetischen Aussprüchen sich offenbart. Das Symbol des Esels ferner war ursprünglich ein prophetisches. Preller, Myth. I. 406. 453. — [3]) *ἐκείνῳ τῷ Μίδᾳ* — jener sagenhafte 2. König von Phrygien — der auch das Symbol der ihn begleitenden Silenen — Eselsohren hatte, erscheint immer in engster Beziehung zum phrygischen Dionysus, dessen erster Priester wie der der Cybele er ist (Ovid. Metam. XI. 60. Justin. XI. 7). — [4]) Diese Jagd fand öfter statt, bald in Phrygien, bald in den Rosengärten des Midas am Bermios in Macedonien. Hievon erzählt Theopomp. bei Aelian, Servil, Virg. Ekl. cf. Preller, Gr. Myth. I. p. 453. Das Fangen des Silen bewerkstelligte Midas, indem er eine Quelle mit Wein vermischte, denn dem Trinken und Berauschen war Silen geneigt. Die tiefere Bedeutung dieser Jagd ist uns unbekannt. — [5]) *ἐν τῷ τεθνάναι* — in moriendo — hiemit ist nicht gesagt, daß der Zustand nach dem Tode ein besserer

Nachdem wir den wörtlichen Inhalt des Dialogs untersucht haben, müssen wir dessen Beweiskraft bezüglich des aristotelischen Unsterblichkeitsglaubens etwas in's Auge fassen. Bernays (l. c. p. 23) meint „der junge Stagirite wollte (in diesem Dialog) einen Ueberblick über alles das geben, was den Glauben an eine ewige Menschenseele auch bei denen, welche, wie er selbst, die (platonische) Ideenlehre verwarfen, zu wecken und zu befestigen geneigt war" und p. 24 bemerkt er: „So wenig Aristoteles diese Priesterlehre als Philosophie annehmen konnte, soviel schauerliches Behagen scheint er an der Darstellung der ihr zu Grunde liegenden Lebensauffassung gefunden zu haben." Brandis äußert sich: „Wir haben nicht Grund anzunehmen, Aristoteles habe hier nicht im eigenen Namen, sondern im Sinne der gewöhnlichen Vorstellungsweise gesprochen, aber ebensowenig den Glauben an persönliche Fordauer im gewöhnlichen Sinne des Wortes zu folgern" (Philosophie p. 1179). Zeller, wie schon erwähnt, findet im Eudemus nur Platonik und den Eudemus mit späteren Schriften unvereinbar. Was nun den platonischen Einfluß im Eudemus betrifft, so ist er bezüglich der Form nicht in Abrede zu stellen, aber ebensowenig die bereits damals von Aristoteles errungene philosophische Selbstständigkeit abzusprechen [1]). — Von wissenschaftlicher Darlegung der Unsterblichkeitslehre im fraglichen Dialog spricht Bernays, indem er sagt: „Das geschichtlich (durch Anführung der Sage von Silen und von der Urtradition) Nachgewiesene sollte auch logisch bewiesen werden, und so haben wir auch bestimmte Kunde (wo?), daß die aristotelischen Dialoge in einer Reihe regelrecht gebildeter Schlüsse die Unsterblichkeit der Seele zu erhärten gesucht." Allein wir halten dafür, daß Aristoteles durch solche Ausgeburten einer vor nichts zurückschreckenden Phantasie, wie die Vergleichung der Seele im Leibe mit dem Gebundensein eines Lebenden an einen Leichnam ꝛc. ist, ebensowenig wie durch Ausdeutung der Mythen und Cultusgebräuche oder durch „philosophischen Mythus" (wie ihn Stiefelhagen, Theologie p. 311 nennt) die Aufgabe gelöst erachten konnte, die er sich im Dienste der Philosophie gestellt hatte.

Wie sich unser Philosoph (abgesehen vom Dialog Eudemus) zum Unsterblichkeitsglauben seines Volkes verhielt, läßt sich daraus abnehmen, daß er die griechische Religion überhaupt (Polit. VI. 5, 11—13 und VII. 11, 1—4) ganz äußerlich behandelt, ohne auch nur dieselbe wissenschaftlich zu entwickeln oder in einen organischen Zusammenhang zu bringen. Er schreibt

---

sei und daß es überhaupt einen solchen gebe. Brandis (Philos. 1179) übersetzt „im Gestorbensein weilen".

[1]) Aus Proklus (bei Tim. 338. D.) erfahren wir, daß Arist. in den Dialogen über die *καθοδοι* und *λήξεις τῆς ψυχῆς*, ihr Herabsteigen zur Erde und die Wahl der Lebenslose offenbar mit Plato übereinstimme. Themistius, der die Dialoge und die in denselben enthaltenen Beweise für Unsterblichkeit als bekannt erwähnt, nennt sie von den platonischen „im Kerne verschieden" und meint, Arist. wolle die Unsterblichkeit nicht bloß auf den *νοῦς*, sondern auch auf die *ψυχή* ausgedehnt wissen, eine Ansicht, der wir (nach Obigem) nicht beistimmen können.

die religiösen Einrichtungen in seinen „Staaten" vor, wie sie damals vorhanden waren, ohne aber wie Plato seinen „Staat" auf sie zu gründen. Man möchte fast glauben, daß er die Religion als ein nothwendiges Uebel ansah. Desto auffallender ist es, daß er sich im Leben der äußeren Frömmigkeit in dem Umfange befliſſen hat, daß er namentlich seiner Frau Todtenehren erwies, größer als sie gewöhnlich im Brauche waren, gleich der Demeter (Diog. Laërt. V. 4. 16), daß er allen Ernstes an die Solonische Verordnung erinnert, welche Schimpfreden gegen Verstorbene verbietet [1]), daß er großes Gewicht legt auf die Todtenspenden und auf die Sitte des Schwörens bei dem Namen Verstorbener als ein unwillkürlich aus den Tiefen des menschlichen Herzens hervorbrechendes Zeugniß für das Dasein derjenigen, denen man die Spenden ausgießt [2]), daß er selbst in seinem Testament gewissenhaft Gelübde erfüllt [3]).

§. 4. Theophrast.

Der bedeutendste Schüler des Aristoteles und Nachfolger im Scholarchate der peripatetischen Schule zu Athen stimmte mit den Grundanschauungen seines Lehrers überein. Die Lehre seines Meisters bearbeitete er theilweise und zwar wandte er sich der Naturwissenschaft zu. Nach ihm ist die Vernunft (*νοῦς*), wie uns Simplicius berichtet (zur Psychologie s. 225), der bessere und göttliche Theil des Menschen wie bei Aristoteles. Er nimmt auch an, daß diese Vernunft „von außen" komme, ohne uns näheren Aufschluß über das Wie zu ertheilen. Nach ihm gibt es ebenfalls eine Trennbarkeit (*χωρισμός*) der Vernunft (*νοῦς*) vom Leibe, doch soll dieselbe auch irgendwie dem Leibe immanent (*σύμφυτος*) sein. — Bezüglich der Unsterblichkeitslehre nimmt der Schüler gleich dem Meister einen doppelten Standpunkt ein, den des Volksglaubens, und zwar, wie es scheint, auch nur aus politischen Gründen und den der philosophischen Ueberzeugung. Vom ersteren Standpunkt aus ist wohl folgende Stelle, wie sie sich in einem Excerpte des Porphyrius aus Theophrast „über die Opfer" findet, aufzufassen:

„Die größte und erste aller göttlichen Wohlthaten besteht in der Verleihung der Feldfrüchte und von diesen allein muß man auch Weihegaben darbringen, sowohl den Himmelsgöttern, als der sie hervortreibenden Erde. Denn ein den Göttern gemeinsamer Herd ist die Erde. Wir Alle, die wir uns an sie wie an eine Amme und Mutter schmiegen, müssen sie preisen und ihr als Urheberin unseres Daseins [4]) Kindesliebe bezeigen. Dann

---

[1]) Plutarch. Solon c. 21. Demosth. in Leptik. §. 104. Beck. — [2]) Schol. in Arist. 24b 30. — [3]) cf. Zell, de Aristotele patriarum religionum aestimatore. Heidelb. 1847. — Von einem Anonymus (bei Menage ad Diog. Laërt. V. 35. p. 202. Meib.; p. 610. Hübner) werden dem Arist. mythologische Schriften beigelegt, die von seiner religiösen Anschauung Zeugniß geben sollen: *ἀπορημάτων θείων, ἀ. περὶ τῶν μυθολογουμένων ζώων. ἀ.* — [4]) Theophrast hat nicht, wie es hier den Anschein

möchten wir wohl nach erreichtem Lebensziel gewürdigt werden, einzugehen in den Himmel und zu der geſammten Schaar der himmliſchen Götter, die wir jetzt, wo wir ſie erblicken, mit dem verehren, deſſen hervorbringende Urſache ſie und wir gemeinſchaftlich ſind, indem wir nämlich von den vorhandenen Früchten Weihegaben darbringen, von allen Früchten ohne Ausnahme und wir Menſchen Alle ohne Ausnahme, obwohl wir uns nicht Alle für völlig werth halten, den Göttern zu opfern. Denn wie nicht jede Art von Opfern, ſo iſt wohl auch nicht das Opfer von Jedermann den Göttern angenehm[1])."

Durch Weihegaben alſo, ſagt Theophraſt, und durch Verehrung der Mutter Erde könne man verdienen, einſt in den Himmel der Götter einzugehen, die Opfer gefallen aber der Gottheit nur, wenn unſer göttlicher Theil im reinen Zuſtande iſt. Es heißt (bei Bernays Theophr. p. 67): „Wenn Leute, ſauber zwar an ihrem Leibe, wie in ihrer Kleidung, jedoch mit einer vom Böſen nicht gereinigten Seele zum Opfer gehen, ſo glauben ſie, das mache nichts aus, als wenn die Gottheit nicht am meiſten Gefallen haben müßte an dem reinen Zuſtande unſeres göttlichen Theils, der ihr ja der verwandteſte iſt — *ὥςπερ οὐ τῷ θειοτάτῳ γε τῶν ἐν ἡμῖν χαίροντα μάλιστα τὸν θεὸν διακειμένῳ καθαρῶς συγγενεῖ πεφυκότι)*." — Hier iſt alſo der Zuſtand des reinen unbefleckten Geiſtes (*νοῦς*) — welche Anſchauung philoſophiſchen Urſprungs iſt — die Urſache von der Theilnahme an der Seligkeit der Götter, Grund der Unſterblichkeit. Ob Theophraſt etwa außerdem den Glauben ſeines Volkes theilte, wiſſen wir nicht, ſeinen religiöſen Sinn verrieth er übrigens durch ſein Teſtament (Diog. Laërt. V. 51—52).

Die Peripatetiker Dicaearchus und Ariſtoxenus haben mit der Läugnung der Seelen überhaupt deren Fortdauer geläugnet.

c. Stoiker.

Obgleich ſich die Stoiker zu den Sokratikern zählten und ihre Lehre und Lebensanſchauung in der That mit den ſokratiſchen weſentlich verwandt und

---

hat, eine Evolution oder ſogenannte ſpontane oder Urzeugung des Menſchen aus ewig vorhandenem Stoff angenommen, ſondern theilt die Anſchauung des Ariſtoteles, daß es einen Erdenzuſtand gegeben, in welchem es zwar Menſchen, aber noch keine Bäume und Thiere gegeben, dieſe läßt er aus der Erde hervorgehen. Theophr. hat wie Ariſt. nicht ſchlechthin erſte Menſchen anerkannt, ſondern nur „gerettete Flüchtlinge aus einer früheren durch Ueberſchwemmung vernichteten Menſchheit".

[1]) Bei Bernays, Theophraſtus' Schriften über die Frömmigkeit. Berlin 1866. p. 92: *πρώτη ἡ τῶν καρπῶν ἐστιν, ἧς καὶ ἀπαρχτέον μόνης τοῖς θεοῖς καὶ τῇ γῇ τῇ τούτους ἀναδούσῃ· κοινὴ γάρ ἐστιν αὕτη καὶ θεῶν καὶ ἀνθρώπων ἑστία, καὶ δεῖ πάντας ἐπὶ ταύτης ὡς τροφοῦ καὶ μητρὸς ἡμῶν κλινομένους ὑμνεῖν καὶ φιλοστοργεῖν ὡς τεκοῦσαν· οὕτως γὰρ τῆς τοῦ βίου καταστροφῆς τυχόντες παριέναι (πάλιν) ἀξιωθείημεν ἂν εἰς οὐρανόν (καὶ εἰςορᾶν) καὶ τὸ σύμπαν γένος τῶν ἐν οὐρανῷ θεῶν, οὓς νῦν ὁρῶντες τιμᾶν (δεῖ) τούτοις. κτλ.*

ihr Ideal vom stoischen Weisen von Sokrates entnommen war, so finden wir doch bei Zeno dem Stifter der Stoa nicht die Lehre von der Unsterblichkeit. Es bleibt also die Frage, wie dachten die **späteren** Stoiker von der Lehre der Fortdauer nach dem Tode? Diese ist von älteren Autoren, welche sie berührten, abgesondert von der Moral behandelt worden, und doch ist auf dieselbe hier zu reflektiren. Die Stoiker ließen bekanntlich ihren „Weisen" schon auf dieser Erde fertig werden, wie C. Ph. Conz[1]) sich ausdrückt. Die zu erlangende Glückseligkeit finde hier schon ihre Vollendung, lehrten sie. Hiemit fiele die Lehre von Fortdauer von selbst weg: Das Laster hat hier schon seine eigene Strafe, die Tugend ihren besonderen Lohn, eine jenseitige Vergeltung gibt es nicht; über die hier sich nicht vollziehende Ausgleichung setzte sich der Stoiker mit Verachtung und „stoischem Gleichmuth" hinweg. Allein das Gefühl des Herzens scheint sich doch bei manchen Stoikern wegen dieser kurzen Glückseligkeit auf Erden gewehrt zu haben.

Was die späteren Stoiker betrifft, so läugneten allerdings Einige die Unsterblichkeit[2]): Panaetius z. B. hat sogar Beweise für die Sterblichkeit der Seele aus der Schmerzensfähigkeit und der Endlichkeit ihrer Natur versucht[3]). Mehrere aber glaubten dieselbe, wenn schon endlich, doch wenigstens bis auf die Zeit der allgemeinen Weltrevolution hin, die sie sich bald durch Feuer, bald durch Wasser dachten. Nach Kleanth dauerten alle Seelen bis zur Verbrennung der Welt; nach Chrysipp nur die Seelen der Weisen[4]).

Da Seneka selbst schwankende Vorstellungen über diesen Punkt produzirt, indem er einerseits herrliche Aussprüche thut in seinen Trostschreiben an Marcia, Helvia, Polybius und in mehreren Briefen, andererseits zweifelhaft über die Unsterblichkeit redet und sie zu läugnen scheint, so müssen wir näher untersuchen, wie er dem Gedanken an den Tod zunächst begegnet. Er spricht von Standhaftigkeit gegenüber den Schrecken des Todes[5]) und schreibt an Marcia bei dem frühen Tode ihres Sohnes „vom ewigen Schicksal sei es einmal bestimmt und gerade so zuträglicher ihm gewesen, daß

---

[1]) Abhandl. über d. Gesch. d. späteren Stoischen Philos. Tübingen 1794. p. 90. — [2]) Den Mythen von der Unterwelt standen sie fern, da bei ihnen die Erklärung der Mythologie aus der Natur überwiegend war, obgleich die ethische Auffassung daneben bestand und bei einzelnen Stoikern überwog. cf. Zeno aus Kittion *προβλημάτων Ὁμηρικῶν*. Diog. Laërt. VII. 4. Kleanthes, *περὶ θεῶν*, *περὶ γιγάντων*. Diog. Laërt. VII. 175; die Schrift des Chrysippos (Encycl. v. Ersch. I. Sect. Bd. 82. p. 9). — [3]) Cicero, tusc. I. 32: Quod dolet aegrum esse potest, quod aegrum esse potest, interit . . Omne quod natum est interit. — [4]) Diog. Laërt. VII. 156. Ciceron. Tusc. I. 31. Letzterer macht sich darüber lustig und nennt diese Dauer eine „Krähen-Ewigkeit". — cf. Sext. Empir. p. 568. ed. Fabr., wo von einigen Stoikern den Seelen ein Aufenthalt unter dem Monde angewiesen wird, „wo die reinste Luft zu athmen ist". — [5]) "De tranquillitate animi.": Recipe animum meliorem, quam dedisti — reverti, unde veneris, quid grave est? male vivet, quisquis nescit bene mori.

er jetzt gestorben sei[1])". Hier flechtet er den Satz Plato's ein „der Tod sei wünschenswerther als das Leben, Losreißung vom Aeußerlichen und von den Banden des Leibes sei das höchste Strebeziel des Weisen. Die Erhebung zu dem Ueberirdischen und zu den Göttern sei nur um so leichter, je früher sich der Mensch von den Zerstreuungen im Umgange mit den Menschen losgewunden, die ätherischen Theile fliegen nun um so eher zu ihrem Ursprunge zurück, je weniger dichte Rinde sie vom gröberen Erdenstoff angezogen, der Leib sei nur Hinderniß, Kerker, Verfinsterung der Seele — es sei nun (dem Verblichenen) zu Theil geworden, in das eigenthümliche Erbe der Geister einzugehen und auf einem erhabenen Schauplatz zu sein, wo er sich mit dem Vater der Marcia der Betrachtung alles Schönen und Guten widme[2])".

Doch setzt Seneka dieser Betrachtung der Gestirne, des Weltalls ꝛc. ein Ziel durch den Eintritt der endlichen Weltumwälzung — „wo der Geist in seine alten Elemente zurückkehrt[3])." — Dachten sich nun die Stoiker, wie es jedoch nicht der Fall ist, eine Vernichtung, aber doch etwa eine Aufhebung der Persönlichkeit, eine naturnothwendige Wiedervereinigung mit dem höchsten Prinzip der Welt, das sie bald *πνεῦμα πυροειδές*, bald *πῦρ τεχνικόν*, bald Welt, Natur, Gott nannten, ohne Beibehaltung des Selbstbewußtseins, so ist dieß eigentlich keine Unsterblichkeit zu nennen; ist es aber, wie verschiedene Aeltere lehren, als Folge der Welt-

---

[1]) C. XX: Vixit, quantum debuit vivere. Nihil enim illi jam ultra supererat. — Eunt vi sua fata, nec adjiciunt quicquam, nec ex promisso semel demunt: frustra vota ac studia sunt. — [2]) C. XXI—XXIV: Inde est quod Plato clamat, sapientis animum totum in mortem prominere. — Facilius ad superos iter est, animis cito ab humana conversatione dimissis, minus enim ponderis traxerunt, antequam obducerentur et altius terrena conciperent, liberati levius ad suam originem transvolant, et facilius, quidquid est illud, absoluti transfluunt. Nec unquam magnis ingeniis cara in corpore mora est, exire atque erumpere gestiunt ... Parens tua Marcia illic nepotem suum, quamquam illic omnibus omne cognatum est, applicat sibi nova luce gaudentem et vicinorum siderum meatus docet: nec ex conjecturis, sed omnium ex vero penitus, in arcana naturae lubens ducit. Utque ignotarum urbium monstratus hospiti gratus est, ita suscitanti coelestium causas domesticus interpres. In profunda terrarum permittere aciem juvat: Delectat enim ex alto relicta respicere. Sic itaque, Marcia, te gere tanquam sub oculis patris filiique posita, non istorum, quos noveras, sed tanto excellentiorum et in summo locatorum. — [3]) Den seligen Geist des Sohnes der Marcia läßt er aus dem Empyreum herabrufen: Nos quoque felices animae et aeterna sortitae, cum Deo visum erit, iterum ista moliri, labentibus cunctis et ipsae parva ruinae ingentis accessio, in antiqua elementa vertemur. Felicem filium tuum, Marcia, qui ista jam novit. cf. die Trostschrift von Helvia (c. 8. 11), wo es u. A. heißt: Non est, quod ad sepulchrum filii tui curras. Pessima ejus et molestissima istic jacent, ossa cineresque ... Propria nobis et perpetua (der Geist) tamdiu nobiscum mansura, quamdiu ipsi manebimus. Was freilich, wie Conz gut bemerkt (p. 101), im Grunde nicht viel mehr zu sagen scheint als: Wir werden bleiben, so lange wir bleiben werden.

revolution eine Metemsomatose, wo der Mensch wieder ganz in seinen vorigen Zustand eintritt, so ist's ein lächerlicher Cirkel, wie Conz sich ausdrückt (p. 98) und die vorhergegangene Herrlichkeit ist ganz fruchtlos gewesen[1]).

Für die Fortdauer spricht sich Seneka aus (ad Polyb. c. 28): „Jetzt genießt er (der Bruder) des offenen freien Himmels: aus dem niedrigen Thale der Sterblichkeit hat er nach jenem was immer für welchem Orte sich emporgeschwungen, der die ihrer Bande entledigten Geister in seligem Schooße aufnimmt; ungebunden schweifet sein Geist dort jetzt umher und bemächtigt sich in anschauender Erkenntniß mit der höchsten Wollust aller Güter der Natur. Du täuschest dich, wenn du glaubst, dein Bruder sei des Lichtes beraubt. Vielmehr in eine weit zuverlässigere Gegend des Lichtes ist er hingelangt. Alle haben wir dahin einen gemeinschaftlichen Pfad zu gehen. Wozu sein Schicksal beweinen? Nicht verlassen hat er uns, er ist uns nur vorangegangen[2])."

Noch wollen wir die Stelle aus der Schrift „de tranquillitate animi" (ed. Bip. T. I. p. 270) anführen, wo Seneka ein merkwürdiges Beispiel von Geistesgegenwart im Augenblicke des Todes von Canus berichtet. Canus sucht seine Freunde, die ihn wegen seiner Verurtheilung betrauerten, damit aufzurichten, daß er ihnen versprach, er wolle jene letzten Augenblicke zu einer genauen Aufmerksamkeit auf das Schicksal der Seele nach ihrer Trennung vom Leibe benützen, und, wenn er fortdauerte, ihnen davon Nachricht geben. Seneka ruft hiebei aus: „Siehe da Ruhe mitten im Sturme! Siehe da einen Geist, würdig ewiger Dauer, der seine Todesstunde selbst zum Zeugniß der Wahrheit auffordert, der auf jenem äußersten Punkte des Lebens seiner sich von ihm trennenden Seele noch lauscht, und nicht bloß allein bis zum Tode, sondern vom Tode selbst noch lernt."

Nach allem bisher Angeführten und auch nach Seneka's Briefen[3])

---

[1]) Seneka geräth überhaupt hier in Widerspruch mit sich, weil er, wie Conz bemerkt, „platonische und stoische Hypothesen im heißen Tiegel seiner Phantasie amalgamiren wollte". C. XIV schildert er den Tod als einen nicht unglücklichen Zustand, weil er diesem irdischen Elend ein Ende mache, mit philosophischem Machtspruch verwirft er alle jenseitigen Strafen: „Kein Uebel trifft die Todten; was uns die Unterwelt schreckhaft macht, ist Fabel; da drohet keine Finsterniß, kein Kerker, keine feurigen Seen, da ist kein Fluß der Vergessenheit, da gibt es keine Richter der Hölle, keine Schuldigen und in jener so weiten Freiheit nicht auch wieder Tyrannen, das ist lauter Phantasie der Dichter. Der Tod ist kein Uebel und kein Gut, weil er selber nichts ist und Alles in den Zustand des Nichts zurückführt (mors omnia in nihilum redigit). Gut und Bös schränkt sich ein auf die Sinnenwelt. Was aus diesem Reiche hinweg ist, ist außer der Macht des Schicksals, ergo: non potest miser esse, qui nullus est." — Conz will nullius lesen. — Daß der Tod kein Uebel, beducirt Seneka auch in der Trostschrift an Polybius c. 27—28, wo er auch im Widerspruch mit dem obigen Satze, daß der Tod Alles in Nichts führe — von dem jenseitigen Genusse eines offenen freien Himmels, von seliger Beschauung ꝛc. redet. — [2]) Non reliquit ille nos, sed antecessit. Ebenso sagt er ad Marciam c. 19: dimisimus illos (mortuos) imo consequuturi praemisimus. — [3]) Ep. 24. 36. 54. 57. 58. 65. 71. cf. hierüber die bezügl.

bleibt es zweifelhaft, ob Seneka von der Unsterblichkeit überzeugt gewesen. Das Resultat aller seiner Aussprüche in dieser Beziehung läßt sich in diese Sätze zusammenfassen: Wir dürfen den Tod nicht fürchten, er ist kein Uebel: entweder endet es ganz mit uns oder der Tod versetzt uns in einen anderen Zustand, der unserem göttlichen Ursprung entspricht. Wird aber unser Selbstbewußtsein zerstört, so kann uns nichts Arges daraus erwachsen, wo keine Empfindung überhaupt, da auch keine Empfindung eines Uebels. — Conz meint von Seneka schließlich, daß er von der Fortdauer nach dem Tode nicht fest überzeugt gewesen, sondern in dieser Beziehung nur einen Gefühlsglauben gehegt habe (p. 107). Auch mit den anderen Stoikern verhält es sich ähnlich wie mit Seneka [1]).

d. Die Epikuräer.

Die Physik des Epikur kommt im Wesentlichen mit der des Demokrit überein. Von Ewigkeit her existiren die Atome und der Raum. Doch läßt Epikur die Atome vermöge einer Art von individueller Selbstbestimmung oder Willkür um ein weniges von der Fallinie abweichen, um den ersten Zusammenstoß zu erklären [2]). Er setzte so diejenige Art von Freiheit, bemerkt Ueberweg [3]), die er dem menschlichen Willen zuschreibt, gewissermaßen schon in die Atome hinein. — Die Götter (des Volkes) sind aus den feinsten Atomen gebildet und wohnen in den leeren Räumen zwischen den Welten in unvergänglicher Seligkeit [4]); der Weise verehrt ihre Vortrefflichkeit, aber fürchtet sie nicht.

Die Seele, am ähnlichsten der Luft, ist *σῶμα λεπτομερὲς παρ' ὅλον τὸ ἄθροισμα παρέσπαρμένον* (Diog. Laërt. X. 63). Ihre Atome sind von den Feueratomen sehr verschieden, doch ist in ihr etwas von der warmen Substanz der luftartigen beigemischt. Im Tode zerstreuen sich ihre Atome [5]). Nach der Auflösung in die Atome besteht keine Empfindung mehr, der Tod ist *στέρησις αἰσθήσεως*. Wenn der Tod da ist, sind wir nicht mehr da, und so lange wir sind, ist der Tod nicht

---

Abhandl. von Meiners, verm. philos. Schriften. Leipzig 1776. II. p. 265—300. Hervorzuheben ist besonders c. 102 ad Lucil., wo ihm „der letzte Tag des gegenwärtigen Lebens der Geburtstag des ewigen" ist.

[1]) Wie Cleanthes, der übrigens, wie oben bemerkt, die Seelen wenigstens bis zur Weltrevolution bestehen läßt, ebenso Chrysipp, der dieß nur von den Weisen behauptet; bei Epictet und Antonin gibt sich ein Schwanken bezüglich der Unsterblichkeit kund. Die betreffenden Stellen ꝛc. bei Conz, p. 111 ff. cf. die Unsterblichkeitsidee in der römischen Philosophie „Seneka" ꝛc. (unten). — Nach Numenius (ap. Euseb. praep. evang. 15, 20) war es Lehre einiger Stoiker, daß nur die Weltseele ewig sei, alle andern Seelen aber schon beim Tode mit dieser gemischt und verschmolzen werden würden. — [2]) Lucret. II. 216 ff. Cic. de fin. I. 6. de nat. deor. I. 25. — [3]) Grundriß d. Gesch. d. Phil. Berlin 1865. I. p. 180. — [4]) Cic. de nat. deor. II. 23; de div. II. 17; Lucret. I. 59 etc. — [5]) Diog. Laërt. X. 64 ff. Lucr. III. 418 ff.

da, so daß uns der Tod nichts angeht[1]). Unkörperlich ist nur das Leere, das nichts wirken kann, also nicht die Seele, die bestimmte Wirkungen übt (D. L. X. 67). — Da mit dem Tode Alles aus ist, so erscheint es natürlich, wenn in der epikureischen Ethik die irdische Glückseligkeit als höchstes Gut hingestellt wird. Der sichere Weg dazu ist die Tugend; tugendhaft aber ist nicht der, welcher Lust hat als solcher, sondern der, welcher richtig zu verfahren weiß in dem Streben nach Lust, der das richtige Maß (*συμμέτρησις*) zu finden weiß[2]).

Zur epikureischen Schule gehören u. A. Metrodorus aus Lampsakus, Hermarchus aus Mytilene, Nachfolger Epikur's im Lehramte, Timokrates, der Vielschreiber Apollodorus, Phädrus, ein älterer Zeitgenosse Cicero's und viele Gebildete der späteren römischen Zeit (siehe unten).

C. Der römische Volksglaube.

Als den Stifter ihrer Religion betrachteten die Römer den König Numa Pompilius, welchem sie sowohl die Einsetzung der Priestercollegien als die Abfassung der ältesten Religionsurkunden zuschrieben. Zu dem ursprünglichen sabinisch-latinischen Elemente in der römischen Staatsreligion kam bald ein tuscisches. Auch der griechische Einfluß auf die römischen Vorstellungen von den Göttern und auf den Dienst derselben begann schon unter den letzten Königen, und die Aneignung der fremden Vorstellungen diente zur Ausbildung der eigenen, ohne diese zu zerstören. Man glaubte von Jupiter, Juno und Minerva, was die Griechen von Zeus, Here und Athene erzählten, ohne jedoch etwas anzunehmen, was dem römischen Wesen unnatürlich war. In ihrem Verfall erscheint die römische Religion im Anfange des 1. Jahrhunderts v. Chr. Durch die Einführung der mysteriösen Culte Aegyptens und Asiens mit ihrem finsteren Aberglauben, und durch das Eindringen der Reflexion in die Kreise der Staatsreligion — Unterscheidung der Religion des Volkes von der der Philosophen und Dichter. In den letzten Jahren der Republik waren die religiösen Verhältnisse ebenso in gänzlicher Auflösung wie die politischen. Vergebens suchten noch die ersten Kaiser dem Ueberhandnehmen fremder Culte Einhalt zu thun, Abgötterei und Irreligiosität nahmen stets zu, wogegen das Christenthum trotz der zehnmaligen grausamen Verfolgung seiner Bekenner durch die römischen Kaiser, sich immer weiter ausbreitete und endlich von Constantin

---

[1]) D. L. X. 125: *μηδὲν πρὸς ἡμᾶς εἶναι τὸν θάνατον, ἐπεὶ πᾶν ἀγαθὸν καὶ κακὸν ἐν αἰσθήσει, στέρησις δ' ἔστιν αἰσθήσεως ὁ θάνατος· ὅθεν γνῶσις ὀρθὴ τοῦ μηδὲν εἶναι πρὸς ἡμᾶς τὸν θάνατον ἀπολαυστὸν ποιεῖ τὸ τῆς ζωῆς θνητόν.* cf. Lucr. III. 842. — [2]) cf. Ueberweg, Grundr. I. 182 ff.

dem Großen zur Staatsreligion erklärt ward. (Pütz, Grundr. d. Gesch. I. 412).

Eine Mythologie, wie die griechische, ist dem römischen Götterwesen fremd; die Römer befaßten sich nicht mit dem Anfang der Dinge und der Entstehung des Menschengeschlechtes, sie nahmen die Welt als eine fertige; wie sie geworden sei, darum kümmerten sie sich nicht; kosmogonische und theogonische Mythen sind bei ihnen nicht zu finden; Ansätze dazu zeigen sich wohl, einzelne Götter haben Gattinnen, Picus ist der Sohn des Saturnus und hat selbst wieder den Faunus gezeugt (Augustin. civ. Dei 18, 15); aber diese Götter bilden nicht, wie die Homerischen, eine große Familie; die Römer wußten nichts von successiven Götterdynastien, noch von Götterkämpfen, diese Götter haben überhaupt keine Geschichte. Auch der Heroencult war den Römern an sich fremd, selbst Romulus ward nicht eigentlich Heros, sondern als Gott verehrt, seit er mit dem großen Sabiner-Gott Quirinus zusammengeflossen war, und Numa, der sich als Schöpfer und Ordner des römischen Religionswesens, als der Günstling Egeria's und als zaubergewaltiger Banner Jupiters nach griechischen Vorstellungen vor Allem zum Heros geeignet und heroischen Cult in Anspruch genommen hätte, ist in Rom nie verehrt worden [1]). Einzelne Göttersöhne kommen zwar auch in der altlatinischen und in der römischen Sage vor, aber ihre Geburt ward hier anders erklärt als der griechische Mythus zu thun pflegte: Der Gott war in Gestalt eines Phallus in der Herdasche erschienen, oder ein Funke war vom Herde in den Schooß des Weibes gesprungen.

Die Hauptgötter der Römer waren, bevor sie vom griechischen Einfluß gefärbt wurden, allgemeine Naturmächte oder bloße Abstraktionen menschlicher Zustände, die es zu keiner rechten Persönlichkeit brachten, vielmehr weit hinter der plastisch-individuellen Gestaltung der hellenischen Götterwelt zurückblieben. Die Römer hatten keine religiöse Poesie, keinen Homer und keinen Hesiod, der ihren Göttern Gestalt gegeben und Leben eingehaucht hätte.

---

[1]) Doch trieb man politische Abgötterei mit den Imperatoren. Asclepidas meldet aus Mendes' Buch von den göttlichen Dingen (bei Sueton.): „Augustus' Mutter, Atia, sei einst um Mitternacht zu einem feierlichen Gottesdienst des Apollo gegangen; als sie aber, bis die übrigen Frauen sich versammelten, im Tempel einschlummerte, sei plötzlich ein Drache über sie gekommen. Im zehnten Monate hernach sei Augustus geboren worden, den man deßhalb für einen Sohn des Apollo gehalten ꝛc. — Der blasphemische Götzendienst, den Rom mit seinen Imperatoren trieb, ist bekannt. Wie Tacitus (Annal. IV. 74) erzählt, wurden Statuen des Tiberius und seines Günstlings Sejanus auf Altären aufgestellt. Bei dem Tode der Drusilla, der buhlerischen Schwester des Caligula, frugen die Römer bei ihm an, ob er wünsche, daß sie betrauert oder als eine Göttin verehrt werden soll? Caligula, dieses Ungeheuer, wurde wirklich vom Volke mit mehr Eifer und größerer Pracht, als der Jupiter Opt. Max. selbst angebetet. Domitian ließ die Erlasse seiner Prokuratoren mit den Worten ausfertigen: Dominus et Deus noster sic fieri jubet; mündlich und schriftlich wurde er nicht anders als „Herr und Gott" angeredet (Sueton. 13) — bei Sepp, Heidenthum. III. 258 ff.

Ihre priesterlichen Bücher, ohnedieß dem Volke unzugänglich, enthielten nur trockene Namensverzeichnisse der Götter mit kurzer Angabe ihrer Wirkungssphäre und der Eigenthümlichkeiten des Dienstes. Alles dieses änderte sich, als der römische Götterkreis durch zahlreiche, aus der Fremde herbeigeholte Götter erweitert, viele seiner Gestalten durch die Verschmelzung mit entsprechenden griechischen Göttern vermenschlicht wurden. Aber unter dem Einflusse der griechischen Mythologie und etwas später der griechischen Philosophie schwand auch allmählig die alte Scheu vor den Göttern, der feste Glaube an ihr überall eingreifendes Walten ward erschüttert und der Verfall der Staatsreligion ergriff als ein schweres, unheilbares Siechthum von innen heraus, und von den oberen Ständen beginnend den ganzen Staatskörper.

Uebrigens ist noch zu bemerken und für unsere Frage später maßgebend, daß die griechische Mythologie nicht in dem Maße im Glauben des römischen Volkes Platz griff, wie in der Literatur. Die Dichter eigneten sich viele Mythen und mythische Vorstellungen als poetischen Stoff an, die nie in das Bewußtsein des römischen Volkes übergingen. Wenn ferner in der römischen Religion ein monotheistischer Zug durchgeht, wenn an ihrem verhüllten Anfang ein einziger namenloser Gott gestanden, der in der Folge in den Jupiter Optimus Maximus überging, und wenn S. Augustin (civ. D. 4, 11) mit Recht sagen konnte, alle die manichfaltigen Götter und Göttinnen seien doch am Ende nur der Eine Jupiter, so sind die Römer andererseits in eine solche Zerspaltung des Gottesbegriffs, in eine solche Hypostasirung einzelner Kräfte, Wirkungsweisen, physischer Funktionen und Eigenschaften gekommen, daß kein anderes Volk des Alterthums es den Römern hierin gleichgethan hat. (cf. Döllinger Heidenth. p. 467 ff.)

Aus der römischen Götterlehre ist nun für unsere Frage zunächst von Interesse die Lehre von den **unterirdischen Göttern.** Obgleich fremde, eingewanderte Göttin, gelangte Ceres doch zu größtem Ansehen bei den Römern, aber einen eigentlichen Geheimdienst hatte sie in Rom nicht; es war nichts vorhanden, was den Thesmophorien und Eleusinien in dieser Beziehung entsprochen hätte; erst Kaiser Claudius unternahm es ja, die eleusinischen Weihen aus Attika nach Rom zu verpflanzen (Sueton. Claud. 25). Dafür aber hatte Rom den einer andern Göttin, der Bona Dea gewidmeten Geheimdienst. Sie hieß die gute, die freundliche Göttin, da ihr eigentlicher Name nicht genannt werden sollte. Ihr Wesen war so vielseitig, oder vielmehr so wenig concret und daher vieldeutig, daß sie mit einer Menge von griechischen und italischen Göttinnen verwandt oder identisch zu sein schien. Sie galt als Erdgöttin Maja, in den Pontifikalbüchern war sie aber auch als Fauna, Ops, Fatua bezeichnet ꝛc., wegen des Schweinsopfers sollte sie Proserpina oder als Todesgöttin die unterirdische Hekate sein.

Der eigentliche Unterweltsgott der Römer war Dis (d. h. der Reiche, mit Bezug auf die im Innern der Erde befindlichen Reichthümer), den sie dem Pluto gleichsetzten, von dem aber nichts Näheres zu sagen war. Der

Gott Consus, der bei den großen Circus-Spielen an einem unterirdischen Altar angerufen wurde, war wohl mit Dis Eins. Beim Saturnus-Altar hatte Dis ein Heiligthum, in welches man thönerne Puppen als Sühnopfer für den Darbringer und die Seinigen brachte; denn Herkules, hieß es, habe die Pelasger gelehrt, statt der Menschenopfer solche Oscillen darzubringen (Macrob. sat. 1, 11) [1]). Dis hatte aber auch wie Consus zugleich mit der Proserpina einen unterirdischen Altar, der sich auf dem Terentum, einem Theil des Marsfeldes befand und den man zum Behufe der Feier aufdeckte, dann aber wieder mit Erde verbarg. Hier wurden in langen Zwischenräumen, später von einem Jahrhundert zum andern Säkular-Spiele veranstaltet, die eigentlich eine Todtenfeier waren, aber, als Augustus sie im Jahre 14 v. Chr. wieder halten ließ, diese ihre Bedeutung bereits verloren hatten. Auf dem Comitium befand sich eine dem Dis und der Proserpina geweihte Grube, Mundus d. h. Orcus genannt; sie sollte auf Romulus' Geheiß durch etrurische Männer gegraben worden sein. Diese Grube war mit dem Manen-Steine (Lapis Manalis) geschlossen, ward aber jährlich an drei Tagen, im August, Oktober und November aufgedeckt; damit waren die Thore des Schattenreichs gleichsam geöffnet, man scheute sich, während der drei unheimlichen Tage irgend etwas Wichtigeres zu unternehmen (Macrob. sat. 1, 16). Es hieß „Mundus patet" — es waren das Allerseelentage, wo man Stiftungen machte und die jährlichen Opfer und Gebete für die Verstorbenen darbrachte (Ovid. fast. V. 420). Obgleich Saturnus ursprünglich Sonnengott und Erzeuger des Lebens der Erde war, so kann keineswegs geläugnet werden, daß er in späterer Zeit zum unterweltlichen Gott herabsank, wozu einerseits das scheinbare Verweilen der Sonne unter der Erde während der Nachtstunden und andererseits des Gottes Wirksamkeit zum Gedeihen der Vegetation hinlängliche Anknüpfungspunkte bot [2]). Er theilte dieses Schicksal mit dem Soranus, dessen Name schon (scr. svar leuchten, surga Sonne) über sein eigentliches Wesen Aufschluß gibt; auch

---

[1]) P. Roman Sachs O. S. B. hat in seinem Programm („die Argeer im römischen Cultus") für das Benediktiner-Stift Metten 1865/66 p. 3—7 nachgewiesen, daß das (hieher bezügliche) sog. „Argeer-Opfer" aus der Urzeit Roms stammt und ursprünglich ein Menschenopfer war, daß aber in der Folgezeit das Bestreben auftauchte, das über Opferung der sechzigjährigen Greise Ueberlieferte umzudeuten und so den Vorwurf barbarischer Rohheit von den Ahnen abzuwälzen. Man suchte nämlich fälschlicher Weise die Argeer mit den griechischen Argivern zu identificiren und mit den Wanderungen des Herakles in Verbindung zu bringen (cf. Programm pro 1867/68 von dems. Verf.). — [2]) Saturn gilt als der Alte der Tage *(μεσὸς ἐτῶν)*, der als Erntegott und Schnitter, daneben aber auch als Todtenrichter auftritt, wie Demeter in dem einen Zeichen den Aehrenbüschel, in dem andern Asträa als Göttin der Gerechtigkeit die Wage in der Hand hält. Demeter ist aber nur die weibliche Form von Damator oder Damastor, dem Namen des allesüberwindenden Pluto. Ernte, Tod und Gericht sind dem Alterthum verwandte Ideen und symbolische Begriffe. Sepp, Heidenth. I. p. 506.

dieser wurde in der späteren Zeit als Dis Pater aufgefaßt [1]). Dem Saturnus wurden in den ältesten Zeiten Menschenopfer gebracht. Dieß war Ursache von dem späteren Gebrauch, an den Idus des Mai von der Sublicischen Brücke 24 aus Binsen geformte Mannsfiguren durch die Vestalinen in die Tiber werfen zu lassen [2]). Vielleicht waren jene Binsenmänner, meint Döllinger (Heidenthum 537), die Stellvertreter der sechzigjährigen Greise, welche man bis in die geschichtliche Zeit hinein jährlich von der Pfahlbrücke in die Tiber stürzte [3]).

Königin des Schattenreichs war nicht eigentlich Proserpina, ein Name, den die Römer unter dem griechischen „Persephone" nachsprachen, wie sie denn auch keinen selbstständigen Dienst hatte, als vielmehr Libitina, welche die Gelehrten in Rom, wohl nur durch etymologische Gründe bewogen, zu einer Aphrodite machten, weshalb Plutarch sie mit der Grabes-Aphrodite in Delphi verglich (quaest. rom. 23). In ihrem Tempel war alles zur Bestattung der Todten Erforderliche niedergelegt und wurde verkauft oder vermiethet. Dorthin sollte man auch nach einem schon von Servius Tullius gegebenen Gesetze für jeden Gestorbenen ein Geldstück zahlen. Auch das Todtenbett, auf dem die Leiche verbrannt ward, hieß Libitina (Plin. hist. nat. 37, 3. 11) und die Dichter nannten den Tod selbst so. Einer Todtengöttin Mania waren in der Zeit der Könige Knaben für das Heil der Familien geopfert worden, später galten dafür Mohnköpfe, die man opferte oder es wurden bei Gefahren Bilder der Mania an den Hausthüren aufgehängt (Macrob. sat. 1, 7). In den Kreis dieser Gottheiten gehörten endlich auch noch Nänia, die personificirte Todtenklage, und Vidnus der Gott, welcher den Leib der Seele beraubte.

Die Römer bedurften, wie die Griechen, bei den Gräbern der Abgeschiedenen Altäre, um darauf Weihrauchopfer und Wasserspenden darzubringen. Hier galt nun der Grabhügel selbst für eine ara, oder man stellte ein Altärchen zur parentatio hin, um darauf zu libiren oder Weihrauch zu brennen; die einer Opferschale ähnliche Vertiefung gab ihm das Ansehen eines Weihbrunnsteines. Virgil (Aen. VI. 230) gedenkt der Sitte, den Leichnam vor der Beisetzung dreimal mittelst eines Olivenzweiges mit Wasser zu besprengen. Nach Servius (Aen. VI. 177) errichtete man die ara sepulchri neben dem Grabe; so hieß aber auch der Scheiterhaufen, auf welchem man den Leichnam wie ein Opfer verbrannte. Schon vor der Bestattung und nachdem man den Todesfall zuerst im Tempel der Venus Libitina angesagt hatte, wurde die Erde mit Schweinsblut gesühnt (Gellius n. a. IV. 6), wie man bei der Geburt eines Kindes die dunklen Mächte

---

[1]) Preller, röm. Myth. 240. Creuzer, Symb. III. 673. Dasselbe widerfuhr dem Dijovis, der eigentlich ein Gott der Frühlingssonne war. Preller 238. bei Sachs, Progr. 1867. p. 36. — [2]) Ovid. fast. 5, 621; Plut. quaest. rom. 32; Fest. p. 32; Varr. 7, 44. — [3]) Ovid. fast. 5, 623; Fest. p. 334. Varr. ap. Non. p. 86. 523. 214.

mit dem Blute eines Ferkels für dessen Leben abfand (Ovid. Fast. VI. 131). Man salbte die Grabsteine und bekränzte sie mit Blumen, errichtete Scheiterhaufen und schlachtete darüber Opferthiere oder warf sonst Speisen in das Feuer, machte Gruben in die Erde und goß einen Weiheguß von Wein, Milch und Honig hinein. Nur für Kinder brachte man kein Todtenopfer, weil sie noch unbefleckt von der Gemeinschaft mit irdischen Dingen keiner Sühne bedurften (Lasaulx, Sühnopfer der Griechen und Römer p. 18). Waren die Exsequien gehalten, die neniae oder Todtenlieder gesungen und kamen die Verwandten von der Begräbniß oder dem Leichenbrande nach Hause, so besprengten sie sich mit Wasser und schritten über ein Feuer, um sich zu reinigen, was man suffitio nannte; auch wurden mit dem Hause die exverrae oder die Reinigung vorgenommen, indem man es mit einer Art Besen (scopae) auskehrte. — Die vornehmen Römer bauten sich ihre Gräber gewöhnlich noch bei Lebzeiten. Die eigentlichen Mausoleen, Columbarien genannt, wie z. B. das Grabmal der Familie der Scipionen, waren in der Weise unserer klösterlichen Grüfte angelegt, nur kamen statt der Särge die Aschenurnen allein in die Nischen[1]). Auf sonstigen Grabmonumenten findet man nicht selten inschriftlich bemerkt, wie viel Land nach allen Seiten hin zum Grabmale gehörte, wann und aus welchem Fonde und auf welche Weise der Dienst der Manen verrichtet werden sollte; zugleich galten solche Vermächtnißstätten nach den Gesetzen für unveräußerlich. Freunden und Verwandten, die im Auslande gestorben waren oder deren Leichnam nicht mehr herbeigeschafft werden konnte, errichtete, wer die Kosten bestreiten konnte, nichts destoweniger ein leeres Grabmal.

Bei sehr wenig ausgebildeten Vorstellungen über den Zustand der Seelen nach dem Tode beschäftigten sich doch die Römer viel mit diesen Seelen, und ihre Todtenfeste wurden mit großer Sorgfalt begangen. Sobald sich beim Verbrennen des Leichnams die Gebeine zeigten, riefen die nächsten Verwandten, der Verstorbene sei bereits ein Gott (Plut. quaest. rom. p. 267) und sammelten die unverbrannt gebliebenen in ihre Gewänder, besprengten sie mit Wein und Milch und schlossen sie, vermischt mit Gewürzen und wohlriechendem Wasser in eine Urne ein, die in der erwähnten Grabkammer beigesetzt ward[2]). Am achten Tage nach der Bestattung wurde das Novemdiale, ein Traueropfer, dargebracht. Natürlich machten hier,

[1]) Die Römer glaubten, daß ihre Seelen so lange entweder bei dem Leibe oder bei der Asche verweilten, bis sie Gelegenheit gefunden, in einen anderen Körper zu fahren. Virgil (Aen. IV), diesem Glauben sich accommodirend, redet von den Manen des Anchises, die sich bei der Asche aufhielten; ebenso Ovid und Properz. Lucanus will, daß man die am Ufer zerstreute Asche sammle, um sie mit den Manen in eine Urne einzuschließen: "Cineres in littore fusos — colligite atque urnam sparsis date manibus". — Servius (ad Virgil. VIII. IX) gesteht, da er die Verse interpretirt "animamque sepulchro condimus etc.", daß die Seele bei dem Körper oder dessen Asche so lange verbleibe, als noch Reste übrig wären. — [2]) Döllinger, Heidenthum. p. 506. 540.

wie bei den anderen Todtenfesten die sacra publica oder privata in der Feierlichkeit einen Unterschied. Frauen trauerten ein Jahr um ihre Männer und Eltern, Männer nur wenige Tage [1]). Beim Tode vornehmer und reicher Römer wurden zugleich feierliche Spiele und Gladiatorenkämpfe [2]) veranstaltet. Ein Schwein oder ein Schöps wurde der Ceres für den Todten geopfert, in seiner Grabkammer eine Weinspende ihm ausgegossen, und ein vom Leichname abgelöstes Glied, ein Finger oder ein vom Scheiterhaufen noch übriges Bein, wurde jetzt erst bestattet d. h. mit Erde bedeckt, oder es wurde, wenn dieß nicht geschah, doch noch Erde auf das Grab geworfen. Das Eine oder Andere war für die Familie unerläßlich, um rein zu werden (Varr. 5, 23. Fest. s. v. membrum abscindi. Cic. de legg. 2, 24); nebstdem mußten noch einige Reinigungsceremonien, die Denicalien, von denen wir bereits Erwähnung gethan, vorgenommen werden, denn jede Berührung von Todten galt als gräuelhaft und befleckend und mußte, ehe man einen religiösen Akt verrichten durfte, eine Reinigung stattfinden. War ein Mensch zu Schiffe umgekommen und über Bord geworfen worden, so galt nach der Entscheidung des Großpontifex Mucius die Familie für rein, weil kein Gebein des Todten über der Erde sichtbar sei; doch hatte der Erbe drei Tage Ferien zu halten und das Sühnopfer eines Schweines darzubringen (Cic. de legg. 2, 22, bei Döllinger p. 541).

Außer den jährlichen drei Allerseelentagen der Römer, an denen die Manen aus der Schattenwelt emporstiegen, gehören unter den Todtenfesten voran die Larentalien am 23. Dezember. Das nächste Todtenfest waren die Feralien, welche vom 21. Februar an elf Tage hindurch den Diis manibus zu Ehren begangen wurden und womit zugleich eine feierliche Sühne (februatio) des Volkes verbunden war. Der Februar war der eigentliche Reinigungsmonat, wo Pluto Februus herrschte und man den Geistern der Eltern und Verwandten Opfer brachte, um ihnen den Eingang zur ewigen Ruhe oder die Ueberfahrt über den Todtenfluß in das Reich des Hades zu ermöglichen und zu erleichtern. Besonders war der Tag der Parentalien am 24. Februar ein unreiner Tag: an ihm stiegen nach Hesychius die Seelen der verstorbenen parentes aus der Schattenwelt herauf. Man sühnte die Todten mit kleinen Gaben, legte Kränze auf das Grabmal und brachte

[1]) Sepp, Heidenthum. II. p. 357—358. — [2]) Tertullian äußert de spect. 12: „Weil man die Seelen der Verstorbenen durch Blut versöhnen zu können meinte, opferte man ehemals Kriegsgefangene und wohlfeile Kaufsclaven bei Leichenbegängnissen. Späterhin wurde es beliebt, den Gräuel mit einiger Ergötzung auszustatten; darum richtete man die deßhalb angeschafften Menschen durch Waffenübungen, so gut man es vermochte, dazu ab, sich einander zu morden, und brauchte sie am Tage der Todtenopfer bei den Grabhügeln." — Lactantius (VI. 20) bringt die Gladiatorenspiele mit Saturnus in Verbindung, und wie Valerius Maximus (II. 4) berichtet, wurde der erste Gladiatorenkampf auf dem forum boarium unter dem Consulate des Appius Claudius und A. Fulvius von den Söhnen des Brutus zur Todtenfeier ihres Vaters veranstaltet.

Opferschrot mit Salz, in Wein getauchtes Brod und Veilchen in einer auf dem Wege gefundenen Scherbe dar, auch sprach man an eigens dazu errichteten Altären gewisse Gebete. Die Lemurien wurden vom 9. Mai an drei Tage lang, wobei ein Zwischentag ausfiel, um Mitternacht gefeiert. Die Römer bezogen dieselben als Remurien auf den Tod des Remus. Der Hausvater stund alsdann auf, wusch die Hände, schnalzte mit den Vorderfingern zum hörbaren Zeichen, um nicht auf einen der umhergehenden Manen zu stoßen, und warf schwarze Bohnen hinter sich, um damit die Seinen von den Schatten loszukaufen, daran schloß sich die Bitte, daß sie das Haus räumen möchten. An den drei Tagen wurde kein Tempel geöffnet, überhaupt im ganzen Mai als einem Unglücksmonat keine Ehe eingegangen, sowie dieß auch von den Feralien und den drei großen Unglückstagen dem 7. Mai, 8. Juli und 8. November galt, an welchen die Unterwelt offen stund. An den eigentlichen schwarzen Tagen aber, wozu alle postriduani oder unmittelbar auf die Calenden und Idus folgenden Tage gehörten, wagte man nicht einmal den Todten zu parentiren [1]).

In all diesen Seelenfesten wurden die silicernia oder Trankopfer auf den Gräbern dargebracht, die in der Regel in Honig, Wein und Milch bestanden. Der Todtenschmaus oder das silicernium am Tage der Bestattung war bei den Reichen sehr üppig. Während der Seelenfeste wurde keine öffentliche Gerichtssitzung gehalten, überhaupt keine öffentliche Angelegenheit vorgenommen, sowie keine Hochzeit gefeiert, und selbst keine Opfer in den Tempeln gebracht, weil sonst die Schatten sie verzehrt hätten. Zu den öffentlichen Todtenfesten gehört auch die alljährliche Sühne für den Mord des siegreichen Horatiers, der seine eigene Schwester getödtet. Diese Sühnopfer hatte zuerst der Vater übernommen, dann die gens Horatia fortgesetzt, so lange das Geschlecht dauerte (Liv. I. 26), bis sie zuletzt vom Staate übernommen wurden.

Außerordentlich feierlich wurden überdieß von den reichen Römern die Privattodtenfeste am Gedächtnißtag der Letztverstorbenen des Hauses begangen. Während die Armen die Gräber der Ihrigen mit Blumen bestreuten, oder die Denkmäler bekränzten und salbten, veranstalteten die Vornehmen die kostbarsten Gastmähler und Spiele, vertheilten Oel, Wein und andere Lebensbedürfnisse unter die Armen und ließen den Verstorbenen Lobreden halten. In den zwölf Tafeln ist schon das Gebot enthalten: Sacra

[1]) Erst bei der Ausscheidung aus dem arischen Urstamme haben sich bei den Römern wie bei den Griechen eigenthümliche Vorstellungen von den unterirdischen Göttern und von den Verstorbenen geltend gemacht. Die Vorstellung von den Verstorbenen, sofern sie Manes heißen, hat sich wesentlich umgestaltet; denn die Manes werden als Götter (Dii) verehrt, und von ihnen die Geister böser Menschen (Larvae, Lemures) unterschieden. Dieß ist offenbar eine eigenthümliche (aus der italo-gräkischen Zeit stammende römische oder italische) Entwicklung der Urelemente, die bestätigt, daß vor der Trennung der Glaube an die Erhebung der Verstorbenen zum Himmel nicht vorhanden war. cf. u. A. Petersen, Hausgottesd. d. Griech. p. 30.

privata perpetuo manento. Starb der Erblasser, so war der Haupterbe zur Uebernahme des Privatgottesdienstes verpflichtet; als aber später die Bande des Glaubens und Cultus sich lösten, suchte man diese Last von sich abzuwälzen, ersann Ausflüchte, indem der Erbe sich gewöhnlich einem Scheinkauf unterzog, weil der Käufer jene Verpflichtung nicht auf sich hatte, und so ging das ehrwürdige Institut der gottesdienstlichen Jahrtage, diese Stiftung der Altvordern, zu Grabe (Cic. leg. II. 9). Außerdem pflegte man den Hauslaren (lares praestites, quod omnia tuta praestant) am ersten jeden Monats, besonders am ersten Mai im Lararium oder der Hauskapelle, Gebet und Opfer darzubringen[1]). Servius Tullius hatte ferner, wie Dionys. v. Halic. IV. 14 erzählt, an den Kreuzwegen (compitum, wo man nun die Marterſäulen aufstellt) den Laren hölzerne Capellen errichtet, und zugleich verordnet, daß sie alljährlich mit Blumen bekränzt, und ihnen Opferfladen von den Nachbarn dargebracht würden, und zwar sollten Sclaven diesen Dienst der Compitalien am 22. Dezember verrichten. Servius selbst galt für einen Sohn des Lar: Die Mutter der Lares Compitales aber war Tacita oder Muta und Mania, die Todtengöttin. — Wie die Griechen die Hekate auf Kreuzwegen mit Spenden ehrten, so stellte man auch den Verstorbenen auf die Gräber Schüsselchen oder Eierschalen mit Speise, bestehend in Milch, Blut, Wein, Semmelmehl und Bohnen hin[2]). Daß man den Verstorbenen Menschenopfer brachte, bemerkt Döllinger (p. 542), läßt sich, wenn man die eigentliche Bedeutung und Absicht der Gladiatorenspiele erwägt, nicht verkennen (Serv. Aen. 3, 67). Durch die Ungewißheit, wer von den Kämpfenden fallen werde, und den Schein des sich freiwillig Hingebens erhielt diese Art des Opfers für den Todten noch höheren Werth. Im Jahre 217 v. Chr. ließen die drei Söhne des Aemilius Lepidus bei den ihrem Vater gewidmeten Leichenspielen 22 Paare Gladiatoren drei Tage lang mit einander kämpfen (Liv. 23, 20). Etwas später ließ Titus Flaminius seinem Vater zu Ehren drei Tage lang 74 Männer fechten (Liv. 41, 33).

Wir sehen bei den römischen Todtengebräuchen, bemerkt Sepp (l. c. II. 357), manche Anklänge an die christlichen Leichenceremonien der jetzigen Zeit. Wir wollen in dieser Beziehung noch auf einen Gebrauch aus der römischen Kaiserzeit aufmerksam machen, der sich in ähnlicher Weise bei uns findet. Nach Herodian (IV. 2) wurde bei der Apotheose eines Kaisers der Leichnam selbst erst prachtvoll bestattet, dann ein dem Todten ähnliches Wachsbild in der Vorhalle des Palastes auf ein großes Sopha von

[1]) Und außerdem pflegte man sich durch Darbringung wollener Puppen von denselben loszukaufen. Döllinger, 542. — [2]) Anmerk. In den Tagen des Origenes, Tertullian und Augustin trugen die Christen, den Sitten der Heiden getreu, Todtenmahlzeiten auf die Gräber, schwelgten und tranken mit großem Geschrei, damit die Verstorbenen sie hören möchten, und man hieß diese Recreation solatia mortuorum, refrigeria animarum. Die Kirchenväter eiferten vergebens dagegen.

Elfenbein gelegt, als liege ein Mensch krank. Nach sieben Tagen wurde der als todt Erklärte von den edelsten Ritter- und Senatorenkindern auf dem Sopha zum alten Forum getragen. Ein hoher Katafalk ward aufgerichtet, die Ritter ritten in Waffentanzbewegung umher und Wagen fuhren darum, deren Lenker den Purpur und Masken[1]) trugen, welche berühmte römische Feldherrn und Herrscher vorstellten. Endlich loderten die Flammen auf, und nun ging der Augustus zu den göttlichen Manen ein. Auch der Adel des römischen Volkes behauptete das Vorrecht der Bildnisse (jus imaginum), wornach sie die Masken der Ahnen, welche höhere Staatsämter bekleidet hatten, mit den Gesichtszügen derselben, in Wachs gebildet, aufbewahrten, welche sodann bei Leichenbegängnissen bedeutender Familienglieder Männer von ähnlicher Körpergestalt, wie die beschriebene der Voreltern, sich vor das Angesicht banden (Polyb. VI. 53). „So folgten diese Bildnisse bei den Leichenzügen des Geschlechtes, es erschienen bei solchen gleichsam alle Ahnen der Familie" (Plin. 35, 2).

Dieser leibhafte Aufzug der spectra oder Gesichte der Verstorbenen wird bei fürstlichen Personen unter uns durch die vermummten Guglmänner vorgestellt, die den Todten zur ewigen Ruhe begleiten und in die Gruft eintragen[2]).

D. Römische Philosophie.

Von einer autochthonen römischen Philosophie kann wohl, Cicero etwa einigermaßen ausgenommen, nicht die Rede sein; die Römer entlehnten ihre philosophischen Ansichten den Griechen. Der Epikuräismus und Stoicismus fanden zuerst in Rom Eingang. Doch wurde die neuere Akademie durch Philo von Larissa und Antiochus nach Rom verpflanzt, und so fand die Unsterblichkeitsidee in der philosophischen Ueberzeugung der Römer nur insoferne Platz, als das eine oder andere der griechischen Systeme, denen sie huldigten, dieselbe zuließ.

§. 1. Lucretius und Horatius.

Lucretius war es, welcher in einem Lehrgedichte dem Epikuräismus Ausdruck gab. Erst 44 Jahre alt mordete er sich selbst. Seinen Ruhm

---

[1]) Bezeichnend nannte der Lateiner die Maske persona; eine Person oder Leibesgestalt annehmen, heißt in den Zustand der Maskerade dieses Lebens eingehen. — [2]) Sepp (l. c. II. 283), welcher bemerkt: Dieß hängt zugleich mit dem Glauben an die Anmeldung der weißen Frau, d. i. „der lieben guten Frau Frigg", vergleichbar der schwarzen Laurentia, und an die Erscheinung der Gespenster zusammen, so oft ein Familienglied, zumal im königlichen Hause, mit Tod abgeht. Es sind die Geister der Ahnen, welche ihren Sprößling in das Todtenreich einbegleiten.

suchte er gleich Epikur darin, die Schrecken des religiösen Wahnglaubens, wie er meinte, zu entkräften und als Wohlthäter der Menschheit die Geister aus den drückenden Fesseln der Götterdienste zu befreien. Kein Zweifel, kein Bedenken hielt ihn ab, den Volksglauben als gleich unwürdig der Götter wie der Menschen der Verachtung preiszugeben. Die Heldin seines Gedichtes ist eigentlich die Natur, die er als eine schöpferische, über Alles waltende Kraft personificirt, für deren Freiheit er, den Wahn einer Götterherrschaft bekämpfend, eifert. Der Mensch dagegen ist ihm unfrei, denn unser Wille ist abhängig von den Vorstellungen der Seele, und diese werden bestimmt durch die von außen empfangenen sinnlichen Eindrücke (Lucr. 4, 887 ff.). Die Seele aber, aus Wärme, Luft, Hauch und einem vierten feinsten Stoffe, dem Sitze der Empfindung, zusammengesetzt, löst sich auf, sobald sie ihrer schützenden Körperhülle beraubt ist; Unsterblichkeit ist also ein thörichter Wahn.

Horatius, der sich selbst scherzweise „de Epicuri grege porcum" nennt, ist jedenfalls ein praktischer Jünger der gleichwohl von ihm verspotteten epikuräischen Schule, wie Döllinger (Heidenthum 586) bemerkt. Es ist unmöglich, irgend einen festen Haltpunkt seiner Gesinnung zu entdecken, er schillert in wechselnden schroff abstechenden Farben. Seinem oft gepriesenen Grundsatze getreu, daß man bei der Kürze des Lebens genießen soll (carm. 1, 9), scheint er ernstere Gedanken, wie die an's Jenseits, forschendes Nachsinnen, von sich ferne gehalten zu haben. Er gesteht sogar einmal seinen Unglauben, und daß er sich von den Göttern entfremdet habe, ein (carm. 1, 34, 1); er erklärt die Manen für Fabeln (carm. 1, 4, 16)[1]). Dann aber möchte er von der menschlichen Weisheit, die ihn mit ihrem Wahnwitz in die Irre geführt, zu den alten Göttern zurückkehren: er ermahnt die Römer, die zerfallenden Tempel wieder herzustellen, und sieht in der Irreligiosität die Ursache der öffentlichen Unglücksfälle und des Sittenverfalles (carm. 3, 6, 1 ff.). Wilmarshof[2]) stellt bezüglich unserer Frage dem geistreichen römischen Dichter ein trauriges Zeugniß aus, wenn er sagt: „Die Gedichte des Horaz, welcher nicht an Unsterblichkeit glaubte, aber ein inniges Gefühl für Natur und Freundschaft hegte, durchweht eine tiefe Wehmuth über die hoffnungslose Vergänglichkeit des irdischen Lebens" (Od. I, 4; II, 3, 14).

§. 2. Virgil und Ovid

bedienen sich in ihren Gedichten der ganzen griechisch-römischen Götterwelt und Mythologie; daß aber dieß bei ihnen bloß zum poetischen Bühnen-

[1]) Hierin ist ihm Juvenal gleich (Sat. 2, 149), der da sagt: „Daß es mit den Manen Wahrheit sei und dem unterirdischen Reiche, glauben selbst Knaben nicht mehr". — Mit Horaz hält es auch Catullus, da er seiner Lesbia zuruft: „Leben und lieben, denn wenn der kurze Tag dahin ist, erwartet uns zusammen der Schlaf der ewigen Nacht". — [2]) Das Jenseits, wissenschaftl. Versuch zur Lösung der Unsterblichkeitsfrage. (4 Thle.) Leipzig 1863. Vorr. I.

Apparate gehört und Anbequemung an die allgemein geläufigen Vorstellungen ist, das lassen beide an einzelnen Stellen deutlich durchblicken. So sagt z. B. Virgil Georg. II. 490:

„Selig, wem es gelang, der Ding' Ursprung zu ergründen,
Und wer jegliche Furcht und das unerflehbare Schicksal
Niedertrat, das Getöse des gierigen Acheron höhnend."

Im Innern des Weltalls, sagt Virgil, ist eine Seele, welche diesen gewaltigen Körper erfüllt und bewegt. Der Himmel, die Erden, die Meere, Mond, Sonne, Thiere und der Mensch selbst sind von ihr durchdrungen. Es ist das göttliche Feuer, welches das allgemeine Leben gibt und erhält. Sobald jener Theil dieser Weltseele, der jedem von uns zugefallen ist, seinen irdischen Banden entschlüpft, steigt er in die Unterwelt hinab, wo er einem gerechten Gerichte verfällt; ein neuer Leib, den er belebe, wird ihm angewiesen, und wenn endlich nach langen Wandrungen seine Flecken getilgt sind, dann kehrt er als gereinigter Aether in seine Quelle zurück:

„Diese, nachdem sie gerollt durch tausend Jahre den Umkreis,
Ruft zum Lethäischen Fluß ein Gott im großen Gewimmel,
Daß sie erinnerungslos die obere Wölbung des Aethers
Wiederschau'n, und willig in andere Leiber zurückgeh'n." Aen. IV. [1])

Dieser Aethergott mit der pythagoräisirenden Seelenlehre ist auch Ovid's eigentliche Vorstellung. Die Bildung der Welt aus dem Chaos ist bei ihm das Werk der Natur selbst (Deus et melior natura. Metam. 1, 21). Dann heißt es: „Das ätherische Feuer oder der heilige Aether, die feurige Kraft des Himmels, hat ihre Wohnstätte auf den Höhen des Himmels sich erwählt. Der Aether also ist der blitzschleudernde Zeus. Ein Funke dieses göttlichen Aethers, der sich in den Schooß der kaum gebildeten Erde herabgesenkt, hat dem Menschen das Dasein gegeben (Metam. 1, 26 bis 27; 254). Weiterhin legt Ovid seine Ansicht dem Pythagoras, der diese Lehre von den Göttern empfangen habe, in den Mund (Metam. 15,

[1]) Anmerk. Aen. VI. 735–750 ist von der Reinigung der Manen die Rede:
"Quin et supremo quum lumine vita reliquit,
Non tamen omne malum miseris, nec funditus omnes
Corporeae excedunt pestes; penitusque necesse est
Multa diu concreta modis insolescere miris.
Ergo exercentur poenis, veterumque malorum
Supplicia expendunt. Aliae panduntur inanis
Suspensa ad ventos; alii sub gurgite vasto
Infectum eluitur scelus, aut exuritur igni.
Quisque suos patimur Manes; exinde per amplum
Mittimur Elysium et pauci laeta arva tenemus:
Donec longa dies perfecto temporis orbe.
Concretam exemit labem purumque reliquit
Aetherium sensum atque aurai simplicis ignem."

153): es ist die der ewigen allgemeinen Verwandlung, wie sie Apollonius ausgesprochen hat.

§. 3. Plinius.

Was endlich noch zwei andere berühmte Männer betrifft, Plinius und Tacitus, so ist der erstere Vertreter eines hylozoistischen Pantheismus, letzterer trägt Fatalismus zur Schau und läugnet die diesseits vergeltende Gerechtigkeit der Götter (Aen. 16, 33). Dieses hat Plinius vor Tacitus voraus, wenn man so sagen wollte, daß er in seiner Naturgeschichte (VII. 56) in höchst pueriler Weise gegen die Unsterblichkeit argumentirt [1]) und daß er, wie Göschel (Unsterblichkeit p. 3) bemerkt, durch die Naivität seines sinnlich derben Materialismus trotz aller seiner verdienstlichen Gelehrsamkeit mit seinem fast leidenschaftlichen Spott gegen die Unsterblichkeit der Seele über, und des Leibes unter der Erde leicht selbst zum Gespötte werden kann, wie ein La Mettrie, der selbst vor dem Tode zitterte.

§. 4. Tacitus.

Was Tacitus betrifft, so huldigte er keinem besonderen Systeme, obwohl er sie kannte; man kann nicht sagen, daß er seine Lebensbetrachtung aus dem Lehrsysteme damaliger Philosophen entwickelt habe, sondern diese ist ein im Bewußtsein seines Volkes wurzelndes, durch eigene Erfahrungen und geschichtliche Forschungen angeregtes, mit einer gewissen Nothwendigkeit selbstständig an den Tag getretenes Naturerzeugniß seines Geistes.

Welche Ansicht Tacitus über menschliche Unsterblichkeit und das Verhältniß der Heimgegangenen zu den Lebenden gehabt, spricht er in folgender Stelle aus: „Wenn es für die Manen der Frommen eine Stätte gibt, wenn, wie die Weisen meinen, große Seelen nicht mit dem Körper erlöschen, so ruhe sanft, und uns, Dein Haus, leite von unkräftiger Sehnsucht und weibischen Klagen zur Betrachtung Deiner Tugenden, welche weder zu betrauern, noch zu beklagen recht ist. Wir wollen Dich viel mehr durch Bewunderung als durch zeitliche Lobsprüche, und wenn es unsere Natur gestattet, durch Nacheiferung Dich erheben. Dieß ist die wahre Ehrenbezeugung, dieses die fromme Liebe jedes dir eng Verbundenen. Das möchte ich auch der Tochter und Gattin rathen, so des Vaters, so des Gatten Andenken zu ehren, daß sie alle seine Thaten und Worte bei sich erwägen, und mehr die Gestalt und Form seines Geistes, als seines Körpers festhalten. Nicht, daß ich den Bildern entgegentreten möchte, wie sie der Marmor und das Erz ausprägen. Aber wie das Gesicht der Menschen, so sind die Bildnisse des Gesichts hinfällig und sterblich; die Ge-

[1]) Plinius erklärte dort den Gedanken an Fortdauer für „Erdichtung kindischen Unsinns und des unersättlichen Wunsches der Sterblichen, nie aufzuhören".

stalt des Geistes ist ewig, und sie festhalten und ausdrücken können wir nicht durch fremden Stoff und nicht durch Kunst, sondern nur wir selbst durch eigene Sitten. Was wir an Agricola geliebt, was wir an ihm bewundert haben, bleibt und wird bleiben in den Seelen der Menschen, in der Dauer der Zeiten, in dem Rufe der Geschichte; denn viele der Vorfahren, gleich als wären sie unberühmt und unedel, wird die Vergessenheit begraben; Agricola, der Nachwelt geschildert und übergeben, wird unsterblich sein." Agric. 46.

In dieser Stelle spricht Tacitus von Unsterblichkeit in zweifachem Sinn: von der Fortdauer der menschlichen Seele nach dem Tode des Körpers und von der ewigen Dauer des Sittlichschönen — von unsterblichem Ruhme hienieden. Die Unsterblichkeit der Seele nimmt er an, „wenn sie nicht mit dem Körper erlösche, wie die Weisen behaupten"; er vindicirt sie nur großen Geistern, wie Agricola. Unsterblich ist für Tacitus nur das Sittlichschöne, insofern es in den Seelen der Menschen fortlebt. Diese Anschauung entspringt seinem Begriff von der Würde des Menschen. Das war seine eigentliche Religion, bemerkt Joh. Stockreiter [1]), welche, wie die des Römers überhaupt, in ihrer Wurzel sittlich war [2]).

Nach Tacitus lebt also das Wahre, Gute und Schöne, das wir im Leben darstellen, mit oder ohne unsern Namen fort in den Seelen der Menschen durch alle Zeiten. Wir wirken auf Generationen. Da aber die Tugend das Entscheidende, Ausschlaggebende ist, so folgt, daß Tacitus den Trost des Lebens nicht, wie wir, unmittelbar in der Unsterblichkeit, in der ewigen Fortdauer der Seele nach dem Tode des Körpers, sondern in der Tugend sucht, in welcher ja des Lebens alleiniger Werth liegt und welche allein das höchste Gut ist. Und so findet er auch bei dem Hinscheiden des geliebten Vaters den Trost nicht in dem Gedanken der Wiedervereinigung und des Wiedersehens in einem besseren Leben, viel weniger in dem erhebenden Glauben an eine göttliche Weltregierung, welche einem Jeden das gibt, was für ihn das Beste ist, im Leben und im Tode, im Spiele des Glückes oder Unglückes, sondern er sucht und findet seinen Trost in der Betrachtung der geistigen Wohlgestalt des Geschiedenen und in der Nacheiferung seiner Tugenden. So trug ihm die Religiosität, welche aus dem Sittlichschönen entsprungen war, sogleich wieder die beste Frucht. Sie entrückte ihn nämlich nicht durch weibische Trauer und Klagen, nicht durch schwächliche, thatlose Sehnsucht der Erde und dem Menschenleben, sondern sie veredelte ihn auf jener und für dieses, indem mit der edelsten Seelenvereinigung sich die nacheifernde That vermählte. — Aus der sittlichen Lebensansicht des Tacitus, der an der Tugend, als der Hauptsache festhielt, floß aber auch noch der Gedanke, daß dem sittlich-guten Menschen nichts

[1]) Progr. „Geist der alten Klassiker, mit besond. Bezieh. auf Tacitus". Krems 1856. p. 12. — [2]) Von einer Unsterblichkeit, wie sie Tacitus kennt, schreibt Sallustius: "Ingenii egregia facinora sicuti anima immortalia sunt". ibid.

Böses geschehen könne, daß also alle Uebel und selbst der Tod nur vorübergehende Erscheinungen seien, welche das höchste Gut, die Tugend, weder minderten, noch verdunkelten: „Es gibt kein Uebel, außer die Sünde“ [1]).

§. 5. Seneka und seine Nachfolger.

Dauernden Beifall und Anhang fand in Rom neben den mehr vorübergehenden Erfolgen des Epikuräismus nur die stoische Lehre [2]). Doch nicht bloß in Rom, auch in den übrigen Theilen des Reiches erloschen die Philosophenschulen seit dem Beginn des Kaiserreiches; nur diejenigen erhielten sich, deren Richtung eine vorherrschende praktische, auf das ethische Gebiet gerichtete war. Zu Seneka's Zeit war die alte und neue Akademie bereits ausgestorben, Pyrrho's Schule verstummt (Seneca quaest. nat. 7, 32). Die überwiegende Richtung der Zeit war, nichts Reelles als was körperlich war, nichts über der Natur Existirendes anzuerkennen; alle Wissenschaft zur bloßen Physik zu machen. Die Metaphysik erschien als ein reines Trugbild, denn alle unkörperlichen, intelligiblen Wesen galten für bloße Abstraktionen des Gedankens, Sensation für die einzige Quelle unserer Erkenntniß. So war die Philosophie, besonders im Stoicismus, viel einfacher, übersichtlicher und bequemer geworden; Platon's Ideen, „die reine Intelligenz“ des Aristoteles, waren beseitigt. Der sensualistische Dogmatismus der stoischen Physik, der für alle Fragen eine greifbare Lösung in Bereitschaft hatte, sagte den Römern zu. In diesem Systeme sind Gott und die Welt nur logisch unterschieden, der Mensch ist Gott gleich, ja er steht höher als Gott, die göttliche Natur kommt eigentlich erst im Menschen zur Vollendung. Diese Lehre schmeichelte dem Stolze des Römers, aber sie war auch besser als jedes andere System griechischer Spekulation im Stande, das ganze, dem Staatsmanne so wichtige und unentbehrliche Religions- und Götterwesen zu rechtfertigen und die Theilnahme daran als etwas auch dem Philosophen Ziemendes, wodurch er in keinen Widerspruch mit seinen Grundsätzen verwickelt werde, erscheinen zu lassen. Denn der stoische Material-Pantheismus gestattete, in jedem Naturprodukt oder Bruchtheil eines solchen, in jeder Manifestation einer physischen Kraft die Alles durchströmende und bewegende göttliche Kraft zu verehren, und achttausend Götter oder Personifikationen physischer Stoffe und Kräfte hatten hier ebensoviel Wahrheit und Berechtigung als Einer oder zwei [3]). Dann aber fühlte

---

[1]) Stockreiter, Progr. p. 13. — [2]) Anhänger des Stoicismus waren bereits Scipio Afrikanus und sein Freund Lälius, welche schon mit berühmten Meistern der stoischen Lehre Panätius und Diogenes von Babylon in vertrautem Umgang standen. — [3]) Seneka z. B. spottet „über das gemeine Göttergesindel, welches der Aberglaube in der Länge der Zeit zusammengehäuft habe“ und schließt doch mit der Mahnung, eben diesen Götterpöbel möge man anbeten, nur aber nicht dabei vergessen, daß solche Verehrung bloß Sache der Sitte sei (Augustin. Civ. Dei 6. 10).

sich der bessere Römer auch angezogen durch das Ideal des stoischen Weisen, welches dem allgemeinen Verderben gegenüber in um so glänzenderen Farben strahlte. Ihn bestach eine Doktrin, welche den ihr Ergebenen gegen die zerstörende Gewalt eines feindlichen Geschickes unverwundbar zu machen verhieß, und in einer Zeit gezwungener Unterwerfung unter eine despotische Herrschaft schien die stoische Apathie, die ruhige Zufriedenheit mit allen Fügungen des Schicksals, die kalte Resignation und stete Bereitwilligkeit zu selbstgewähltem Tode die dem Römer am besten anstehende Gesinnung. So ergab sich der Römer dem Stoicismus und läugnete mit ihm die Unsterblichkeit.

Auch Seneka, sagt Döllinger, dieser berühmte Philosoph, der freilich weit mehr glänzender, in Antithesen und epigrammatischen Kraftsprüchen sich gefallender Rhetor, als ruhiger Forscher war, und mehr für einen Eklektiker als für einen zünftigen Stoiker gehalten sein wollte, kam doch nirgends wirklich über die Schranken des stoischen Systems hinaus. Der stoische Hochmuth zeigt sich bei ihm besonders. Der Weise, sagt er, lebt mit den Göttern auf einem Fuße der Gleichheit (ep. 59), denn er ist eigentlich selbst Gott und trägt einen Theil der Gottheit in sich. Der gute Mensch ist nur durch die Dauer von Gott verschieden. Trotz dieses Gottes im Busen gibt es nun schlechte Menschen; diesen Widerspruch sucht Seneka zu lösen durch die Erklärung: die Menschen seien von einem allgemeinen Wahnsinn heimgesucht (quaest. nat. 3, 30). Auch von der weltordnenden Macht oder „Weltseele" weiß Seneka viel Schönes zu sagen (de provid. 5).

Wenn der Glaube an Gott und der Glaube an persönliche Fortdauer, bemerkt Döllinger (Heidenth. p. 588), im engsten Zusammenhang mit einander stehen, wenn die Leugnung oder Verkennung der göttlichen freien Persönlichkeit folgerichtig auch zur Annahme des Zerfalles menschlicher Persönlichkeit mit dem Tode führt, — dann dürfen wir erwarten, daß die Vorstellungen der Philosophen und der Gebildeten überhaupt von dem jenseitigen Zustande des Menschen in der Zeit zwischen Sylla und den Antoninen uns ein ähnliches Bild von Unsicherheit, Zweifel, Verwirrung und Widersprüchen darbieten werden, wie ihre religiösen Ideen. Den größten Einfluß übte hiebei die stoische Schule. In Seneka, dessen Ansichten wir entwickelt haben [1]), spiegelt sich die Meinung der gebildeten Römer jener Zeit. Auch die späteren Stoiker verrathen eine große Unsicherheit in ihrer Meinung über das Jenseits und unterscheiden sich in einigen Punkten von der alten Stoa. Die älteren Stoiker hatten gelehrt, daß die Seelen, deren Substanz eine Ausdünstung des vom ätherischen Feuer der Weltseele durchdrungenen Blutes sei, nach dem Tode wohl noch einige Zeit in gesonderter Existenz fortbeständen, besonders wenn es Seelen von Weisen seien, daß aber keine Seele länger als bis zum allgemeinen Weltbrand dauern könne, denn in diesem werde sie absorbirt und kehre in das Grundfeuer zurück.

[1]) S. oben II. B. Griech. Philos. c. Stoiker.

Dieser Ansicht scheinen die Zeitgenossen des Seneka Cornutus und Musonius noch gewesen zu sein. Epictet dagegen, der berühmte stoische Moralist und Schüler des Musonius, welcher durch seine Ethik auf spätere Geschlechter noch einwirkte, scheint die Refusion der Menschenseele in die Weltseele gleich bei ihrer Scheidung vom Körper angenommen zu haben. Der Tod ist ihm eine freundliche Rückkehr und Verbindung des Menschen mit den ihm verwandten Elementen; was in seiner Zusammensetzung Feuriges war, kehrt in's Element des Feuers zurück 2c. Einen Hades, Acheron, Cocytus gibt es nicht (Epict. Diss. 3, 13, 1).

Der stoische Moralphilosoph Kaiser Marcus Aurelius endlich ist ebenfalls ungewiß (wie Seneka) darüber, ob die Auflösung und Refusion der Seele unmittelbar beim Tode oder erst beim Weltbrand erfolge, neigt sich jedoch mehr zum Ersteren. An der Hauptsache, daß nämlich die Seele etwas früher oder später sich verflüchtigen oder verschmelzen werde, aufgesogen von der die Keime aller Wesen enthaltenden Weltseele [1]), zweifelt er nicht. Jeder Theil von mir, sagt er, wird bei seiner Auflösung in den entsprechenden Theil des Universums zurückgehen, und dieser wieder wird in irgend einen anderen Theil des Universums verwandelt werden, und so in alle Ewigkeit fort (Döllinger 589).

§. 6. Cicero.

Wenn wir Marcus Tullius Cicero den bedeutendsten und einflußreichsten unter den römischen Freunden der Philosophie nennen, so ist zunächst zu erinnern, daß er nicht mit dem tiefen Ernste und der spekulativen Begabung der großen griechischen Denker zur Philosophie herantrat, und weit entfernt war, solche Forschungen als die höchste Aufgabe seines Lebens zu betrachten. Ihm war die Philosophie nur eine Ausfüllung freier Stunden und eine Beschäftigung unfreiwilliger Muße, und ohne selbstständiger Denker zu sein, wollte er nur die Ergebnisse der griechischen Systeme in anmuthiger, gemeinverständlicher Form den Römern genießbar machen, alles Heil lag ihm übrigens in der Philosophie, nicht in der Religion (Döllinger p. 568). Jedoch war Cicero, was unseren Gegenstand betrifft, der Einzige, der in Rom eine wirkliche, individuelle Fortdauer der Seelen nach dem Tode philosophisch zu begründen unternahm. Er that es als Platoniker [2]); aber seit Plato hatte die Philosophie in dieser Frage keine Fortschritte gemacht; die Peripatetiker Dicäarchus und Aristoxenus hatten geläugnet, daß es überhaupt Seelen gebe. Der Stoiker Panaetius hatte erst kürzlich, indem er die Lehre seiner Schule von der periodischen Weltverbrennung aufgegeben,

[1]) Antonin. medit. 4. 21: *εἰς τὸν τῶν ὅλων σπερματικὸν λόγον.* — [2]) Ueber Cicero's Verehrung Plato's cf. Kühner, M. T. Ciceronis in philosophiam ejusque partes merita, Hamburgi 1825. p. 73 ff.

auch die damit zusammenhängende, zeitweilige Fortdauer der Seelen verworfen (Cic. Tusc. 1, 32) und bei aller Verehrung des Plato dessen Unsterblichkeitslehre für unhaltbar erklärt. Cicero nun schloß sich in seinen Tusculanen im Wesentlichen an die platonische Argumentation an. Da sich auch in anderen Schriften unseres Philosophen verschiedene Aussprüche über Fortdauer der Seele finden, welche seiner philosophischen Ueberzeugung hievon eigentlich ferne stehe [1]), so könnte man sich veranlaßt sehen, in Cicero den Historiker vom Philosophen zu unterscheiden; allein eine solche Sondrung hat ihre Schwierigkeiten, abgesehen davon, daß Cicero's Ansichten über Unsterblichkeit bei den Römern überhaupt nicht populär, weil griechischen Schriften entnommen waren [2]). Ebenso wäre, wenn wir aus Cicero nur das anführen wollten, was seine eigene Ansicht und durch Forschung und Denken gewonnene Ueberzeugung ist, die Philosophie in dieser Frage wenig vertreten.

Nachdem Cicero (Tusc. I. 9) die Ansichten der alten Philosophen über das Wesen der Seele angeführt hat, lehrt er (wie Heraklit), daß die Seele als feuriges, hauchartiges Wesen den Dunstkreis der Erde durchbrechen und zu einem ihr gleichen Elemente gelangen werde [3]); daß sie nichts Vermischtes, Concretes, kein Aggregat, nichts Doppeltes sei und deßhalb nicht getrennt, zertheilt, zerstreut werden und daher nicht untergehen könne [4]).

Nachdem ferner Cicero die Apologie des Sokrates von Plato, fast wörtlich angeführt (resp. übersetzt) hat, zeigt sich bei ihm zuletzt wie bei Plato das nämliche Schwanken über die Ansicht, ob Sokrates wirklich an die Unsterblichkeit der Seele geglaubt habe oder nicht. Er gibt dann seiner eigenen Anschauung Ausdruck, wenn er sagt, daß es kein Mensch, nur die unsterblichen Götter wissen [5]), ob es besser sei, zu leben oder zu

---

[1]) z. B. redet Cicero von der pythagoräischen Reinigung der Seele durch Wanderung de rep. VI. 26: Nam eorum animi, qui se corporis voluptatibus dediderunt earumque se ministros praebuerunt, corporibus elapsi circum terram ipsam volutantur nec hunc in locum i. e. in coelum, nisi multis exagitati saeclis revertuntur. cf. Tusc. I. 30. — [2]) Ueber d. historischen Cicero cf. Arnold, Progr. I. p. 11, den wir im Nachfolgenden auch benützen. — [3]) Tusc. I. 18—19: Is animus, qui ex inflammata anima constat superiora capessat necesse est. Callidior est enim vel potius ardentior animus, quum est hic aër, quod ex eo sciri potest, quia corpora nostra ardore animi concalescunt. Quam regionem, quum superavit animus naturamque sui similem contigit et agnovit junctis ex anima tenui et ex ardore solis temperato ignibus insistit. — [4]) Tusc. I. 29: In animi cognitione dubitare non possumus, nisi plane in physicis plumbei sumus, quia nihil sit animis admistum, nihil concretum, nihil copulatum, nihil coagmentatum, nihil duplex. Quod quum ita sit, certe nec secerni, nec dividi, nec discerpi, nec distrahi potest, ne interire quidem igitur. Est enim interitus quasi discessus et secretio ac diremtus earum partium, quae ante interitum junctione aliqua tenebantur. — [5]) Cicero redet öfter von „Göttern" als von „Gott", obgleich er fühlt, daß er Einen höchsten Gott und Beherrscher des Weltalls sich denken müsse; was er von den Volksgöttern gehalten, hat er nicht bestimmt ausgesprochen; in seinem Werke von den Gesetzen ist von dem Dienste

sterben [1]). Doch handelt er über die Verachtung des Todes (de contemnenda morte ibid.) und bringt Beweise für den Satz, daß der Tod kein Uebel sei — mortem non esse malum — sowie für die Unsterblichkeit. — Der Grundgedanke in den Tusculanischen Gesprächen, welche Cicero's Eschatologie enthalten, ist: Das Ziel jedes Menschen muß ein glückliches Leben sein (bene beateque vivere); zur Erreichung desselben aber ist Gemüthsruhe das wesentliche Erforderniß; folglich müssen wir dahin arbeiten, daß all' unser Empfinden und Begehren sich der Vernunft unterordne und müssen Alles zu beseitigen suchen, was unsere Gemüthsruhe stören kann. Was ist hier aber mehr hinderlich als die Furcht vor dem Tode? Gelingt es, zu beweisen, daß der Tod kein Uebel, ja, daß sogar die Seele unsterblich ist (Tusc. I.), so ist für die Ruhe des Weisen Alles gethan, so bedarf es nur der Tugend, um für ein glückliches Leben alle Bedingungen und Erfordernisse in sich selbst zu haben (virtus ad bene beateque vivendum se ipsa contenta est. lib. V).

So geht denn Cicero zunächst darauf aus zu beweisen, daß der Tod weder für die ein Uebel sei, welche schon gestorben, noch für die, welche noch im Leben sind. Denn die Schilderungen des traurigen Zustandes der Verstorbenen nach dem Tode sind ja nur Erdichtungen der Poeten und Künstler und wenn die Menschen nach dem Tode nicht mehr sind, so kann der Tod weder für die Gestorbenen ein Uebel sein, denn das Gefühl des Lebens fehlt ja und die Erinnerung an die Güter und Freuden des Lebens, noch sind die Lebenden unglücklich, wenn sie sterben müssen, denn sie kommen ja in den Zustand des Nichtseins, wo also auch das Uebel nicht existirt. Der Tod ist vielmehr, das wird ferner bewiesen, sogar ein Gut. Was ist denn der Tod? Nach Einigen eine Trennung der Seele vom Körper (discessus animi a corpore), nach Andern ein Untergang für Leib und Seele, nach Andern zwar eine Trennung, aber doch alsbald eine Vernichtung oder doch nach einiger Fortdauer. Und was ist denn die Seele selbst? Nach Einigen nur eine Art Materie, nach Andern etwas vom Körper wesentlich Verschiedenes, nach Aristoteles eine ἐντελέχεια (quasi continuata quaedam motio et perennis).

Ist nun die Seele ein körperlicher Stoff oder hat sie in irgend einem Theile des Körpers ihren Sitz, so muß sie mit dem Körper untergehen (?) und jedes Uebel mit ihr; ist sie aber etwas wesentlich Verschiedenes, so bleibt

des Einen höchsten Gottes nicht die Rede, nur die Anbetung der Götterschaar wird geboten, der Himmlischen, Heroen und Halbgötter und der personificirten Tugenden legg. 2, 8. Er fand es ganz in der Ordnung, daß Menschen nach ihrem Tode als Götter betrachtet würden. cf. de rep. 6, 24, wo ihm der verklärte Scipio selbst zuruft: „Wisse, daß Du ein Gott bist". In der Ethik macht Cicero von seiner Gotteserkenntniß keinen Gebrauch, die Pflichten gegen die Gottheit erwähnt er nur kurz.

[1]) Tusc. I. 42: Sed tempus est, jam hinc abire me, ut moriar, vos autem, ut vitam agatis. Utrum autem sit melius dii immortales sciunt; hominem quidem scire arbitror neminem.

sie nach jener Trennung und gelangt nun erst in einen glücklicheren Zustand (in meliorem beatioremque statum). Dann aber ist der Tod ein Gewinn und ein Glück. Es ist der Mühe werth, dieß zu beweisen, meint Cicero, und so theilt er seine Beweisgründe in historische und metaphysische. Hier wird nun vorerst dargethan, wie das ganze Alterthum den Glauben an die Fortdauer der Seele gehegt und genährt habe, wie heilig die Ceremonien des Begräbnisses bei ihnen, wie verbreitet der Heroendienst und der Cultus der Verstorbenen gewesen sei, wie es so gar kein Volk gebe, welches jenes Glaubens ganz baar sei. Da müsse jener Glaube wohl von Natur eingepflanzt sein, und fügt er hinzu, consensio omnium gentium lex naturae putanda est. Endlich sorge ja Jeder für die Dinge nach dem Tode und kümmere sich um die Zukunft.

Bisher geht Cicero seine eigene Bahn, später zeigt sich sehr viel platonischer Einfluß und Benützung des Aristoteles, der Peripatetiker und Stoiker.

Von dem Zustande nach dem Tode meint er: Da die Seele von Natur etwas Hauchartiges oder Feuriges (spirabilis vel ignea) ist, so eilt sie nach der Trennung vom Körper alsbald zu höheren Regionen, wo sie eine ihr verwandte Wesenheit antrifft; hat sie nun dieselbe als ihr gleichartig erkannt, so vereinigt sich zarter Hauch und von milder Sonnengluth belebtes Feuer, und in diesem Wohnsitz nährt sich dann die Seele so, wie sich die Gestirne erhalten und nähren. Da ist dann die Seele ganz frei von Begierden und nur in die Betrachtung der Dinge und ihre Erkenntniß vertieft (quum nihil erit praeter animum, nulla res objecta impediet, quominus percipiat quale quidque sit).

Nach dieser Erörterung wird dann der erste eigentliche Unsterblichkeitsbeweis aus der Natur der Seele hergenommen, insofern sie sich durch sich selbst (non aliena vi) bewegt. Was sich aber selbst bewegt, verläßt sich selbst nicht und ist deßhalb ewig. Wie der erste Anfang, das principium, keinen Ursprung hat, so hat es auch kein Ende — dieß aus Plato, wie auch das Bewußtsein aus der Erinnerung.

Wie man die Gottheit, fährt Cicero weiter fort, mit leiblichen Augen nicht sehe, aber doch aus ihren Werken erkenne, so leuchte des Geistes göttliche Natur aus seinen göttlichen Kräften hervor. (Sic mentem hominis quamvis eam non videas, ut Deum non vides, tamen ut Deum agnoscis ex operibus ejus sic ex memoria rerum et inventione et celeritate motus omnique pulchritudine virtutis vim divinam mentis agnoscito.) Das führt ihn alsbald auf Sokrates, dessen Todesmuth und Glaubensfreudigkeit er preist, indem er ihn von der Wandrung der Seele reden läßt

[1]) Inhaeret enim in mentibus quasi saeculorum quoddam augurium futurorum idque in maximis ingeniis altissimisque animis et existit maxime et apparet facillime: quo quidem dempto quis tum esset amens, qui semper in laboribus et periculis viveret (l. 14. 15).

(aus Phädon); auch lobt er des Cato Uticensis Tod, meint jedoch mit Sokrates: vetat dominans ille in nobis Deus injussu hinc nos suo demigrare, hinzufügend: tota enim philosophorum vita commentatio mortis est.

„Glauben wir, so schließt er (c. 49) mit einem platonischen Epiloge, von der Gottheit die Meldung zu vernehmen, daß wir aus dem Leben scheiden sollen, so wollen wir mit freudigem Danke gehorchen, als würden wir aus der Haft entlassen und von Banden befreit, um entweder in unsere ewige Heimath zurückzuwandern oder von jeglichem Gefühle und jeglicher Beschwerde frei zu sein; kommt uns aber keine Meldung, so wollen wir doch jenen Tag, der Anderen ein Schrecken ist, uns gesegnet sein lassen und nichts zu den Uebeln zählen, was uns, sei es von den ewigen Göttern oder von der Mutter Natur, bestimmt ist, denn nicht von ungefähr, noch zufällig sind wir gezeugt und geschaffen, sondern es gab wahrhaft ein göttliches Wesen, welches für das Menschengeschlecht sorgte und es nicht schaffen und erhalten konnte, damit es nach überstandenen Mühen aller Art erschöpft in des Todes ew'gen Jammer versinken sollte. Ist nicht der Tod vielmehr Rettungsport für uns! O daß wir mit vollen Segeln dorthin fahren könnten!" [1])

Cicero's Philosophie ist Uebertragung und geistreiche Nachahmung — besonders der Philosophie Plato's, was seine Eschatologie betrifft. Hieher gehört auch jenes sogen. somnium Scipionis im VI. Bande der Republik, das uns an alt-pythagoräische und platonische Mythen erinnert.

Dieser Scipio Afrikanus der Jüngere, Sohn des L. Aemilius Paullus, adoptirt von dem Sohne des älteren Scipio, dem Zerstörer Karthagos, berichtet nämlich seinen Freunden Folgendes: Er sei als tribunus militum mit dem Heere nach Afrika gekommen und habe alsbald den seiner Familie so sehr befreundeten alten König Massinissa besucht. Dieser voll Freude und Rührung habe sogleich des älteren Scipio gedacht und nachher beim Abendgespräche über Tafel Vieles von den Thaten und Reden jedes Helden erzählt. Darauf habe er, der jüngere Scipio, sich zur Ruhe begeben. Als ihn nun ein ungewöhnlich fester und tiefer Schlaf umfangen, sei ihm der ältere Scipio im Traum erschienen; er solle aufmerken und behalten, was er ihm zeige und deute; dann habe er ihm den Enkel, den Untergang Carthago's und die weiteren Siege auf seiner Krieger-Laufbahn, seine Triumphe und Ehrenämter, sein Auftreten gegen die Gracchen, seine Lenkung des ge-

[1]) Mit Recht weist Fr. K. Kern in der Einleitung zu den Tusculanen (S. 40) darauf hin, daß Cicero gerade in diesem Epilog noch auf den Hauptgrund stieß, aber nur im Vorbeigehen und ohne die Wichtigkeit desselben zu ahnen, nämlich diesen: „Wenn die Menschen ihren Ursprung der Gottheit danken, die Gottheit aber nichts thut, ohne daß sie zugleich ihre heilige Liebe und Weisheit offenbarte, so muß man vernünftiger Weise annehmen, daß sie, die Menschen schaffend, diese für ein ewiges Leben bestimmte; weil ja sonst, falls die Menschen im Tode aufhörten, die Gottheit ihre eigenen Zwecke aufhübe, was undenkbar ist.

führten Staates und sein Ende durch die Hand gottloser Verwandten prophezeit. Bei diesen Worten stoßen die anwesenden Freunde (Lälius, Scävola, Fannius ꝛc.) ein Geschrei der Angst aus. Scipio der Jüngere aber bittet lächelnd, ihn nicht aufzuwecken, sondern weiter erzählen zu lassen. So versichert denn dem Träumenden, um ihn noch zu größerer Thätigkeit für des Vaterlandes Wohl anzuspornen, der alte Scipio, es gebe im Himmel einen bestimmten Ort für die wahren Vaterlandsfreunde, wo sie für alle Zeiten ein seliges Leben führten (ubi beati aevo sempiterno fruantur); die Gottheit verkehre am liebsten mit den Lenkern und Pflegern wohlgegründeter Staaten. Darauf habe er (Scipio der Jüngere) gefragt, ob jener (Afrikanus der Aeltere) denn wirklich lebe, und als ihm dieß versichert und sein Vater Paullus erschienen ist, bittet er flehentlich, ihn der Erde zu entnehmen und mit ihnen zu vereinigen. Doch das wird entschieden verweigert, weil, *wenn nicht die Gottheit von den Banden des Körpers löse, der Zutritt zum Himmel nicht offen stehe.* Den Menschen sei die Erde angewiesen, ihre Seelen seien gleich dem ewigen Feuer der Gestirne (his animus datus est ex illis sempiternis ignibus quae sidera et stellas vocatis). Wer Gerechtigkeit und Frömmigkeit übe und um das Vaterland sich verdient mache, bahne sich den Weg zur Gemeinschaft der von den Körperbanden bereits Befreiten.

Nun folgt eine glänzende Beschreibung jenes Ortes, wo eine unzählbare Menge von Sternen leuchten, Sphären von solcher Größe, daß die Erde als ein winziger Punkt erscheint (ipsa terra ita mihi parva visa est, ut me imperii nostri, quo quasi punctum ejus attingimus, poeniteret). Des Scipio Geist wandelt unter den Planeten, die als Götter geschildert werden dem Range und der Reihe nach, die sie einnehmen. Die Sonne erscheint als princeps et moderator luminum reliquorum, mens mundi et temperatio tanta magnitudine, ut cuncta sua luce illustret et compleat. Ihr folgen als Begleiter die übrigen Planeten und ganz unten der Mond. Unter ihm ist Alles sterblich und vergänglich, *außer den Menschenseelen* (praeter animos generi hominum munere deorum datos); über dem Monde ist Alles ewig, die Erde steht unbeweglich im Mittelpunkt des Himmels und zieht Alles an sich.

Während Solches Scipio betrachtet, ertönt ein Sphärengesang durch die Bewegung der Welten in lieblicher Harmonie, welche die gewöhnlichen Geister nicht vernehmen, wohl aber die, welche im menschlichen Leben sich göttlichen Studien geweiht haben (qui praestantibus ingeniis in vita humana divina studia coluerunt). Als nun Scipio von dort oben zur Erde vergleichend niederschaut, heißt ihn der ältere Scipio der Erde Schalheit und Ordnung mit den himmlischen Wohnungen vergleichen, indem er die Erde und ihre Zonen beschreibt, — sie, eine kleine Insel, vom Meere umflossen. Ob solch winziger Raum des Menschen Streben bestimmen, seinen Ehrgeiz und seine Ruhmsucht wecken dürfe? Ob man dort oben die Sprache und das Gerede der Unteren hören werde? Wie lange denn die Lebenden noch

reden, noch dauern würden, da ja nichts auf Erden bestehe, sondern Alles schwinde zu seiner Zeit? Die thörichten Menschen berechnen das Jahr nur nach dem Umlauf der Sonne, während doch kein Sterblicher sein Andenken auf ein volles großes Jahr ausdehnen kann, welches dann erst vollendet ist, wenn die Sonne und alle Gestirne die nämlichen Punkte wieder erreichen und in dem nämlichen Verhältnisse unter einander stehn, in dem sie anfangs gestanden haben. Wie gering und klein ist also der Menschen Ruhm, die kaum ein Jahrestheilchen leben!

So fordert denn der alte Scipio den Enkel dazu auf, sich allein der Tugend zu weihen: „Das halte fest, sagt er ihm, daß nicht Du sterblich bist, sondern nur dieser Körper. Denn Du bist nicht der, welchen jene Gestalt anzeigt, sondern der Geist ist Jedermanns Wesen, nicht die Gestalt, welche mit dem Finger gezeigt wird. Wisse, daß Du ein göttliches Wesen bist, wenn anders das ein göttliches Wesen ist, welches lebt, welches fühlt, welches sich erinnert, welches voraussieht, welches den Körper, dem es vorgesetzt ist, so regiert und leitet und bewegt, wie diese Welt jener erste Gott; und gleichwie der ewige Gott die theilweise sterbliche Welt, so bewegt der ewige Geist den zerbrechlichen Körper“ [1]).

„Darum sorge für Deine Seele; und dieß geschieht um so mehr, je mehr sie sich vom Körper lossagt. Denn die Seelen Derer, die sich den körperlichen Genüssen hingeben und sich gleichsam zu ihren Dienern machen und aus Wollust und von Leidenschaften des Körpers verleitet, göttliche und menschliche Rechte verletzten, wälzen sich, den Körpern entnommen, auf der Erde umher [2]) und kehren erst nach maßlosem Umhertreiben durch viele Jahresläufte hindurch in den Himmel zurück.“

Nach diesen Worten schwand die Erscheinung und Scipio erwachte. Man findet, bemerkt Müller (p. 24), in diesem Somnium überall das platonische Vorbild nebst pythagoräischen Problemen vom Universum. Jedenfalls aber können wir Ciceros Ansicht von den letzten Dingen als die Summe der römischen religiösen Bildung ansehen.

Es kann uns übrigens nicht entgehen, daß Cicero in seinem Unsterblichkeitsglauben nicht gar zu fest begründet ist und sich manche Zweifel bei ihm regen [3]), wie er denn überhaupt eine gewisse Unbeständigkeit seiner Ansichten und Urtheile über die philosophischen Systeme im Allgemeinen zur Schau trägt [4]); doch spricht er sich sehr anerkennend für den Unsterblichkeitsglauben in den griechischen Mysterien (des Dionysos) aus, weil wir da „mit besserer Hoffnung sterben lernen“ (de legg. II. 14, 36).

[1]) Als Beweisgrund folgt der Satz von der Selbstbewegung der Seele (wie bei Plato): "quae sese movent neque nata est certe et aeterna est». — [2]) cf. de consol. p. 1100. Platon. Phaed. p. 81. C. et Lactant. inst. II. 2, 6. — [3]) cf. de senect. c. 21. 23; de amicit. c. 3–4. Orat. pro Marcello c. 9; ad Fam. IV. 6; V. 16; VI. 4. 21, 3. Die Plagen der Unterwelt nennt er ineptias et fabulas (orat. pro Cluentio). — [4]) Tusc. V. 11; de offic. I. 2; III. 7; de fin. II. 21; Acad. IV. 43—45.

Uebrigens überläßt sich Cicero mit beredtem Schwunge der zuversichtlichen Erwartung jenes herrlichen Tages, an welchem er jene göttliche Versammlung und Gemeinschaft der Seelen wandern werde, ausscheidend aus diesem Gewühl und Gemische (de senect. 23) „und, fügt er bei, wenn ich darin irre, daß ich die Seelen der Menschen für unsterblich halte, so irre ich gerne und will mir diesen Irrthum, an dem ich Freude finde, so lange ich lebe, nicht entreißen lassen. Sollen wir nicht unsterblich sein, so ist es doch für den Menschen wünschenswerth, zu seiner Zeit zu verlöschen." — Der Zweifel, der sich in diesen Worten verräth, tritt in seinen Briefen noch stärker zu Tage. Hier sind seine Trostgründe für sich und Andere nicht von der Unsterblichkeit, sondern von der Empfindungslosigkeit hergenommen [1]). Ist auch im Tode nichts Gutes, so doch gewiß auch nichts Böses (de offic. 3, 28). Er selbst fühlte und sprach es aus, daß seine Gründe, die er stets nur von der feinen, luftigen, feurigen oder ätherischen Natur der Seele entlehnt, nichts als eine gewisse Wahrscheinlichkeit zu begründen vermöchten; ethische Gründe waren ihm dabei ganz fremd; weder die göttliche Vorsehung, noch die vergeltende Gerechtigkeit Gottes schienen ihm die Unsterblichkeit zu fordern; die letztere um so weniger, als er die strafende Gerechtigkeit der Gottheit entschieden läugnet. Indeß führt ihn seine Ansicht von der Präexistenz der Seelen weiter zu der Vorstellung, daß die irdische Existenz überhaupt ein Zustand der Strafe und Buße für die in einem früheren Leben begangenen Sünden sei; er sprach dieß in seinem Hortensius und in der Trostschrift aus, die er nach dem Tode seiner Tochter Tullia verfaßte, zugleich mit der gleichfalls den Griechen entlehnten Bemerkung, daß nicht geboren werden das Beste, so bald als möglich sterben das nächst Gute sei [2]). Er will seine Tochter in den Kreis der Götter versetzt wissen. (cf. Döllinger, Heidenthum p. 591).

Die meisten seiner Zeitgenossen und die Römer der nächstfolgenden Zeit brachten es nicht einmal zu einer solchen halb hoffenden halb zweifelnden Stimmung. Daß mit dem Tode Alles zu Ende und jenseits desselben weder Schmerz, noch Freude stattfinde, darüber waren Cäsar und Cato im Senate einverstanden (Sall. Cat. 5). Auch Cicero erwähnte damals in seiner Rede gegen Catilina der Lehre von der Vergeltung nach dem Tode nur noch als einer ehemals von den Alten gehegten Meinung. Virgil, Ovid, Horaz suchten sich, wie wir gesehen, gegen den trostlosen Gedanken des unabwendbaren Hinabsinkens in „die traurige Nacht der Unterwelt", in den „ewigen Schlaf" durch den Genuß des gegenwärtigen Augenblicks, durch die Freuden der Tafel und des Weines und der Weiberliebe und den heiteren Verkehr mit Gleichgesinnten zu schützen [3]).

Großen Antheil an diesem allgemeinen Unglauben, bemerkt Döllinger

[1]) ad L. Mescin. Epp. 5, 21; ad Toran. 6, 21; cf. de amic. c. 4; Epp. 6, 2. — [2]) Lact. 3, 18, 19; Aug. contr. Julian. 4, 15. — [3]) Aen. VI. 390. 401; Hor. Od. 1, 4, 15; 2, 3. 27 u. a. O.

(p. 592), hatten die Vorstellungen von der Natur der Seele, wie sie damals herrschten. Den Philosophen mangelte durchaus das Verständniß der Persönlichkeit; in materialistischen Ansichten befangen, verstanden sie unter der Seele irgend eine Sekretion oder Ausdünstung des Gehirns, des Blutes oder des Herzens, oder die Respiration (Cic. Tusc. 1, 9. 10. 11); sie beschrieben sie als eine feine, luftartige oder feurige Substanz, oder sie meinten auch, sie sei eine bloße Qualität, gleich der Harmonie eines musikalischen Instruments, welche mit der Auflösung des Körpers verschwinde [1]). Damit ergab sich denn von selbst die Alternative, entweder die Seele mit dem Leibe erlöschen zu lassen, oder sie für einen Theil, einen Ausfluß der göttlichen Weltseele zu erklären. In letzterem Falle konnte man allerdings mit manchem Philosophen in pomphaften Ausdrücken reden von der himmlischen Herkunft der Seele, die aus dem Schooße der Gottheit herabgekommen sei in dieses Leben, und die nach dem Tode in ihre Heimath zurückkehre, damit war aber doch nicht mehr gemeint, als was auch die Epikuräer z. B. Lucretius (2, 990) von dem himmlischen Samen, aus dem wir Alle entsprossen seien, sagten. Die Rückkehr war eben die Refusion des vom Ganzen vorübergehend abgesonderten oder losgerissenen Theils in dieses Ganze mit Erlöschung alles individuellen Bewußtseins; man dachte sich das Verhältniß, wie das des Oceans, in welchem eine Anzahl mit Wasser gefüllter Flaschen schwimme; zerbricht eine derselben, so wird der bisher gesonderte Theil des Meerwassers mit dem Ganzen vereinigt.

Die Vorstellung von Untergang oder Fortdauer des Menschen sind aber ferner auch bedingt durch die Meinungen über den Ursprung der ganzen Menschheit. Diejenigen, die sich nicht mit den Mythen von Prometheus und Deukalion begnügen wollten, hatten damals die Wahl zwischen zwei Theorien. Die eine, von den Peripatetikern und Pythagoräern verfochtene, war, daß die Menschheit so wenig als die Welt einen Anfang gehabt habe, sondern von Ewigkeit her, in einer unendlichen Menge successiver Generationen bestehe. Die andere Ansicht ließ einen Anfang des Geschlechtes zu, aber begreiflich, nicht durch einen Schöpferakt; die Menschen sind Produkte der Erde: gleich den übrigen Thieren krochen sie zuerst paarweise aus dem von der Sonnenwärme geschwängerten oder sich selbst befruchtenden Schlamme hervor ꝛc. Beide Vorstellungen führten zur Annahme eines völligen Untergangs der Individuen, die erste mußte die Geschichte des Menschengeschlechtes als einen großen Kreislauf ewigen Entstehens und Vergehens ohne irgend bleibende Persönlichkeit auffassen; die zweite mußte, zur Annahme einer nur feineren körperlichen Seele gedrängt, diese dem Schicksale alles aus der Erde und dem Schlamme Erzeugten überlassen.

In der Zeit des Uebergangs aus der Republik in die Monarchie war es **Quintus Sextius**, welcher eklektisch und synkretistisch Bestandtheile ver-

[1]) Stob. Ecl. phys. 80; Seneca ep. 88; Pseudo-Plut. de plac. philos. 4, 23. — [2]) cf. die Bemerkung von Gassendi, Animadv. in Diog. Laërt. 1, 10. p. 550.

schiedener Systeme mit einander verschmelzend der Stifter einer ephemeren Schule wurde, zu der auch Sotion, der Lehrer Seneca's gehörte. In ihr wurde eine praktische, theils stoische, theils pythagoräische Moral vorgetragen, besonders wurde hier Enthaltung von Fleischspeisen oder thierischer Nahrung überhaupt mit Hinweisung auf die Seelenwandrung gefordert [1]).

§. 7. Jüdisch-alexandrinische Philosophie.

Philo (40 n. Chr.).

Wenn sich im Alterthum und im jüdischen Volke selbst die Begriffe vom Wesen des Judenthums auf sehr verschiedene Weise gestalteten, worauf Steinschneider [2]) hinweist, das Verfahren, welches das Judenthum mit Hilfe des christlich-kirchlichen Lehrsystems definirt und beurtheilt, ist und bleibt das allein richtige für Alle, welche die katholische Anschauung über altes und neues Testament und deren Zusammengehörigkeit festhalten. Die vielgerühmte „historische Wahrheit und Gewißheit" ist uns bezüglich des Judenthums garantirt durch den Canon der alttestamentlichen Bücher, welche uns die wesentlichen Aufschlüsse über dasselbe geben, während wir durch sonstige „authentische Denkmäler" 2c. entweder nichts Wesentliches, oder nur eine Bestätigung des in den canonischen Büchern Enthaltenen erlangen. Vor einem „historischen Begriff" vom Judenthum (oder gar vom Christenthum), wobei die Inspiration und Authentität der heiligen Bücher in Frage gestellt werden dürfte, bewahre uns Gott; eine derartige „Kritik" weisen wir zurück, um so mehr als sie durchaus nicht vorurtheilsfrei ist, fast immer einen höchst subjektiven Maßstab anlegt und Alles nur „natürlich" findet. So ist z. B. für Steinschneider „die levitische Priesterschaft spurlos untergegangen und das Judenthum hat bestanden" aus — natürlichen Gründen!

Während durch die Pharisäer das Judenthum in sich verknöcherte, wie sich derselbe Verfasser (p. 342) ausdrückt, war der Sadducäismus eine politische Annäherung an das Fremde; gleichzeitig gab es aber auch eine philosophische Befreundung mit demselben, bei welcher die religiöse Eigenthümlichkeit des Judenthums zu kurz kam. Es hat sich in der Folge herausgestellt, daß der jüdische Nationalgeist so sehr als irgend ein anderer der höchsten Aufgabe der menschlichen Vernunft, sich Rechenschaft zu geben über Gott, die Welt und sich selber, gewachsen war. Es ist daher nicht zu verwundern, daß er sich auch nach dieser Seite hinwandte. Den nächsten Ausgangspunkt für die jüdische Metaphysik gaben mehrere populäre, zum Theil bildliche, zum Theil dichterische Ausdrücke für die Beziehungen

---

[1]) Seneca ep. 59. quaest. nat. 7, 32; Sotion ap. Stob. serm. 14, 10; 84, 6—8. — [2]) über das Judenthum in Ersch's und Gruber's Encyclopädie, Sect. II. Bd. 27. p. 324 ff., dem wir Manches entnehmen, obwohl uns seine bisweilen pöbelhafte Sprache abstößt. cf. p. 345.

Gottes zur Welt, die sich in den Schriften der Propheten vorfanden. Aus ihnen heraus und nicht ohne bedeutende Kraft der Abstraktion, ließ sich eine rein jüdische Theologie und Kosmologie bilden, deren Spuren und Lehrsätze sich auch wirklich in hebräischen Schriften der jüngeren Zeit, z. B. in den Spruchsammlungen und in den Targums vorfinden, wo sie mit den Vorschriften einer populären Moral Hand in Hand gehen. Allein die Bekanntschaft mit ausländischer, besonders griechischer Philosophie führte auf neue Wege. Die zuletzt im Judenthume sich geltend machende Substanzialitätsanschauung ist es besonders, sagt Hanne (p. 247 ff.), worin sich der spätere vorchristliche Judaismus in seiner immer mehr hervortretenden Hinneigung zur Philosophie mit dem gebildeten Ethnizismus in dessen platonisirender Hinneigung zum Religiösen begegnet, indem sich beide in diesem gemeinsamen Elemente immer mehr gegenseitig anziehen und paralisirend erregen und durchdringen. Es geschah dieß aber vorzüglich in Alexandrien, diesem wichtigen Bildungsherde, wo die Hauptströme des geistigen Lebens sich in den letzten Zeiten vor Christus sowohl vom Orient wie vom Occident her auf das Manichfaltigste mit einander vermischten und in ihren elementaren Bestandtheilen gegenseitig modificirten. Besonders das Judenthum erlitt hier und zwar vorzüglich durch seine Verschmelzung mit dem Platonismus eine, die innersten Prinzipien desselben berührende Umbildung.

Als die entwickeltste Ausbildung dieser bedeutsamsten Conception des platonisirenden Judenthums bietet sich die philonische Logosvorstellung dar. Philo geht in seinem Monotheismus von Voraussetzungen aus, die außer der Substanzialitätsanschauung auch einen dualistischen Zug in sich repräsentiren. Im Geiste der platonischen Substanzialitätsanschauung ist es, wenn Gott als das namen- und eigenschaftslose, allein wahrhaft seiende Wesen (*ὁ ὄντως θεός, ὁ εἷς ὄντως θεός, ὁ ἀληθείᾳ θεός*), als das reine (*τὸ ὄν*) dargestellt wird [1]), das an sich selbst ohne alle Beziehungen zu den endlichen Dingen sei [2]). Somit verhält sich Gott als die in sich selbst verschlossene absolute Substanz, welcher gegenüber alle endlichen Wesen als schlechterdings haltlos in sich selber und eben damit nach Analogie bloßer Accidenzien erscheinen. An den Dualismus hingegen, ebenfalls in Anlehnung an Plato erinnert es, wenn Philo eine ewige Materie annimmt, die er, um zugleich dem jüdischen Postulat der Schöpfung aus Nichts gerecht zu werden, als das Nichtseiende (*μὴ ὄν*) bestimmt. Ebenso finden sich Anklänge an die Aristotelische Prinzipienlehre, wenn als Endursache (causa efficiens) der Welt die Gottheit, als das Woraus oder Element derselben (causa materialis) die Materie, als das Wodurch oder Werkzeug derselben (causa instrumentalis) der Logos, und endlich als der Zweck (causa finalis) derselben die Güte Gottes angeführt wird (de Cherub. p. 128).

---

[1]) de som. I. 599: *λέγεσθαι γὰρ οὐ πέφυκεν ἀλλ' ἢ μόνον τὸ ὄν· μαρτυρεῖ δὲ καὶ τὸ θέσπιθεν λόγιον τῷ πυνθανομένῳ εἴ ἐστιν ὄνομα αὐτῷ, ὅτι ἐγώ εἰμι ὁ ὤν.* — [2]) de nom. mut. p. 1048: *τὸ γὰρ ὂν ᾗ ὂν ἐστι οὐχὶ τῶν πρός τι.*

Zur Weltschöpfung bediente sich Gott, da er nicht selbst die unreine Materie berühren durfte, der unkörperlichen Kräfte oder Ideen (cf. de sacrificantibus ed. Mang. II. 261). Die Kräfte umgeben Gott als dienende Geister, wie ein Hofstaat den Monarchen [1]). Die höchste der göttlichen Kräfte, nämlich die schaffende (*ποιητική*) führt nach Philo in der Schrift auch den Namen Gott (*θεός*), die zweite Kraft, nämlich die herrschende (*βασιλική*) den Namen *κύριος* (de vita Mosis II. 150 Mang.). Daran schließen sich die *δύναμις προνοητική, νομοθετική* und viele andere. Diese alle faßt Philo nicht etwa nur als göttliche Eigenschaften, sondern auch wieder als relativ selbstständige persönliche Wesen, die den Menschen erscheinen können und Einzelne, wie z. B. Abraham ihres näheren Verkehrs würdigten (de vita Abrah. II. 17).

Der oberste aller göttlichen Kräfte ist der Logos. In dem göttlichen Logos hat die Ideenwelt (*ὁ ἐκ τῶν ἰδεῶν κόσμος*) ihren Ort (*τόπος*), gleichwie der Plan einer Stadt in der Seele des Baumeisters (de mundi opific. I. 4 Mang.). Zwar nennt Philo mitunter auch noch die Sophia, die bei Aristobulus und Früheren die oberste Mittelkraft zwischen Gott und der Welt war [2]), aber der Terminus *λόγος* ist bei ihm weit häufiger. Die *σοφία* scheint er zuweilen als die oberste Theilkraft des *λόγος* und als die Quelle aller übrigen aufzufassen. Der Logos ist nämlich ein zweifacher, und zwar sowohl bei dem Menschen, als im All.

Im Menschen ist ein *λόγος ἐνδιάθετος* und ein *λόγος προφορικός*, jener ist die ihm innewohnende Vernunft, dieser das gesprochene Wort, jener gleichsam die Quelle, dieser der ausfließende Strom. In Bezug auf das All aber wohnt der eine *λόγος*, der dem *ἐνδιάθετος* des Menschen entspricht, in den unkörperlichen und urbildlichen Ideen, aus welchen die intelligible Welt besteht, und der andere, der dem *προφορικός* des Menschen entspricht, samenartig verbreitet (als *λόγος σπερματικός*) in den sichtbaren Dingen, welche Nachahmungen und Abbilder jener Ideen sind und die sinnlich wahrnehmbare Welt ausmachen [3]). Mit anderen Worten: in Gott ist *ἔννοια* als *ἐναποκειμένη νόησις* und *διανόησις* als *νοήσεως διέξοδος* oder *ῥῆμα θεοῦ* [4]). Jene *ἔννοια* ist die *σοφία*. Doch nennt Philo die *σοφία* an andern Stellen auch die Mutter des *λόγος* [5]). Gewöhnlich redet er nur von dem göttlichen Logos schlechthin, ohne jene Unterscheidung, als von dem Sohn und Paraklet, dem Mittler zwischen Gott und den Menschen ꝛc. [6]).

---

[1]) cf. Fr. Keferstein, Philo's Lehre von dem göttlichen Mittelwesen. Leipzig 1846. p. 192 „die Kräfte als Personen". — [2]) z. B. legis alleg. II: *ἡ τοῦ θεοῦ σοφία, ἣν ἄκραν καὶ πρωτίστην ἔτεμεν ἀπὸ τῶν ἑαυτοῦ δυνάμεων.* — [3]) de vita Mosis III. ed. Mang. II. 154. — [4]) Quod Deus sit immut. I. 278. Mang. in der Erklär. der Bibelstelle Gen. 6, 6. — [5]) de profugis 562. Mang. Er findet das Symbol des zweifachen *λόγος* in dem doppelten Brustschild *(διπλοῦν λογεῖον)* des Hohenpriesters. — [6]) de vita Mosis II. 155. Mang. quis rerum divin. haeres sit. I. 501. f. Mang. — Von einer Verkörperung des *λόγος* konnte bei Philo wegen seiner Ansicht von der Un-

Ehe wir zu dem, was unsere Frage näher berührt, zur Beziehung der Kräfte zum Menschen übergehen, müssen wir etwas über die Persönlichkeit des Logos anführen. Ueberweg (Grundr. I. 205) bemerkt: „In seinen Aeußerungen über den Logos ebenso, wie in denen über die Ideen oder Kräfte überhaupt schwankt Philo unabläßig zwischen der attributiven und substantivischen Auffassung; die letztere, wonach der Logos zur Person hypostasirt ist, hat bei ihm bereits einen festeren Bestand gewonnen, als daß die Personifikation für sein eigenes Bewußtsein eine bloß poetische wäre, zumal, da ja auch die Ideen bei Plato nicht Attribute der Gottheit sind, sondern eine selbstständige und fast persönliche Existenz haben, und doch noch nicht einen so festen Bestand, daß ganz in doktrinalem Sinne neben Gott dem Vater eine zweite Person stände, die nicht mehr auf eine bloße Eigenschaft oder Funktion jener ersten Person zu reduciren wäre. Keferstein (l. c. p. 88 ff.) dagegen weist aus vielen Stellen nach, daß der Logos nur eine Personifikation sei; daß Philo häufig aus Veranlassung des Textes sich zu Personifikationen hinleiten lasse, daß er auch ohne durch den Text dazu veranlaßt zu sein, personificire, daß somit ein entscheidendes Urtheil hierüber unsicher ist. Nur die Stelle „quod Deus sit immut." 302 trage keine Indicien der Personifikation an sich. „Bei dem Eklekticismus des Philo, bemerkt übrigens Keferstein (p. 96), würde es aber in der That befremden, wenn nicht auch der alte Glaube der Väter einiges Recht behauptet hätte, und nicht auch überall jüdische Elemente in den Kreis der Anschauungen mit aufgenommen worden wären. Dieß ward auch nicht versäumt, wie sich denn der ganze Lehrtypus an das alttestamentliche „Gott sprach" anschließt. Da es aber der Mosaismus mit persönlichen Mittelwesen hält, so ist es nicht unwahrscheinlich, daß Philo, auf der andern Seite an die Kabbala sich anschließend, auch wohl geneigt war, unter dem Logos einen persönlichen Weltschöpfer zu denken."

Fassen wir nun das Wesen des Menschen nach Philo in's Auge. Nicht bloß im All, sondern auch in den Menschen dehnt Gott seine Kräfte (*δυνάμεις*) aus. In der Stelle Alleg. I. 47. A (bei Keferstein p. 158) redet Philo von der Erschaffung des Menschen, indem er Gen. 2, 7 commentirt „Und Gott bildete den Menschen aus Erde und hauchte in sein Angesicht den Odem des Lebens ꝛc.". Er versteht unter Mensch (*ἄνθρωπος*) wie öfter den *νοῦς* und meint, dieser würde irdisch und vergänglich sein, wenn ihm nicht Gott die Kraft des wahren Lebens eingehaucht hätte. Die That des Einhauchens beschreibt er aber so: Dreierlei sei dazu nöthig, ein Einhauchendes, ein Empfangendes und ein Eingehauchtes: *τὸ μὲν οὖν ἐμπνέον ἐστὶν ὁ θεός· τὸ δὲ δεχόμενον ὁ νοῦς· τὸ δ' ἐπιπνεόμενον τὸ πνεῦμα· τί οὖν ἐκ τούτων συνάγεται; ἕνωσις γίνεται τῶν*

---

reinheit der Materie keine Rede sein (ein Bedenken, welches später den Doketismus hervorrief), und schon aus diesem Grunde konnte Philo nicht zur Identificirung des *λόγος* mit dem erwarteten Messias fortgehen (Ueberweg l. c. p. 206).

τριῶν, τείνοντος τοῦ θεοῦ τὴν ἀφ' ἑαυτοῦ δύναμιν διὰ τοῦ μέσου πνεύματος ἄχρι τοῦ ὑποκειμένου. — Zunächst ist klar, daß der eingehauchte Geist etwas vom *νοῦς* Verschiedenes ist; denn dieser ist bereits im Menschen, wie ihm das *πνεῦμα* zugetheilt wird. Nach dem Zusammenhang ist *πνεῦμα* hier vom eingehauchten Objekt zu verstehen, und statt Geist als Wechselbegriff die göttliche Kraft [1]); denn Philo erklärt kurz zuvor das Einhauchen für einen bloß bildlichen Ausdruck, da Gott dergleichen Organe nicht besitze, und findet darin sicherlich nur den allgemeinen Gedanken, daß eine Kraft aus Gott heraus und in den Menschen hineingehe; dieß nennt er ein *τείνειν* (Ausdehnen) und da zu diesem Ausdruck das Wort *δύναμις* passender ist als *πνεῦμα*, so setzt er die Kraft Gottes an dessen Stelle, während er eigentlich den Geist meint. Um jedoch diesen als Hauptbegriff nicht gänzlich zu übergehen, so schreibt er ihm eine vermittelnde Thätigkeit zu, die sich insofern freilich (meint Keferstein) ziemlich ungeschickt ausnimmt, als das vermittelnde Subjekt (der Geist) mit dem vermittelten Objekt (der Kraft Gottes) real zusammenfällt, wenn gleich sich beide allenfalls in der Art unterscheiden ließen, daß die *δύναμις* die eigentliche sich zum Menschen ausdehnende Kraft Gottes, das *πνεῦμα* dagegen das dieselbe in Bewegung setzende Prinzip sein könnte, welches sich insofern in der *δύναμις* zugleich dem Menschen mittheilte. Soviel ist sicher, daß nach Philo das *πνεῦμα* von Gott ausgeht und sich dem Menschen mittheilt. Es ist ferner etwas Höheres als der menschliche *νοῦς* und hat nach der vorliegenden Stelle folgende Funktionen: 1) Es ist die *δύναμις ἀληθινῆς ζωῆς*, auch heißt es p. 46 E. geradezu *ἀληθινὴ ζωή*; 2) es macht den Menschen zurechnungsfähig, denn es darf sich Niemand mit *ἄγνοια ἀδικημάτων* entschuldigen (ibid.); 3) Gott zieht den Menschen vermittelst des *πνεῦμα* zu sich hinauf, so daß der menschlichen Vernunft eine gewisse Gotteserkenntniß zu Theil wird (p. 47). — Zu bemerken ist noch, daß, obwohl hier nur von einer Kraft die Rede ist, die Gott von sich aus bis zum Menschen hin ausgedehnt habe, doch damit, wie aus anderen Stellen hervorgeht [2]), alle höheren Seelenkräfte des Men-

---

[1]) Dadurch ist die Schwierigkeit überwunden, welche sich hier dadurch erhebt, daß plötzlich ein anderes Agens, nämlich die Kraft Gottes hinzutritt und diese sich zu dem menschlichen *νοὺς* hin ausdehnt, während der Geist, der doch dem Menschen mitgetheilt wird, den Uebergang der göttlichen Kraft in die menschliche nur vermittelt (*μέσον* als Adjectiv „vermittelnd" übersetzt). — [2]) de nobil. 906. B. drückt Philo den größten Vorzug Adams mit den Worten aus: „*ἐμπνεύσαντος θεοῦ τῆς θείας δυνάμεως ὅσον ἠδύνατο δέξασθαι θνητὴ φύσις*". Quod det. pot. ins. sol. 172 A. nennt Philo den menschlichen Geist ein *ἀπόσπασμα οὐ διαιρετόν* des göttlichen Geistes; dieß sei jedoch nicht so zu denken, als ob Gott einen Theil von sich losgetrennt und in den Menschen eingesenkt habe, sondern Gott habe sich bloß ausgedehnt: „*τέμνεται γὰρ οὐδὲν τοῦ θείου κατ' ἀπέρτησιν, ἀλλὰ μόνον ἐκτείνεται*". Philo muß sich also wohl auf irgend eine Weise ein Ausdehnen der göttlichen Substanz gedacht haben, wodurch der Mensch und die Natur voll Göttlichkeit wird. — Eine Stelle kommt auch vor, wo von den Kräften, sofern sie von Gott ausgehen in den Menschen, in der Mehrzahl die Rede ist. De Abrah. 358 B. heißt es nämlich: wenn man das Glück habe, Gott selbst zu schauen,

schen gemeint sind, und so ist diese Stelle ein Beweis, wie sich bei Philo die Kräfte Gottes auf eine einzige *δύναμις* zurückführen lassen.

An einer anderen Stelle (de mundi opif. 31. A) beschreibt Philo ebenfalls nach Gen. 2, 7 die Schöpfung des wirklichen Menschen, nachdem er 1, 26 auf den Idealmenschen bezogen hatte. Er sagt: „Der sinnliche und spezielle Mensch, heißt es, sei aus irdischer Materie und dem göttlichen Geiste zusammengesetzt, denn der Körper sei entstanden, indem der Künstler Erde genommen und daraus eine menschliche Gestalt gebildet habe. Die Seele aber ist überhaupt aus nichts Geschaffenem geworden, sondern aus dem Vater und Herrscher des Alls herabgekommen, denn das Einblasen war nichts Anderes, als daß der göttliche Geist von jenem seligen und gebenedeiten Wesen, wie in eine Kolonie zum Frommen unseres Geschlechtes hieher gewandert ist, damit, wenn auch sterblich nach dem sichtbaren Theile, es doch nach dem unsichtbaren unsterblich wäre". — Zwar ist hier bloß vom *πνεῦμα θεῖον* die Rede, sofern es sich im Menschen niedergelassen hat, da jedoch dieses ganz dasselbe mit dem ist, was sonst Geist Gottes genannt wird, so gilt das von diesem überhaupt, was hier von dem im Menschen wohnenden Geiste gesagt ist. Und hier ist es denn ganz offenbar, bemerkt Keferstein (p. 160), daß Philo ein substantielles Heraustreten desselben aus Gott annimmt, denn es heißt ausdrücklich: „*ἐκ τοῦ πατρὸς καὶ ἡγεμόνος τῶν πάντων γεγένησθαι*" und ganz dasselbe wird ausgedrückt, wenn er mit einem Ansiedler verglichen wird, der aus Gott herauswandert (*ἀπὸ τῆς μακαρίας καὶ εὐδαίμονος ἐκείνης φύσεως στειλάμενος*) und sich im Menschen niederläßt; denn offenbar liegt darin die substantielle Lostrennung desselben von Gott, welche die bleibende Verbindung mit ihm zugleich mit in sich schließt. Gehen wir alsdann von dieser Stelle auf die vorige zurück, so werden wir, auch abgesehen von der in Philo's Sinn dazu gegebenen Erklärung, gewiß berechtigt sein, auch dort ein substantielles Herausgehen des Geistes aus Gott anzunehmen, und es würde sich daher in diesen beiden Stellen auch in Betreff des Gottesgeistes der von den Mittelwesen bisher gefundene Grundtypus zeigen, wonach sie aus dem göttlichen Wesen oder aus der Sustanz Gottes heraustreten und diese in die Schöpfung durch Selbstmittheilung übertragen.

Was den „Geist" betrifft, so ist er nach de gigant. 287. A. doppelter

---

so solle man ihn um Kraft bitten, sich auf dieser Höhe zu erhalten, denn auf steilen Wegen sei der Rückfall desto leichter: „*πολλὰ δὲ τὰ κατωβιαζόμενα, ὧν οὐδὲν ὄφελος, ὅταν ἐκ τῶν αὐτοῦ δυνάμεων ἀνακράσας τὴν ψυχὴν ὁ θεὸς, ὀλκῇ δυνατωτέρᾳ πρὸς αὑτὸν ἐπισπάσαιτο*". Hiernach hat also Gott seine Kräfte in die Seele hineingemischt; indeß will Philo nur einen augenblicklichen Beistand, kein beständiges Wohnen. In anderen Stellen über die Kräfte der Seele ist vom göttlichen Ursprung nichts erwähnt. Jedenfalls ergibt sich aus den angeführten Stellen, daß nach Philo Gottes Kraft im Menschen immanent ist, dagegen werden die Kräfte anderwärts auch als Gaben dargestellt, die Gott je nach Umständen verleiht. cf. ob. de Abrah. 358. de Cherub. 125. E. (bei Keferstein p. 189 ff.).

Art: „Geist heißt in der einen Beziehung die auf die Erde strömende Luft, das dritte Element, das über dem Wasser ruht, weshalb es in der Schöpfungsgeschichte heißt „der Geist Gottes schwebte über dem Wasser," weil die Luft, da sie leicht ist, aufwärts steigt und ihr das Wasser zum Fundamente dient. In der andern Beziehung heißt Geist die ungemischte Wissenschaft, an der jeder Weise vollen Antheil hat" ꝛc. cf. Keferstein p. 161. — Wenn indeß Philo hier den Geist entweder als Luft oder als die allgemeine Wissenschaft nimmt, so ist er mehr der Worterklärung von *πνεῦμα* gefolgt, denn die Realeintheilung liegt eigentlich am Ende der Stelle, wo er vom Geiste sagt, er sei *τό πάντη δ' ὅλων ἐκπεπληρώμενον* „die Alles erfüllende Kraft", und da unter dem „Alles" die Natur und der Mensch zu verstehen sein wird, so wird es am angemessensten sein, meint unser Autor, den Geist zu betrachten in seiner kosmischen und moralischen Beziehung. a) der Geist (*πνεῦμα*) in kosmischer Beziehung: Nach de mundi opif. 30. A. ist das *πνεῦμα* Bindemittel, „denn das Trockene wird theils durch die Kraft des verbindenden Geistes (*πνεύματος ἑνωτικοῦ δυνάμει*) zusammengehalten, theils indem die Feuchtigkeit die Zerbröcklung in kleine Stückchen verhütet [1])." Ferner nennt Philo in der Stelle quod Deus s. immut. 289. D. das gebundene Leben der Mineralien *πνεῦμα*. Häufiger sind die Stellen, in welchen b) der Geist in moralischer Beziehung genommen ist. Hier kommt *πνεῦμα* in doppelter Beziehung vor, entweder als eine angeborne Kraft des Menschen [2]), oder als eine Gabe von oben, die wieder verschwinden kann, wie sie gekommen ist [3]). In Bezug auf den Geist als angeborne Kraft müssen wir uns endlich noch die Bemerkung Philo's (quod det pot. ins. sol. 170 C) zu Gen. 4, 40, vorführen, wo es heißt, die Stimme des Blutes vom erschlagenen Abel schrie zu Gott. Philo fragt hier, warum das Wesen der Seele im Pentateuch so oft in's Blut gesetzt werde (Lev. 17, 11. 14), da es doch nach Gen. 2, 7 im Geiste bestehe? Er löst die Frage, indem er die Seele in einem allgemeinen Sinne faßt und sie sowohl für das animalische als auch für das vernünftige Prinzip ansieht; sofern sie nun jenes sei, mache sie die Lebenskraft aus (*δύναμις ζωτική*) und diese habe ihr Bestehen im Blute; das vernünftige Prinzip aber, welches aus dem Quelle aller Vernunft, aus

---

[1]) Diese sowie die vorhergehenden Stellen sind parallel zu denen vom Logos z. B. de somn. II. 1141, wobei jedoch der Unterschied hervortritt, daß der Logos in einem allgemeineren Sinne als Weltband aufgefaßt wird, während sich der Geist auf die Erde beschränkt, wenn schon die Stelle de gigant. 287 seine Wirksamkeit ebenfalls verallgemeinert. — [2]) Nach den Stellen (oben) de mundi opific. und Alleg. I., wonach *πνεῦμα* das höhere Erkenntnißvermögen ausmacht. Die subtile Unterscheidung Philo's bei der Stelle zur Septuag. p. 47. E. zwischen *πνοή* und *πνεῦμα* ändert an der wahren Bedeutung der Stelle nichts, sondern will höchstens sagen, daß der Generalvernunft das *πνεῦμα* in einem höheren Grade zu Grunde liegt als dem irdischen Menschen (der bloß eine *πνοή*, leichten Hauch davon hat). — [3]) cf. hierüber Keferstein l. c. p. 164 ff., wo nachgewiesen wird, daß das *πνεῦμα* im Gewissen seinen bleibenden Wohnsitz hat.

Gott geflossen sei, habe zu seinem eigentlichen Wesen den Geist [1]). Wir sehen hier, daß der Geist das Wesen der menschlichen Vernunft ausmacht, daß er folglich auch zum Wesen des Menschen gehört, daß er aber auch ein Abdruck einer göttlichen Kraft ist, die der Bezeichnung nach offenbar der Logos ist; es ergibt sich daher, daß der Logos das Allgemeine und der Geist das Besondere ist, eine Offenbarung Gottes im Wesentlichen von derselben Natur wie der Logos, nur etwa von beschränkterem Umfang, der sich namentlich aus dieser Stelle ergibt, wo der Geist bloß in Verbindung mit dem Menschen gedacht wird. — Ganz in derselben Weise, erwähnt Keferstein (ibid.), spricht sich Philo quis rer. div. haer. s. 489. A. aus, nur daß das Empfangen des göttlichen Geistes von Seiten des Menschen mit der Bildung desselben nach dem göttlichen Ebenbilde völlig gleich gesetzt wird, wiederum zum Beweise, daß der Geist etwas Bleibendes im Menschen und im Wesentlichen vom Logos nicht verschieden ist. Zugleich gebraucht hier Philo die doppelte Natur der *ψυχή* zu einer moralischen Anwendung, indem er daraus erklärt, daß sich ein Theil der Menschen zur geistigen Natur, dagegen der andere zu den Lüsten des Fleisches hinneige [2]).

Wenn wir auch absehen von Philo's Platonismus, der, wie wir später sehen werden, im Wesen Pantheismus ist, so können wir Philo trotz seines vorangestellten jüdischen Monotheismus von pantheistischen Anschauungen auf Grund der angeführten Stellen durchaus nicht freisprechen [3]); und was somit die Unsterblichkeit in der Auffassung des Pantheismus zu bedeuten habe, erhellt von selbst. Hören wir noch, was Philo vom Zustand nach dem Tode sagt: Bekanntlich sind ihm Engel, Dämonen und Seelen nur verschiedene Namen für ein und dieselben Wesen; ihre Zahl ist unendlich wie die Sterne und ihr Aufenthalt ist die Luft, die als das Beste vom Irdischen auch mit dem besten Organismus lebendiger Wesen versehen ist [4]). Ein Theil dieser Seelen steigt, von der Lust zur Erde und zum Körper ergriffen, herab, um sich mit sterblichen Leibern zu verbinden. Viele von diesen werden hier, von der Gewalt des sinnlichen Strudels ergriffen, verschlungen und gehen in der Sinnlichkeit völlig unter [5]), andere durch Ringen

---

[1]) *Ἡ δὲ ἐκ τῆς λογικῆς ἀπυρόρυεῖσα πηγῆς (δύναμις οὐσίαν ἔλαχε) πνεῦμα, οὐκ ἀέρα κινούμενον, ἀλλὰ τύπον τινα καὶ χαρακτῆρα θείας δυνάμεως, ἣν ὀνόματι κυρίῳ Μωϋσῆς εἰκόνα καλεῖ, δηλῶν, ὅτι ἀρχέτυπον μὲν φύσεως λογικῆς ὁ θεός ἐστι, μίμημα δὲ καὶ ἀπεικόνισμα ἄνθρωπος, οὐ τὸ διφυὲς ζῷον, ἀλλὰ τὸ τῆς ψυχῆς ἄριστον εἶδος, ὃ νοῦς καὶ λόγος κέκληται.* — [2]) Ueber die besondere Spezies des Geistes, über das *πνεῦμα φροφητικόν* cf. Keferstein p. 166. — [3]) Döllinger sagt (Heidenth. p. 846) in dieser Beziehung treffend, daß in Philo gleichsam zwei Seelen, eine Hellenische und eine Jüdische, thätig sind, die nicht selten in Conflikt mit einander gerathen. — [4]) de somn. I. p. 585. — [5]) Philo, einen zuerst hervorgebrachten Ur- oder Idealmenschen, der Hermaphrodit gewesen, annehmend (Quis rer. div. 503 u. a. O.), findet den Sündenfall darin, daß das Weib den Mann dort zu geschlechtlicher Vermischung verführt habe; hiebei habe sich die Wollust, der Anfang aller Ungerechtigkeit und Sünde entwickelt. Da sich in einem körperlich-geistigen Wesen die Lust unfehlbar entwickelt, so

nach höherer Erkenntniß stark genug, dem Andrange zu widerstehen, trachten vom Anfang bis zum Ende dem leiblichen Dasein abzusterben, um das höhere Leben zu gewinnen [1]). Diese kehren nach dem Tode zum himmlischen Wohnsitz zurück, um so sicherer, als Einige von ihnen, die Seelen der Weisen, in der That die Wandrung auf die Erde nur aus Wißbegierde unternommen haben [2]). Die Lasterhaften läßt Philo zugleich mit der Zerstörung des Leibes untergehen. Einige der zurückgekehrten Seelen lassen sich indeß neuerdings durch irdische Neigung verleiten, die Erde zum zweitenmal zu besuchen. Andere Seelen dagegen, welche die Gemeinschaft mit Irdischem ihrer nicht würdig halten, die Engel der Bibel, die Heroen der Griechen, deren Wohnstätte in dem über der Luftregion befindlichen Aether ist [3]), pflegt Gott als seine Diener und Geschäftsträger zur Beaufsichtigung der Sterblichen zu verwenden, wie wir bereits bemerkt haben. Böse Engel gibt es nach Philo's Behauptung allerdings auch, er beschreibt sie aber als böse Menschen, wie er denn auch, da er das Böse einzig in die Sinnlichkeit setzt, den Fall und das Schlechtwerden der Geister mit dem Eingehen derselben in die Sinnlichkeit, ihrer Verbindung mit Körpern zusammenfallen, oder aus dieser im weiteren Verlaufe entstehen lassen muß. In dieselbe Klasse himmlischer Seelen setzt Philo auch die Seelen der Gestirne, das sind die vornehmsten, die Herrscher im Weltstaate (de monarch. 1, 812) [4]).

§. 8. Neupythagoräismus.

Diesen vertritt besonders **Apollonius von Tyana.** Er gibt eine Theorie von der allgemeinen Metamorphose vermöge der Modifikationen der Einen Substanz, welche etwas früher bereits Ovid dem Pythagoras selbst in den Mund gelegt hatte, die also wohl damals von den Pythagoräern

---

ist allen Menschen die Sünde schon angeboren, die eben in der Herrschaft der sinnlichen Lust über die Seele besteht (de mundi opif. 37 u. a. O.). Das Böse kommt also von der irdischen Umhüllung, dem Leibe, diesem häßlichen Kerker des Geistes, aus welchem er sich wegsehnt, wie Israel aus Aegypten (quis rer. div. haer. 518), um erst nach dem Tode in's wahre Leben einzutreten. Es gibt aber Menschen, die sich durch ihre Ascese in einen Zustand der Selbstentäußerung und leidenden Hingebung an Gottes Einwirkung versetzen, in welchem sie, „wie ein sprach- und bewußtloses Kind, vom göttlichen Wahnsinn ergriffen", einzig vom göttlichen Geiste wie die Saiten eines musikalischen Instrumentes bewegt sind — freilich ein Mysterium nur für Eingeweihte (Quis rer. div. haer. 490 f.). cf. Döllinger, Heidenth. p. 847 ff.

[1]) de gigant. 284—285. — [2]) Confus. linqu. p. 331. — [3]) Auch den menschlichen Geist erklärt Philo für einen Ausfluß jenes Aethers oder fünften Elements, aus welchem der Himmel und die Gestirne gebildet sind (quis rer. div. haer. 521) „zu welchem bei der Trennung vom Leibe der Geist wie zu seinem Vater hingehen werde", eine Ansicht, die, wie er selbst bemerkt, von den Alten (Pythagoräern) entlehnt war. — [4]) cf. Döllinger, Heidenthum p. 845 ꝛc.

vorgetragen wurde. In den Briefen unter seinem Namen (Apoll. Tyn. Ep. 58. 25. 26) wird ihm die Lehre beigelegt, daß alles Entstehen und Vergehen, Geburt und Tod nur scheinbar sei und eigentlich nicht existire. Geburt sei der Uebergang aus dem Zustande der Substanz in den der Natur, Tod die Rückkehr der Natur in die Substanz. Was dabei vorgehe, sei ein bloßes Erscheinen und Verschwinden der Materie, je nachdem sie sich verdichte oder verdünne, oder zwischen Entleerung und Erfüllung abwechsle. Erfüllt die Materie das Sein, so wird es sichtbar, was man Geburt heißt; zieht die Materie sich vom Sein zurück, so nennt man das Tod. Die Substanz der Dinge bleibt immer dieselbe, es ist nur Wechsel von Bewegung und Ruhe. Der Mensch wird durch den Tod, indem nicht die Natur, sondern nur die Form des Seins sich ändert, zum Gott (cf. Döllinger, Heidenthum p. 579).

Trotz dieser pantheistischen Anschauung scheint Apollonius an Todtenbeschwörungen geglaubt zu haben, denn nach Philostratus (IV. 16) citirte er, wie wir bereits (I. Th. 2. Abschn. p. 130) erwähnten, unter Verrichtung gewisser Gebete den längst zu den Schatten hinabgestiegenen Achilles: Es entsteht eine schwache Erschütterung, und es tritt die fünf Ellen hohe Gestalt eines Jünglings heraus, mit einer Chlamys nach thessalischer Weise bekleidet. Die Erscheinung wächst vor seinen Augen bis zur Höhe von zwölf Ellen, und klagt, indem sie zu reden scheint, daß die Thessalier schon so lange Zeit ihrem Helden die Todtenopfer zu bringen unterlassen hätten. Er entschwindet darauf nach einer längeren Unterredung unter Wetterleuchten kurz vor dem Hahnenschrei. Wie Philostratus ferner (VIII. 9) berichtet, kam Apollonius bei Besuch der Orakelhöhle des Trophonius erst nach sieben Tagen davon heraus.

§. 9. Neuplatonismus.

Plutarch, der unter Hadrian in hohem Alter starb, war der platonischen Lehre zugethan. Kein anderer Mann jener Zeit hatte eine so warme theilnehmende Liebe zur Religion seines Volkes, wie er; es ist sein ernstliches Streben, dem sinkenden Götterglauben Stützen zu bereiten, zugleich aber auch die religiösen Vorstellungen und Gebräuche zu reinigen und dem, was ihm die rechte Mitte zwischen Aberglauben und Unglauben schien, näher zu bringen. Nur den Philosophen wird von ihm das entscheidende Urtheil über göttliche Dinge eingeräumt. — Plutarch war Monotheist, insofern er einen persönlichen höchsten Gott, Zeus, annahm, dem er jede denkbare ethische und geistige Vollkommenheit beilegte und dessen Seligkeit in seinem Wissen besteht. Er ist jedoch zu hoch und fern, um mit der Welt in irgend einer Berührung zu stehen, obgleich das Weltall durch seinen Willen und sein Denken erhalten wird. Es gibt also Mittelwesen, die dem höchsten Gotte untergeordnet, sich direkt mit der Welt, der Natur und dem Menschen beschäftigen oder selbst zur Natur gehören; das sind die hellenischen Götter (die göttlichen Eigenschaften personificirt?). Plutarch ist Dualist,

insofern er ein dem vollkommenen Gott von Ewigkeit gegenüberstehendes böses Prinzip (Typhon, Ahriman, Hades, Ares) annimmt. Im Grunde aber sind es bei ihm drei Prinzipien, Gott, Hyle und die böse unvernünftige Weltseele, welche die Ursache alles Bösen in der Welt und aller bösen Triebe in der menschlichen Seele ist [1]). Um die Gemeinschaft zwischen den Göttern und Menschen herzustellen, nahm er Dämonen an, mit einem Luftkörper bekleidete Seelen, veränderlicher, mangelhafter Natur [2]).

Wie Plutarch fest am Glauben an Gott hielt, so war er auch ein ganz entschiedener Anhänger des Glaubens an die Unsterblichkeit. Diese vertheidigt er. So fragt er in seiner Schrift „über den Verzug des göttlichen Strafgerichts" (17): „Glaubst du wohl, daß Apollo, wenn er wüßte, daß die Seelen der Sterbenden, sobald sie den Körper verlassen, wie Nebel und Rauch vergehen, soviele Sühnopfer für die Abgeschiedenen anordnen, und solche Ehrenbezeugungen für die Todten fordern, also den leichtgläubigen Menschen einen Betrug spielen und sie zum Besten halten würde? Ich für meinen Theil werde die Unsterblichkeit der Seele nicht eher aufgeben, bis ein anderer Herakles den Dreifuß der Pythia weggenommen und dieß Orakel zerstört haben wird! Es ist ein und derselbe Grund, worauf die göttliche Vorsehung und die Fortdauer der menschlichen Seele beruht, und wer die eine läugnet, kann die andere unmöglich mehr festhalten. Wenn also die Seele nach dem Tode fortdauert, so ist es noch wahrscheinlicher, daß sie alsdann ihre Belohnung oder Bestrafung empfangen wird. In diesem Leben muß sie wie ein Fechter kämpfen, wenn sie aber ausgekämpft hat, trägt sie den verdienten Lohn davon. Freilich bekümmern all die Belohnungen und Strafen, welche die Seele jenseits für den hier geführten Wandel ganz allein trägt, uns in diesem Leben nicht, weil wir sie nicht glauben und uns verhehlen; diejenigen aber, welche schon hienieden über Kinder und Kindeskinder hereinbrechen, fallen den Menschen in die Augen und können Viele vom Bösen abhalten und zurückschrecken."

Die dionysischen Mysterien sind für Plutarch eine besondere Stütze und Gewähr seines Glaubens an Unsterblichkeit (consol. ad. ex. p. 611). Allerdings rechnet er die Furcht vor den Dingen nach dem Tode zu den Wirkungen der Superstition, und redet einmal von der auf die mythischen Darstellungen sich gründenden Hoffnung der Unsterblichkeit [3]), aber obgleich er die Mythen von Hades verwirft und gleich anderen Philosophen meint, daß nach dem Tode nichts zu fürchten sein könne (s. ob. Stelle), die Sache selbst, die Fortdauer der Seele hält er fest und er hat sogar in der wohl von ihm ersonnenen Erzählung des Thespesios eine Ansicht über den Zustand der Abgeschiedenen gegeben. Thespesios, ein Zeitgenosse und

---

[1]) De Isid. 46–49; de An. proc. 6, 9. — [2]) de def. orac. 12. cf. K. Eichhoff, Gymnasial-Progr. über Plutarch. Elberfeld 1833. — [3]) *ἡ περὶ τὸ μυθώδες τῆς αἰδιότητος ἐλπίς.* Non posse suav. viv. sec. Epic. p. 1104.

Landsmann des Apostels Paulus, aus Soli in Cilicien gebürtig, war ein Wüstling von Jugend auf. Er hatte vom Orakel des Amphilochus in der Stadt Mallus die Antwort erhalten: „er werde glücklich sein, aber erst nach seinem Tode." Bald darauf nahm er kopfüber von einer Höhe herabstürzend allem Anscheine nach den Tod, aber am dritten Tage, als er begraben werden sollte, erwachte er plötzlich wieder, wurde fortan ein Muster von Frömmigkeit und erzählte als Grund seiner Bekehrung seinen Freunden folgendes: Als sein Geist vom Körper geschieden, habe er sich gefühlt, als schwebe er mitten im Wasser, bis er eine unendliche Menge Sterne von wunderbarem Lichtglanze und erstaunlicher Größe mit der gleichsam ganz Auge gewordenen Seele um sich sah und auf diesem Lichtmeere, wie ein Schiff auf klarer See, sanft und mit ungemeiner Geschwindigkeit dahin glitt. Andere Seelen tauchten gleich ihm in leuchtender Blasenform in die Luft auf, wo sie zergingen, und eine menschliche Gestalt, doch in kleinerem Umfange zeigten, einige leichthin hüpften und sich zur Höhe emporschwangen, andere dagegen verwirrt im Kreise sich drehten. Verwandte Seelen schloßen sich oft unter dumpfem Geräusch einander an und flohen die übrigen; ebenso hielt von Allen, die er kannte, nur Einer ihm Stand und ertheilte ihm Auskunft:

Adrastea, die Tochter der Nothwendigkeit, ist als oberste Rächerin gesetzt, vor ihren Augen kann sich kein Laster verbergen. Drei Dienerinnen stehen zur Vollziehung der Strafe ihr zur Seite. Der einen, Pöne oder Vergeltung, fallen alle, welche noch im Körper sich befinden, anheim und sie züchtigt dieselben, doch so, daß noch Manches, was einer Reinigung bedarf, an ihnen zurückbleibt. Der anderen, Dike oder Gerechtigkeit genannt, werden die schwereren Sünder nach ihrem Tode vom Genius zur Heilung zugeführt. Die ganz unheilbaren aber, welche sie zurückweist, fallen in die Gewalt der dritten und grausamsten Dienerin der Nemesis, Erinnys, der Furie, welche sie im Fliehen erhascht, erbärmlich und schauderhaft zurichtet und sie in den unbeschreiblichen Abgrund stürzt, den noch kein Auge gesehen. Jene Schatten aber, welche im Leben noch durch keine Strafe gereinigt worden, ergreift Dike und stellt sie in ihrer ganzen Blöße und Nacktheit dar, so daß kein Schlupfwinkel mehr für ihre Bosheit bleibt; ja selbst vor Eltern und Verwandten müssen sie sich als Scheusale, die ihrer unwürdig gewesen, zeigen, oder gegenseitig einer des andern Qualen mit ansehen. Diese Strafe dauert so lange, bis jede Leidenschaft unter Martern und Peinen abgebüßt ist, und ist so heftig, daß hinter ihr alle körperlichen Leiden wie der Traum hinter der Wirklichkeit zurückbleiben. Nach Verschiedenheit ihrer Verbrechen erscheinen die Seelen auch unter mannichfaltigen Farben: schwarzdunkel der Geiz und die Niederträchtigkeit, blutroth die Grausamkeit und Mordlust, bläulich die Geilheit, rostgefleckt der Neid und die Feindschaft. Am Ende der Reinigung, wenn die Farbe gänzlich verschwindet, wird die Seele wieder glänzend und von allen Flecken rein; unter den Rückfälligen aber gelangen noch manche durch wiederholte Züchtigungen zur erforderlichen Reinigkeit, und hören dann auf, Schatten

zu sein. — Nach dieser Erklärung seines Führers wurde der Geist des Thespesios pfeilschnell durch einen unermeßlichen Raum fortgenommen bis an den Rand eines unabsehbaren Schlundes, vor dem alle Seelen sich zurückhielten. Ungemeine Wohlgerüche stiegen herauf: es war der Ort der Vergessenheit, wo der Geist von Lust zerschmelzend leicht die Feuchte des animalischen Körpers an sich zieht, und sich nach dem Leben zurücksehnt. Darauf kamen sie nach langem Wege an farbige Strömungen zu dem Orakel der Nacht und des Mondes, das ohne bestimmten Sitz auf Erden den Menschen im Traume und durch Erscheinungen kömmt. Weiter dann zum Sitz der Sibylle; aber von der wirbelnden Bewegung des Mondes fortgerissen, vernahm er nur noch die Weissagung vom Brande des Vesuvs und vom Untergang der Stadt Dikäarchia, wie auch vom Tode des biederen Kaisers Vespasian. Endlich gelangten sie an den Ort der ewigen Strafen, der durch Jammergeheul seine furchtbare Nähe ankündigte. Da kamen die Seelen herauf voll Narben und Brandmalen; auch die Seele seines Vaters war darunter, der schnöden Goldes wegen einst Gastfreunde durch Gift gemordet hatte, und wohl vor den Menschen, nicht aber am schrecklichen Tage des Gerichtes verborgen geblieben [1]).

Wie Plutarch hier seine eigene, der christlichen sich annähernde Vorstellung vom Zustande nach dem Tode durch den Besucher eines Todtenorakels erzählen läßt, so schildert er uns in seiner Abhandlung „über den Genius des Sokrates" die antike Anschauung vom Jenseits durch den Sokratiker Timarchos, der die Orakelhöhle des Trophonius in Lebadea besucht und die Götter der Unterwelt, die Parzen, den Styx ꝛc. dort geschaut hatte [2]).

Außerdem lehrt Plutarch noch, daß die Psyche (Leibseele) des Menschen aus dem Monde kommt, der Nus (Geist) aber aus der Sonne. Die Scheidung beider vollzieht sich erst langsam nach dem Tode. Die Psyche irrt eine Zeit lang zwischen dem Monde und der Erde, wird hier theils gestraft, theils wenn sie gut ist, gereinigt, bis sie sich in den Mond erhebt, wo der Nus sich von ihr absondert, in seine Heimath, die Sonne zurückkehrt, während die Psyche im Monde begraben wird [3]).

§. 10. Plotinus.

Die Unsterblichkeit der Seele folgt bei Plotin als eine Consequenz aus der Lehre von der Substanz der Seele. Da die Seele von sich selbst das Leben besitzt und nicht im Stande ist, zu Grunde zu gehen, so folgt, daß sie unsterblich ist, zumal das Leben in der Seele nicht wie ein dazutretendes Prinzip sich findet, das in Verbindung mit einem materiellen Substrat das Leben ausmacht. Wie man sich aber auch das innere Ver-

[1]) Plutarch., de sero num. vind. 17, 22. — [2]) cf. Sepp, Heidenth. III. p. 248. cf. I. Th. p. 131. — [3]) de fac. in orb. lun. p. 942—945.

hältniß von Leben und Seele denken mag, es folgt immer, daß es eine in Wahrheit lebendige und unsterbliche Natur geben muß. Nimmt man die Vergänglichkeit der Seele an, so wäre das ganze Weltall schon lange zu Grunde gegangen. Wird die Unsterblichkeit der Weltseele zwar behauptet, die Unsterblichkeit unserer Seele aber geläugnet, so findet man für diese Unterscheidung keinen vernünftigen Grund, denn jede der beiden Seelen ist ein Prinzip der Bewegung, jede lebt durch sich selbst, jede genießt derselben Anschauung und Erkenntniß der ersten Prinzipien und des Seienden, die Seele aber, die das Absolute und Ewige denkt, sei es durch Begriffe, die ihr a priori immanent sind, sei es durch Rückerinnerung, ist unendlicher und unsterblicher Natur.

Auch aus der Einfachheit der Seele folgt ihre Unsterblichkeit: Da sie nicht zusammengesetzt ist, so kann sie sich auch nicht auf dieselbe Art auflösen, wie sie zusammengesetzt wurde. Die Seele kann nicht zu Grunde gehen, da sie nicht in Theile zerlegt werden kann; auch nicht durch Veränderung kann die Seele der Vernichtung anheimfallen; bei der Veränderung bleibt die Materie, die Form wird eine andere, ist also bloß bei einem zusammengesetzten Wesen möglich; ein solches ist die Seele nicht, also ist sie unsterblich. Auch die Unsterblichkeit der Thierseele behauptet Plotin.

Ferner bringt Plotin auch Erfahrungsbeweise für die Unsterblichkeit: er verweist auf die Geschichte, beruft sich auf den Todtencultus und zeigt, daß die abgeschiedenen Seelen durch Orakel und den Segen, den sie verbreiten, ihren Einfluß geltend machen und ihr unsterbliches Dasein beweisen.

Wenn die Seele den Körper verläßt, so bleibt noch eine Spur von ihr in demselben zurück, aber auch diese Spur verliert sich bald, indem das Leben zur Quelle zurückgeht, von der es ausgegangen war. Der Tod ist die Befreiung von den Banden des Körpers, Sonderung der Seele, mit ihm hört die Funktion der niederen Seelenthätigkeiten auf [1].

Was den Zustand nach dem Tode betrifft, so bleibt nach Plotin die Seele in einem Bereich, das fähig ist, dieselbe aufzunehmen, und folgt dorthin, wo sie gemäß ihrer Natur wiedergeboren werden und existiren kann. Der Unterschied der verschiedenen Aufenthaltsorte der Seelen ist durch die sittliche Beschaffenheit und durch die göttliche, Alles beherrschende Gerechtigkeit bedingt. Da das göttliche Gesetz unabänderlich ist und gerechte Urtheilssprüche fällt, so kann keine Seele, die Unrecht gethan hat, der Strafe entfliehen. Wider seinen Willen wird der zur Strafe bestimmte Mensch wie durch Zaubermacht zum Strafort hingezogen, gibt endlich den unnützen Kampf gegen das ihm bestimmte Loos auf und unterzieht sich durch eine freiwillige Bewegung dem unfreiwilligen Leiden. Größe und Dauer der Strafe schreibt das Gesetz zu [2]. Endlich, in Folge der in der Welt herrschenden Harmonie trifft das Ende der Strafe mit der Fähigkeit zusammen,

[1] Enn. IV. lib. VII. c. 9 ff. (II. Kirchh.) – [2] Enneade IV. 3, 24.

welche die Seele erhält, den Ort, an welchem sie sich bisher aufhielt, zu verlassen.

Die Seelen, welche noch nicht vom Körper gesondert sind, fühlen die Strafen, die sie treffen, durch ihren Körper, denn Plotin lehrt eine Wandrung der Seele durch verschiedene Körper, als eine Bestrafung der Seele. Die Beschaffenheit der Leiber (Pflanzenleib, Thierleib, Menschenleib), sowie der Aufenthaltsort ist von der Beschaffenheit der Seele abhängig.

Die vom Körper gesonderten und befreiten Seelen ruhen in der idealen Welt, in Gott. Dort richtet sich ihre ganze Aufmerksamkeit auf die in derselben vorhandenen Substanzen, und darüber vergessen sie alles Irdische, weil die Seele in einem Moment nur von einem Dinge ausgefüllt werden kann. Jene idealen Substanzen sind immer vollständig der Seele gegenwärtig, sie werden nicht der Reihe nach durchlaufen. Da in der idealen Welt keine Theilung stattfindet, so besitzt die Seele Alles zu gleicher Zeit, und die Gesammtheit der idealen Dinge wird durch eine einzige Induction ergriffen. Auf der andern Seite erfaßt das Denken auch wieder die Mannichfaltigkeit und Verschiedenheit der einzelnen Theile. Wenn der Gedanke bei dieser Mannichfaltigkeit das Früher oder Später unterscheidet, so geschieht das nicht unter dem Gesichtspunkte der Zeit, sondern unter dem Gesichtspunkte der Ordnung. Da das Gedächtniß sich überhaupt mehr auf die zeitlichen Dinge bezieht, so soll in der idealen Welt auch die Selbsterinnerung aufhören, weil der Mensch, aufgegangen in die Betrachtung der idealen Welt, nicht mehr zu sich durch den Gedanken zurückkehrt. Die Individualität des Menschen erlischt in der Allgemeinheit der idealen Welt. In diesem Zustand erfaßt die Seele im Selbstbewußtsein das All der seienden Dinge und durch die Anschauung der Dinge erfaßt sie sich selbst [1]). — Nicht das vegetative, nicht das sensitive, nur noch das geistige Leben hat Bestand in der Seele, die zu Gott zurückgekehrt ist. Es erlischt Wachsthum, Ernährung, Sinneswahrnehmung, Gedächtniß, Vorstellung, Verstandesthätigkeit [2]), Sprache. Es bleibt nur die Anschauung des Unendlichen und Ewigen und sein Genuß durch das Denken. Dadurch ist die Seele völlig frei und vollendet, sie geht zurück in den Ursprung, aus dem sie entstammte und dem sie zustrebt, in Gott — und hat damit das höchste Ziel ihrer Bestimmung erreicht [3]).

---

[1]) Enn. IV. lib. III. c. 24 (XXVI. Kirchh.). — [2]) Enn. IV. lib. IV. c. 18. — [3]) Arthur Riechter, Neuplaton. Studien. IV. Heft: „Die Psychologie des Plotin". Halle 1867. p. 83 – 86. — cf. die Kritik über die Lehre Plotin's von der Präexistenz, dem Herabsteigen der Seele in den Körper, der Seelenwandrung in: *Ἀντιθητικος πρὸς Πλωτῖνον* ed. Creuzer "In Plotini liber de pulchritudine". Heidelb. 1814. p. 407. und Plotini Opera, Oxon. 1835. vol. II. p. 1413 ff.; ferner Aeneas von Gaza: *Θεόφραστος* ed. C. Barth. Lipsiae 1855.

Zweiter Abschnitt.

I. Die Gallier und Celten

hatten eine Priesterklasse, die Druiden, welche bei ihnen eine ähnliche Stellung einnahm, wie die Priesterschaft in Aegypten. Sie waren eine geschlossene Innung, pflanzten ihre Würde nicht erblich fort und waren im alleinigen Besitze geistiger Bildung und einer Geheimlehre. Die Söhne der vornehmsten Familien baten bei ihnen um Zulassung (Caes. de bello gall. 6, 13). An der Spitze derselben stand ein Oberpriester, welcher die höchste Macht in der Nation hatte, denn die Druiden, denen er vorstand, waren selbst eine das gesammte sociale und politische Leben der Gallier beherrschende Klasse; die ganze Richter- und Strafgewalt war in ihren Händen; bei den Aeduern ernannten sie das jährliche Staatsoberhaupt, den Vergobret (Caes. 7, 23). Es gab auch Druidinnen wegen der Opfer, die nur von Priesterinnen dargebracht werden durften; diese lebten zeitweise oder völlig ehelos. Das Druidenwesen ist nicht ein durch die eingedrungenen Kimri's eingeführtes, sondern aus der Nation herausgewachsenes Institut mit einer das ganze Leben der Gallier beherrschenden Autorität. Zum Druidenstande im weiteren Sinne gehörten die Barden, die religiösen Sänger und die mit den Cultus-Verrichtungen beschäftigten Eubagen (Anun. Marc. 15, 9).

Die Lehre der Druiden vom Zustande nach dem Tode wird gewöhnlich so verstanden, als ob sie eine Seelenwandrung in der Weise der Pythagoräer angenommen hätten. Diodor sagt dieß ausdrücklich, und Cäsar scheint es zu sagen; aber eine genauere Erwägung seiner Worte zusammengehalten mit den bestimmten Zeugnissen von Mela und Lucan [1]) und den gallischen Todtengebräuchen zeigt, daß es nicht die pythagoräische Metempsychose war, an welche die Gallier glaubten, sondern ein Leben nach dem Tode in einer andern Welt der Abgeschiedenen; der Tod sollte nach Lucan's Ausdruck nur in ein langes, in einer jenseitigen Welt fortgesetztes Leben zwischeneintreten, die beiden Hälften des Lebens, die irdische und die jenseitige von einander scheiden. Daraus erklärt sich auch die gallische Sitte, mit den Todten Alles zu verbrennen, was ihnen gehört und gedient, und was sie besonders geliebt hatten: Geräthe, Waffen, Thiere und selbst Sclaven, und Briefe zur Abgabe an andere vorausgegangene Todte in die Flammen zu werfen [2]). Auch Freunde des Todten ließen sich mitverbrennen, um

[1]) Mela 3, 2; Lucan. 1, 456 ff. — [2]) Nach Mela, de situ orbis l. III. gaben die alten Gallier sogar Schuldanweisungen den Verstorbenen mit, die in der andern Welt zahlbar sein sollten.

drüben mit ihm fortzuleben. Berühmt sind die Gallier durch ihre schrecklichen Menschenopfer, deren sie viele brachten, und welche sie für die beste Sühne bei der Gottheit hielten [1]).

Den Druiden war ihr Flanthinnis oder die Insel der Tugendhaften ein Ort, aus welchem jede unangenehme Vorstellung verbannt war. Auf dieser Insel war ein ewiger Frühling und eine unsterbliche Jugend. Die Sonne äußerte allzeit daselbst ihren mildesten Einfluß. Sanfte Zephyre fächelten und Ströme von immer gleichem Laufe wässerten sie. Die Bäume, von beflügelten Sängern belebt, beugten sich mit Früchten beladen zur Erde. Die Natur, stets lieblich und heiter, ergoß über jedes Geschöpf wonnige Gefühle, allen Bewohnern dieser seligen Insel lächelte stete Freude (Gall. Alterthümer II. 118). Schließlich bemerken wir noch, daß die Druidenreligion von den römischen Kaisern, besonders Tiberius und Claudius, unterdrückt wurde und dem griechisch-römischen Göttercultus Platz machte (Plin. hist. nat. 30, 1; Sueton. Claud. 25) [2]).

Ueber die Gottheiten der **Celten** läßt sich mit Sicherheit nur wenig sagen, bemerkt Döllinger (p. 561). Die Römer, wie Cäsar, gaben Denen, die ihnen am meisten auffielen, nach einer beiläufigen Aehnlichkeit die Namen römischer Haupt-Götter. So nennt Cäsar als die sechs vornehmsten gallischen Götter: Merkur, Apollo, Mars, Jupiter, Minerva und Dis; nur Lucan erwähnt die einheimischen Namen der drei Hauptgötter: Hesus, Taranis und Tentates [3]); in einer Inschrift findet sich eine Göttin Belisana (Cäsar's Minerva?) [4]). Jedenfalls haben wir also einen Gott der Unterwelt bei den Celten; mehr ist uns nicht bekannt.

---

[1]) Cic. pro Fontej. c. 10; Lucan. 1, 444. Solin. c. 21; Varr. ap. Aug. C D. 7, 19 bei Döllinger 558. 560. An den Glauben an Fortdauer nach dem Tode bei den Galliern scheint auch das gottgeschenkte Lebensreis, die heil. Mistel (viscus), die Panacee des Druidenthums, wie Sepp (Heidenth. I. 271) sich ausdrückt, zu erinnern. Sie wurde jährlich auf Weihnachten auf der heil. Eiche mit goldener Sichel vom Oberpriester feierlich abgeschnitten; ihr Genuß sollte allen Geschöpfen Kraft und Fruchtbarkeit verleihen. — [2]) Ein neu reformirtes Druidenthum findet sich später in Britannien als „Orden der Ceridwen", dessen Mitglieder Coll, einer der drei mächtigsten Schweinehirten Britanniens als Mystagog in Glye Dadweir d. i. im Thale der Mysten (als Ferkeln) hütete. Arthur suchte sie zu vertilgen als Unglück bringende. Aber diese flohen wüthend bis nach Peerhyn Austin, wo sie sich in's Meer warfen und dann bei Aberdayai in Gweet Iscard landeten, um sich wieder auszubreiten. Sepp, Heidenth. I. 404. Hieher gehört auch der durch Taliesin erneuerte „Kesselorden der Druiden" ibid. II. 321. — [3]) Caes. 6, 17; Lucan. 1, 445 ff. — [4]) Martin, Relig. des Gaulois I. 504.

II. Die Germanen.

Unsere Ahnen, die alten Deutschen, von Tacitus mit dem Namen Germanen d. h. Wehrmänner belegt wegen ihres Hauptcharakterzuges, der Lust zum Kriege, welche mit ihrem ausgebildeten Gefühl für Freiheit und Selbstständigkeit zusammenhing, waren ein edles Volk, dem selbst seine Erzfeinde, die Römer, ihre volle Bewunderung nicht versagen konnten. Schon das Aeußere der alten Germanen, wie es die Historiker schildern, zeugt hiefür: Diese großen vollendet männlichen Gestalten, das schöne blonde Haar, die blauen Augen, die, wie sich Hoche bezüglich der Bewohner des Saterlandes ausdrückt, etwas furchtbar im Kopfe herumrollen, obwohl der Blick dennoch mit einer gewissen Lieblichkeit gemischt ist, der anzieht und aus dem die Tiefe und Reinheit des Gemüthes hervorstrahlt, die den Germanen eigenthümlich war. „Dieser Tiefe des Gemüthes, bemerkt nun Schrader[1]), entspricht die Tiefe und Reinheit der altgermanischen Religion und unsere Fähigkeit, noch jetzt, nachdem alle die ältesten und soviele der späteren Dichtungen, welche uns davon hätten Kundschaft geben können, verloren gegangen sind, weiter und klarer in ihr zurückzusehen, als es bei irgend einem anderen Volke der Erde möglich. Und wir, als die Erben dieses inneren Schatzes, danken ihm die ganze Innigkeit und Tiefe unseres Wesens, die uns noch jetzt vor allen Nationen auszeichnet."

Bei den Germanen findet sich ein vollkommen ausgebildetes Mythensystem, von dem uns freilich Cäsar und Tacitus, die ältesten Zeugen für die Geschichte der Germanen, wenig zu erzählen wissen. Die hauptsächlichste und zuverlässigste Quelle, aus der wir bezüglich der Religion der alten Germanen schöpfen, ist und bleibt die ältere und jüngere Edda[2]). Der herrschende Grundgedanke der Edda ist: Diese Welt sei verdorben und müsse untergehen, damit sie zur Wiedergeburt gelange und ihre verlorene Herrlichkeit auf's Neue hergestellt werde. Die Volupsa (III. Th. der ältern Edda) ist die Apokalypse, wie Fiölvinnsmal gleichsam das hohe Lied der Nordwelt. Die Nation nimmt an dieser Auferstehung Theil, nachdem erst ihre Feinde

---

[1]) Germanische Mythologie. Berlin 1843. p. 12. — [2]) Die beste Ausgabe der älteren Edda ist: «Edda Saemundar hins Fróda. Edda rythmica seu antiquior, vulgo Saemundina dicta. Sumtibus legati Magnaeani et Gyldentanii. Hafniae 1787-1828. 4°. 3 Bde. Originaltext und lateinische Uebersetzung. Die Titel der 3 Theile siehe Schrader l. c. p. 4. Die beste vollständige Ausg. der jüngeren Edda ist: «Snorra Edda ásamt Skalda og tharmed fylgiandi ritjördum. Utgesin af R. Chr. Bask». Stockholm 1818. Sie enthält in drei Abth.: 1) Gylfaginning und Bragarädr, der wichtigste und bis jetzt allein in's Deutsche übersetzte Theil, 2) Kenningar, eine Sammlung poetischer Benennungen und Umschreibungen mit Erzählungen und Gedichten, wovon die wichtigsten sind: Höstlang und Thorsdapa (ed. Thorlacius); 3) Skalda i. e. Poetik.

niedergekämpft sind. Alsdann, wenn die letzte Entscheidungsschlacht geschlagen wird, soll nach der Edda Högnis (Hagen's) Tochter Hildur, die Valkyrin, Nachts auf der Walstatt erscheinen, und durch Murmeln von Zauberliedern die in dem von ihr angeregten Kampfe Erschlagenen zum neuen Leben erwecken, um die Geisterschlacht auszufechten [1]). — Thuen wir nun einen Blick in die alten Mythen der Germanen.

a. Götterlehre.

In Ginnungagap, der klaffenden Kluft, dem weiten Leer, dem großen unendlichen Raum, da war Allvater (Völups. 3), die Weltenseele, und mit ihm das Chaos der Elemente, die Materie [2]). Da trennten sich zuerst Licht und Fisterniß, Wärme und Kälte; es sonderte sich Geist und Materie in die Licht- und Nachtwelt, Muspellheim und Niflheim. Die Hitze, der heiße Wind, der aus der Lichtwelt herüberströmte auf die eisstarrenden Elemente, die sich darauf gesammelt und verhärtet hatten an der Mündung der Elivagar, welche ausfloßen aus Hvergelmir, dem alten Kessel, dem Urbrunnen, welcher in der Nachwelt war — schmolz das Eis, daß es fließend ward. Die fließende Masse erhielt Leben durch die Kraft dessen, der die Wärme aus Muspellheim hinübergesandt hatte, und es entstund ein Riese, welcher Ymer hieß, d. h. die Elemente bildeten und ordneten sich zum ersten organischen Leben. Der Riese, heißt es, kam während des Schlafes in Schweiß; da wuchs unter seinem linken Arm ein Mann und ein Weib hervor, und sein einer Fuß zeugte mit dem andern einen Sohn, woraus das Geschlecht der Risar, Riesen, Hrimthursen (d. h. Reif- oder Eis-Riesen, Thursen, Thussen, Jötnar, Joten, Jetten, Trolden, Tröllen, weiblich Gygien, Gifur) entstanden [3]). — Mit dem Urriesen Ymer ward aber auch zugleich und auf gleiche Weise eine Kuh, Namens Audumbla — eine Weltenmutter, der nebliche Dunstkreis, der die erste Erdenmasse umhüllte, aus deren Euter vier Milchströme floßen, wovon sich Ymer nährte, während die Kuh selbst sich dadurch erhielt, daß sie die salzigen Reifsteine leckte. Als sie so den ersten Tag an den Steinen geleckt hatte, wuchs aus denselben am Abend Männerhaar hervor, den zweiten Tag darauf ein Manneshaupt und am folgenden der ganze Mann — Buri, welcher den Bör zeugte. Dieser Bör Bestla [4]) nahm die Tochter eines Riesen Bergthor zum Weibe und zeugte mit ihr drei Söhne mit Namen Odin, Vile und Ve, die da wurden die Regenten des Himmels und der Erde (jüngere Edda 5). Die Söhne Bör's erschlugen den Riesen Ymer, schleppten seinen Körper hinaus mitten in den leeren Raum zwischen Mus-

---

[1]) Sepp, Heidenth. I. 501. — [2]) jüngere Edda 3. am Schlusse. — [3]) jüngere Edda 4; Vafthrudnismál 30–33 (I. Th. der ält. Edda) s. unten. — [4]) Buri u. Bör = das (neu) Geborne, das Land; Bestla = die Umgebende, Umgürtende, das Meer. —

pellheim und Niflheim, und schufen aus ihm unsere Welt[1]). Bei der Ermordung Ymer's floß aber soviel Blut aus seinen Wunden, daß das ganze Geschlecht der Eisriesen darin ertrank bis auf Einen, Bergelmir, Bergalt. Sein Vater war Thrudgelmir, Starkalt, Orgelmir, Uralt (d. i. Ymer) sein Großvater. Bergalt rettete sich mit seiner Familie auf einem Nachen und pflanzte das Riesengeschlecht in der nunmehr gebildeten Erdenwelt weiter fort[2]). Wohnsitze wurden ihm angewiesen jenseits des Weltmeeres, welches den künftigen Aufenthaltsort der Menschen Midgard, die Menschenburg umschloß. Diese war von Zwergen belebt, die anfänglich nur als Würmer in dem todten Körper und den blauen Gebeinen Ymer's sich entwickelten[3]), später von den Göttern Menschengestalt und Menschenwitz erhielten und dann in der Erde und den Steinen ihre Wohnung hatten. Ueber der Erde hin wölbte sich aus Ymer's Schädel der Himmel, an dessen vier Enden (den vier Himmelsgegenden) die Götter vier Zwerge, die Lenker der vier Hauptwinde: Austri, Vestri, Sudri und Nordri zur Wacht aufstellten (jüngere Edda 6; Völusp. 11). Darauf nahmen sie die aus Muspellheim herübergeflogenen Lichter und Funken, und setzten sie oben und unten an den Himmel (l. c.). Jetzt nahm auch Allvater die Nacht Nött und ihren Sohn Dagur, Tag, und gab ihnen zwei Hengste und zwei Wagen und setzte sie an den Himmel, daß sie jeden Tag die Erde umreiten sollten[4]) 2c.

Wie Geist und Materie sich einigten zum Erdenleben, so vermählte sich **Odin** mit der Erde **Frigga**[5]). Odin war der Erste aller Götter der Erde und nur allein Allvater über ihm, oder, wie er zumeist in den Eddaliedern genannt wird Surtur, der Schwarze, Dunkle, Unbegreifliche, und an seiner Stelle gleichsam, so lange die nordische Welt bestand und die sonst unbeschränkte Herrschaft dem Odin übertragen war: Die Nornen, die heiligen Jungfrauen aus dem Urdabrunnen.

Wie Odin selbst, so zeichnete sich auch sein Palast vor allen übrigen aus: Gladsheim, der Freudenreiche, hieß der Platz, auf dem er stand. In der Edda (Grimnism. 8, 10. cf. jüngere Edda 2, 33) lesen wir:

Goldstrahlend darüber
Breitet Valhalla sich aus;
Dort wählt Hropter (Odin)
Sich alle Tage
Die vom Schwerte gefallenen Männer.

Leichtlich können,
Die zu Odin kommen,
Sehen und erkennen die Burg;
Der Boden ist mit Speeren belegt,

---

[1]) Grimnismál 40. Vafthr. 20—21 (l. ält. Edda). Volupsa 4—5; jüng. Edda 6. cf. die indischen Mythen vom Weltei. — [2]) Jüng. Edda 6; Vafthr. 29; 34—35. — [3]) Volupsa 9. Jüng. Edda 13. — [4]) cf. ferner Schrader, germ. Myth. p. 84 ff. — [5]) Auch Jördh, Gridur, Hlodynia, Fiörgyn, Rinda genannt. cf. Schrader l. c. p. 100.

Der Saal mit Schilden bedeckt,
Auf den Bänken Panzer zerstreut.
Leichtlich können,
Die zu Odin kommen,
Seh'n und erkennen den Saal;
Westlich vor dem Thor
Hängt ein Wolf,
Ein Adler schwebet darüber.

Walhalla, d. i. die gewölbte Halle, ist wohl schwerlich etwas Anderes als der Himmel selbst. Die nähere Beschreibung dieses ersten, höchsten Götterschlosses, worin Odin die unter freiem Himmel gefallenen Helden, die Einherier (Alleinkämpfer) [1]) aufnimmt, ist sodann die poetische Beschreibung des größten aller Paläste, wovon die Erdscheibe bis zum Horizont der Boden, der ganze Himmel das Gewölbe, und die Stätte, worauf er steht, Gladsheim, die freudenreiche Wohnung und desgleichen Vingolf eben wieder die Erde ist [2]); sie war der gemeinschaftliche Versammlungsort aller Götter und Helden, wovon die übrigen Götterwohnungen nur verschiedene einzelne Gestaltungen sind, wie sie sich für die Eigenthümlichkeiten ihrer Bewohner und der Jahreszeiten, welche ihnen besonders geheiligt, eigneten. Ueber dem Thore von Valhall hing ein Wolf und darüber ein Adler, die Sinnbilder dessen, was in ihm ist: Geist und Materie, später Gutes und Böses, oder wenn man nur an die versammelten Helden denkt: Die Sinnbilder der Schlacht und deren Folgen. Obenan in dieser Götterhalle, wie in den Hallen der Menschen auf Erden der Hochsitz des Stammvaters und Aeltesten, stand Hlidskialf (nach Schrader der höchste Punkt des Himmelsgewölbes), von wo aus Jeder, der ihn bestieg, Himmel und Erde überschauen konnte — der Thron für den Stammvater und Aeltesten der Götter, und um ihn her die mit Panzer belegten Sitze der übrigen Götter und aller zum höchsten Ziele gekommenen d. h. im heißen Gewühle der Schlacht gefallenen Helden der Menschen, welche man allein für werth hielt, in Valhall aufgenommen zu werden und darin zu sein. Hier waren die Einherier versammelt und schmausten oder kämpften vor den Thoren des Palastes die Erdenkämpfe fort (Vafthr. 40, 41) — bis zum Untergang der Welt, wo sie alle gegen den gemeinschaftlichen Feind auf Einmal hinausziehen, wie wir lesen Grimnism. 23 (cf. jüngere Edda 35):

Fünfhundert Thore
Und noch vierzig,
Glaub' ich, daß in Valhall sind:
Achthundert Einheriar
Gehen zugleich durch Eines
Wenn sie zum Streite mit dem Wolf ziehn. [3])

[1]) Sie hießen auch Oskasynir, Söhne des Wunsches, Angewünschte, Adoptirte. Osk, der Inbegriff alles zu Wünschenden, ist ein Beiname Odin's. — [2]) Jüng. E. 12, wonach Vingolf für die Göttinnen erbaut ist. — [3]) Merkwürdig! ruft Schrader

Jeden Morgen, sagt weiter die Mythe, wenn die feurige Morgenröthe am Horizont erglänzt, kocht oder bratet der Koch And-Hrimnir (And-Wind; Hrim; Rim = Reif oder Dunst) in dem Kessel Eld-Hrimnir (Eld-Feuer) einen großen Eber Sö (=Wasser) =Hrimnir für die in Valhall Versammelten zur Speise, das beste Fleisch [1]). Dazu trinken sie einen Meth von der Milch (=Straße?) der Ziege Heidrun (Heid-Anther), welche auf des Palastes Zinnen steht und die sich mit einem Hirschen zugleich vom Baume Lerad nährt [2]). Aus den Geweihen des Hirsches fallen soviele Tropfen in Hvergelmir nach Niflheim, daß alle Flüsse von dort ihr Wasser bekommen [3]). Odin allein ißt und trinkt nicht mit, sondern nährt mit seinem Antheil zwei zu seiner Seite sitzende Wölfe, die Sonnenwölfe Geri (gierig) und Freki (heftig), „denn bloß vom Weine lebt der waffenberühmte Odin allzeit" (Grimnism. 19, jüngere Edda 34). Dabei sitzen zwei Raben auf seinen Schultern: Hugin (Verstand, Gedanke, Sinn) [4]) und Munin (Gedächtniß, Erinnerung); sie fliegen jeglichen Tag — über den Erdkreis hin — und erstatten Odin Bericht ab über die Begebnisse des Erdenlebens.

Wie man weiß, sind die Raben gerade diejenigen Vögel, welche nach der Schlacht um die Leichen der Gefallenen schweben, weil sie ihre Nahrung an ihnen suchen, und so glaubte man, daß sie wie die Valkyren die Bestimmung hätten, die Heldenseelen zu Odin zu geleiten. Auch die Inder hielten bekanntlich die Raben von den Seelen Verstorbener beseelt — vielleicht aus demselben Grunde. Weiter heißt es Grimnism. 20, jüngere Edda 34:

Für Hugin bin ich bange
Als ob er nicht wieder käme,
Mehr noch fürcht' ich von Munin.

Diese Worte deuten wohl hauptsächlich auf das Irdische oder vom Irdischen Abhängige und somit Vergängliche des menschlichen Gedächtnisses und erinnern an den Lethe der Griechen. Odin fürchtet, die von ihm ausgegangenen Seelen der Menschen möchten nicht alle zu ihm zurückkehren, sich nicht rein zu halten wissen von irdischer Befleckung, um zu ihm in den höchsten Himmel eingehen zu dürfen, diese bleiben dann, wie wir (unten)

---

hier aus (p. 103): Die angegebene Zahl der Helden macht zusammen 432,000; ebensoviel Jahre lange astronomische Berechnungen hatten nach Diodor die Chaldäer; ebensoviel Jahre waren nach Berosus und Syncellus von der Schöpfung bis zur Sündfluth verflossen; aus ebenso vielen Jahren soll das letzte der vier Weltalter der Indier bestehen. cf. Legis, Fundgruben II. 1. Abth. p. 172.

[1]) Vafthr. 41. Grimnism. 18 u. a. O. — [2]) cf. Schrader p. 219, wo von der Reise Aegir's oder Hler's, eines Mannes, der auf der Insel Laisö wohnte, nach Asgard die Rede ist, sowie von seiner Theilnahme an der Göttermahlzeit. Aegir führt hier den Namen Bragi. — [3]) Grimnism. 25—28, j. E. 35. Lerad, Schutz bietend gegen Wind und Wetter, wahrscheinlich, wie Schrader meint (l. c.), zu Ygydrasill gehörig. Der Regen bildet die himmlischen Gewässer, die in der Unterwelt sich sammeln, aus der sie als Erdenflüsse kommen. — [4]) Jüngere Edda 40—41; Helgaq. I. 57.

sehen werden, im Reiche Thor's, in Trudheim (Vorhof des Himmels). Alle aber werden Munin verlieren.

Die vornehmsten Dienerinnen Odin's sind die **Valkyrien** oder Todtenwächterinnen; gewöhnlich werden drei oder sechs, manchmal auch dreizehn genannt [1]). Nach ihren Namen sind es Personifikationen des Krieges. Als solche sind sie furchtbar, und mit gezogenen Schwertern, Schild und Lanze, auf flüchtigen Rossen kommen sie zur Schlacht, von Odin gesandt. Die gefallenen Helden aber folgen ihnen gerne, denn sie führen sie als liebliche Mädchen in Odin's Halle und reichen ihnen dort den Göttertrank. So singt Regner Lodbrook in seinem Schwanengesang:

Nach Valhalla laden die Disen (Göttinnen) mich ein,
Herab aus der königlichen Halle
Zu mir von Odin gesandt;
Fröhlich werd' ich mit den Göttern
Trinken auf dem erhabenen Throne.
(Uebers. v. Gräter Nord. Blumen, v. Legis in d. Fundgruben.)

Am häufigsten vorkommend sind von diesen Mädchen drei: Gudur oder Gunnur, Rota und die jüngste Norne Skuld. Sichtbar dachten sich die Alten diese Kriegsjungfrauen in den Wolken; blicken doch auch diese Dunstgebilde ebenso wechselnd, bald einladend, lieblich und freundlich, bald drohend, finster und schreckhaft auf uns hernieder; gießen bald den fruchtbaren Regen auf die durstende Erde herab oder entsenden die Alles zermalmenden Blitze; gerade wie sich die Alten die Valkyrien bald als die lieblichen Mundschenkinnen in Valhalle, bald als die wilden blutdürstigen Lenkerinnen der Schlachten gedacht.

Hatte Odin sein Tagwerk vollbracht, waren seine Boten die Valkyrien und Raben heimgekehrt, und die Einherier zur Ruhe gegangen in Valhall, bis der Hahn Gullinkambi, der Goldgekämmte (die Sonne), sie wieder zu einem neuen gleichen Tage weckte, so ward das Gitter Valgrind (das himmlische, gewölbte), „von dem nur Wenige wissen, wie man's am Abende schließt [2])" — vor den Himmel vorgezogen, wahrscheinlich um ihn gegen die Dämonen der Finsterniß zu verwahren, welche ja vornehmlich des Nachts ihr böses Wesen treiben. Es stand über dem Felde der ganzen Erde, es ist alt wie die Nacht, die Aelteste selbst.

Während wir die weitere Beschreibung von Odin oder Wodan hier übergehen, bemerken wir noch, daß Tacitus von den Deutschen erzählt, sie hätten drei Götter: Merkurius, Hercules und Mars verehrt; unter ersterem

---

[1]) Grimnism. 36. cf. Völups., wo Odin sie nennt: Hrist (Zusammenschlagen), Mist (Verwirrung), Skeggöld (die Zeit der Beile), Skögul (Flucht), Hildur (Krieg), Thrudur (Stärke), Hlöck (jubelnd), Herfiötör (Heeresfesseln), Göll (Geschrei, Gegell), Geirölul oder Geirahöd (Lanzenerhebung zum Zeichen des Dankes gegen die Götter), Randgrid (Wuth nach Beute, oder Rasen zwischen den Schilden), Radgryd (Wuth des Gerichtes), Reginleif (Knechtschaft). — [2]) Grimnism. 22.

(cf. Tac. German. 9) ist nach dem Zeugnisse des Paul Diaconus Wodan zu verstehen, ebenso wie unter dem Sol, von dem Cäsar berichtet [1]). Obgleich man diesem Gott das Gedeihen der Saat, den Reichthum der Ernte zuschrieb, so war doch, wie wir bereits gesehen, sein Wesen den Germanen überwiegend finster und schreckhaft. Er erscheint auch insofern als Unterwelts- und Todesgott, als ihm Menschenopfer: Gefangene Feinde oder dem Tode Verfallene geopfert wurden [2]). Spuren von der allgemeinen Verehrung Odin's und Wodan's finden sich noch bis in unsere Tage in ganz Deutschland, besonders im Norden. Der vierte Wochentag, im altskandinavischen Norden Odinsdayr, heißt noch heute in Westphalen Godenstag d. i. Wodanstag. Der Godesberg, früher Godenesberg, bei Bonn, deutet auf ein Heiligthum des Gudan, Wodan. Die Höhe ist bekanntlich die ausgezeichneteste im ganzen Siebengebirge. In der Nähe der heiligen Eiche, die St. Bonifacius zerstörte, lag auch ein Wurdernsberg. Auf dem Petersberge bei Halle soll ein Altar des Wodan gestanden sein. Im ganzen nördlichen Deutschland herrschte noch vor Kurzem (vielleicht an manchen Orten noch?) die Sitte, beim Getreideeinbringen einen Kornbüschel stehen zu lassen und mit bunten Bändern zu schmücken für das Roß des Wodan — Sleipnir. Und wenn der Sturmwind in dunkler Nacht durch den Forst heult, so weiß es das Volk im ganzen Lande, daß es der wilde Jäger Wode oder Wodan ist [3]), der im Lande umzieht und das Land nicht verlassen will, wo ihm einst soviel hundert Altäre geweiht waren.

Was nun weiter die Brüder Odin's und ihre Beziehung zum Menschen betrifft, so ist hier nachträglich zu bemerken, daß sie eigentlich mit Odin den Menschen schufen, und zwar gab ihm Odin Seele, Leben, Geist; Vile Verstand, Vernunft und Bewegung; Ve Antlitz, Sprache, Gefühl (Schrader p. 111). Vile kommt auch vor unter dem Namen Hänir, der Gefährte des Loki oder Loptr (=Ve). Mit diesen in Beziehung finden wir die Vanen (in der Natur die Dunstgebilde, im Menschen die Phantasiebilder, Personifikationen des Wahnes: „im Innersten des Menschen ist ein Kampf zwischen Asen und Vanen"). Der Gott Niord, welcher die Menschen äußere Gottesverehrung lehrte (nach dem Falle), wird einst entbehrlich, wenn die Menschen Gott selbst sehen [4]).

---

[1]) Caesar de bello Gall. 4. 21. — [2]) cf. Döllinger, Heidenthum, p. 564; Schrader p. 109. Der Todesgott kommt in der Heldensage als eigene Person vor unter dem Namen Högni = Hagen, d. i. Dorn, welcher den schönen Sigfried tödtete. Dorn ist Sinnbild des Todes (Schwenk, Sinnb. d. alt. Völk. p. 68) und des ihm verwandten langen und festen Schlafes. Der Todesgott tödtet den Menschen vermittelst eines stechenden Werkzeugs, das ist die Grundanschauung; in der Edda ist es der Schlafdorn, der Odin gehört (Friedrich), Symb. der Natur, p. 229). — [3]) Grimm, deutsche Sagen, Nr. 48, 171, 172, 312—313. — [4]) Die Verwandtschaft dieser Gottheiten mit den indischen und ihre Naturbedeutung siehe Schrader p. 114.; ferner das Mythologische p. 164 ff. 171. Bes. vergl. W. Mannhardt, Germanische Mythen. Berlin 1858.

Wie Lodur oder Logi, ein Wesen unter dem Hofstaat des Riesenfürsten Utgardloki, das Feuer überhaupt, so bedeutet **Loki** (oder Loptr) als Asloki das himmlische, als Utgardloki [1]) das irdische Feuer; als ersterer gehört er zu den Asen, als letzterer (nach späterer Anschauung, jüngere Edda 39—41) zum feindseligen Riesengeschlechte. Im Geistigen, sagt Schrader (p. 117), ist er ursprünglich der in der Materie zur Erscheinung gekommene, in's sichtbare Leben getretene Geist, wie dieß im Worte Loki liegt. Er ist eine Gottheit, der man nur deshalb später den Charakter des Bösen beilegte, weil man wohl fühlte, daß nur in dieser thätlichen Verbindung von Geist und Materie ein Böses erzeugt werde; darum vermählten ihn die Dichter mit der Riesin Sygin oder Signi, eine Personifikation der Erde. Loki's Vater ist der Riese Forbauti, seine Mutter Laufny Nal. Seine Brüder Bileistr und Hel-blindi, die Beherrscher von Luft, Wasser und Feuer, werden einst vereint den Untergang der Welt herbeiführen (Völupsa 45). Mit Sygin zeugte Loki den Nari oder Narir; mit Angurboda, einer Riesin aus Jötunheim, drei Kinder: Fenrirs den Wolf, den Erzfeind der Götter, Jormunyandr d. i. Erdenschlange und Hel. Aber die Götter wußten, daß diese drei Sprossen Loki's in Jötunheim erzogen wurden, und da sie die Prophezeihung kannten, daß ihnen von denselben viel Unheil bevorstehe, so schickte Allvater die Götter nach den Kindern aus. Als sie zu Loki kamen, warf er die Schlange in's Meer, wo sie ringförmig liegend die Erde umgibt. **Hel** warf er nach Niflheim [2]) und gab ihr die Herrschaft über neun Welten, daß sie denen, die zu ihr gesandt würden, Wohnungen anzeigen sollte. Zu ihr kommen aber alle, die an Krankheit gestorben sind. Sie hat dort eine Wohnung von weitem Umfang und das Gehege umher ist übermäßig hoch, mit großen Gitterthoren. Die Beschreibung dieser Wohnung, der Anschauung späterer Zeit entnommen, nähert sich der von der christlichen Hölle: Hela's Haus heißt Elvidver (ewig Unheil); Hungar, Hunger ihr Tisch; Sultur, Mangel ihr Messer; Ganglati (träge) ihr Knecht; Ganglöt (faul) ihre Magd; Fallandiforrad (Fallum) ihre Schwelle; Kor, Kummer ihr Bett; Belkandeböl, Fluch ihre Decke; Hela selbst ist halb blauer, halb menschlicher Farbe; sie ist also kenntlich genug und sieht sehr

---

[1]) Utgard — ein feindseliges Riesenvolk und Wolfsgeschlecht. l. c. — [2]) Dort ist auch Heimdall, der weise Ase, er ist groß und heilig und von neun Mädchen zur Welt geboren, welche Schwestern waren, d. h. zur Zeit der Sonnenwende, wo der dem Heimdall geheiligte Monat, steht die Sonne hoch und glänzend am Himmel ꝛc. cf. Schrader p. 152. Neun Farben des Regenbogens oder die neun nordischen Welten (Völups. 2. j. E. 28 u. a. O.) werden aus den neun Mädchen gedeutet. Diese neun Welten sind: Muspellheim, worin Allvater, Surtur (Grimnism. 4); Alfheim, wo die Lichtelfen, Liosalfar; Godheim, Asaheim, worin die Asen; Vanaheim, Vindheim, das Reich der Vanen; Mannheim, die Menschenwelt; Jötunheim, die Riesenwelt; Svartalfheim (oder Myrkheim), wo die Zwerge und Dunkelelfen; Helheim, die Wohnung der Hela, und Niflheim, die tiefste Unterwelt.

wild und furchtbar aus [1]). — Bemerkenswerth ist, daß gerade Loki als Vater der Todtengöttin auftritt.

Mit Odin, Vile und Ve, welche letztere so ziemlich unserer Vorstellung von Teufeln entsprechen, schließt der erste Mythenkreis der Germanen ab. Im zweiten, also späteren, finden wir als Odin's Söhne Baldr und Thor (cf. Tac. Germ. 43?). Von Frigga geboren erscheinen sie als Erdengötter. Ueberhaupt ist hier, bemerkt unser Autor (p. 123), der Menschengeist bereits vom Weltengeiste losgerissen, sein unmittelbares Bewußtsein von seiner Einheit mit diesem ist (im zweiten Mythenkreise) dahin und nur noch gleichsam als Ueberlieferung aus früherer Zeit überkommen.

Baldr der Gute, schön und reizend, ist der mildeste, weiseste und beredetste Ase. Sein Gesetz kann Niemand umstoßen. In seinem Palaste Breidablick (hier die siebente Götterwohnung) darf nichts Unreines sein. Baldr ist vornehmlich der Gute, der göttlich-menschliche Geist in seiner ursprünglichen Vollkommenheit „rein und weiß wie die Schwäne auf dem Urda-Brunnen". Sein Schloß „das weithinscheinende" führt uns auf die Naturbedeutung: es ist die Sonne (wie oben) zur Zeit der Sonnenwende 2c. (cf. Schrader p. 127 ff.).

Während Baldr voll des Gemüthes, „hat **Thor** [2]) Stärke genug, aber kein Herz". Er ist der Vornehmste und Stärkste. Sein Reich ist Thrudvanger (Hochheim) und sein Palast heißt Bilskirnir; darinnen sind 540 Gemächer; es ist das größte Gebäude, das Menschen gemacht haben (Grimnism. 24). Thor hat zwei Böcke (Zeichen der Fruchtbarkeit) und einen Wagen, von denselben gezogen, daher ist er Aukuthor, der fahrende Thor. Alle anderen Götter reiten über die Brücke Brifröst (Grimnism. 290), „wenn zu Gericht sie ziehen unter Yggdrasill's Esche". Thor hat drei Kleinodien, unter denen für uns der Hammer Mjölnir (Zermalmer) [3]), den besonders die Hrymsassen und Bergriesen empfinden, bemerkenswerth ist.

Auf die Naturbedeutung von Thrudvanger oder Thrudheim, der Heimath der Stärke — die nichts Anderes ist als die Wolkenluft mit ihren unzähligen Wolkenschichten, müssen wir noch hinweisen. Hier dachte man sich die unedlen, schlechten, unfreien Menschen beständig umherwandelnd [4]).

Zum Baldr und Thor gesellen sich zehn andere Götter, welche unter dem Vorsitze Odin's den hohen Rath der Richter am Urdabrunnen

---

[1]) Schrader, p. 119, welcher bemerkt: In dieser Hölle war kein Feuer, weil dieß den Germanen heilig war; sie lag vielmehr im kalten Norden. — Noch heute heißt in Westphalen der Weg, auf dem die Leiche zu Grabe getragen wird, Helweg. Die beigefügte Bemerkung Schrader's über das Fegfeuer ist roh. — [2]) Thorr, deutsch Donar, Thunar, bei Tacitus Herkules, sonst noch Jupiter. Schrader p. 132. — [3]) cf. I. Theil: Sinnbilder des Todes und der Unsterblichkeit. — [4]) Schrader l. c. p. 137. Ein Ueberbleibsel von der Verehrung Thor's ist noch jetzt der Donnerstag, römisch dies Jovis. Wir erinnern auch an die alte Donnereiche bei Geismar, die St. Bonifaz zerstörte, und an den Thunersberg in Westphalen.

ausmachen. Acht von ihnen sind aus dem Asengeschlecht: nebst den genannten, Tyr, Heimdall, Bragi, Forseti, Vidar, Hödr; zwei aus dem der Vanen: Vali, Ullr.

Thyr, dessen Name ebensowohl Stier als Herr und Gott bedeutet, daher in letzterem Sinne es einen Hangatyr „Gott der Gehängten" (Odin) gibt, ist als gehörnter Mond zu deuten, in sittlicher Beziehung als eine innere, sittliche Stärke des Gemüthes. Tacitus gab ihm als Kriegsgott den Namen Mars (Germ. 9). Als Zio (=Dies) entspricht er, wie es scheint, dem thrakischen Dionysos-Zagreus; denn er war Sonnengott und Gott der Fruchtbarkeit und stand in Beziehung zu den Wolken, deren Fruchtbarkeit bringende Kraft im Regen gerade in Betracht kommt, und ebensosehr zur Unterwelt [1]).

Aus der Mythe über Bragi, einer der zehn Götter, wie wir sehen, ist zu erwähnen sein Weib Idunna „die ungeborne Göttin der Unsterblichkeit", die in einer Schachtel die Aepfel bewahrt, wovon die Götter essen, wenn sie anfangen zu altern, sie werden dann wieder jung. Dieß dauert bis Raynarok! — Bagi selbst, der Dichter, führt die in der Schlacht gefallenen Helden in die Valhalla [2]).

Freyr (deutsch Frauja, Fro aus Frowo) ist der Vorzüglichste der Asen, herrscht über Regen und Sonnenschein und gibt den ihn Anrufenden ein gutes Jahr und Frieden, auch waltet er über die güterreichen Menschen [3]). Seine Schwester ist **Freya** (der Mond), welche die erste und wichtigste Rolle unter allen Göttinnen des nordischen Himmels spielt [4]), weßhalb wir sie erwähnen, soweit es unser Gegenstand erheischt. Sie hat eine Wohnung im Himmel, Folkvangr und so oft sie zum Kampfe geht, gehört die Hälfte der Gefangenen ihr, die andern Odin. Einige wollen darin auf die Opfer der Liebe hingedeutet wissen, welche sie, der griechischen Aphrodite ähnlich, von den Menschen verlangt. Andere vermuthen eine Verwechslung der Freya mit der Frigg und meinen, es sei nichts anderes gesagt sein wollen, als: Der Geist des Menschen, seine eine Hälfte, gehe zu Odin zurück [5]), der Körper aber, als die andere, falle Frigga der Erde anheim. Eine dritte Erklärung deutet Odin als Tag, Freya als Nacht (ibid. 178).

Merkwürdiger Weise lebt Freya, wenn auch oft zu einem unheilbringenden teuflischen Wesen herabgewürdigt, unter anderen gleich oder ähnlich lautenden Namen im Aberglauben des deutschen Volkes fort als:

---

[1]) Simrock, deutsche Mythol. §. 87. 96. Mannhardt, Götterwelt d. deutsch. u. nord. Völk. I. 262. Die nähere Vergleichung siehe Ersch, Encl. Sect. II. Bd. 82. p. 280, wobei zu berücksichtigen ist, daß wir zwar nicht wissen, wie nahe die Thraker den Germanen standen, daß aber auch die Celten in Hesus, die Slaven in Swantovit einen entsprechenden Gott hatten. — [2]) cf. das Hakonarmal der Nialssage St. 14 bei Schrader p. 158. — [3]) Grimnism. 5, 42; Völupf. 48; j. E. 32. 43. — [4]) cf. Schrader p. 175 ff. Die kleine Völupsa und das Hyndlu-Lied verherrlicht die Freya besonders. p. 180. — [5]) Freya's Geliebter heißt ohnehin Odr = Vernunft, Geist, ist der Wurzel nach gleich mit Odin.

Frau Holda (Holle, Hulle, Hulda von hold) und Frau Berohte, Perahte Berta, die leuchtende Hehre [1]). Sie gehören gleich Wode zum sogenannten wilden Heere [2]). Man zeigt Seen, wo Holda und Berta sich aufhalten sollen; sie haben schöne Gärten, deren Blumen und Früchte sie verschenken; Kinder ziehen sie in ihre feuchte Wohnung hinab, machen die Guten glücklich, die Bösen zu Wechselbälgen; jährlich ziehen sie im Lande um und verleihen den Aeckern Fruchtbarkeit. Zuweilen zeigen sie sich als schöne weiße Frauen mitten auf dem Wasser ꝛc. Besonders kümmern sie sich um die Spinnrocken der Frauen und Mädchen. — Mit Freya, welche die Hälfte der im Kriege Gefangenen erhält, stehen deshalb auch die

---

[1]) Ueber die Verwandtschaft der Holla mit Isis ꝛc. cf. Schrader p. 192 ff. — [2]) Hievon sind noch manche Sagen erhalten im Munde des Volkes: Wie im klippenumgebenen Schlosse Gottschen in Crain, so haben auch anderswo Mächtige der Erde in Steinbergen ihren Bann zu bestehen. So auf Schloß Gerolseck Hürnen Siegfried, Wittich und andere Helden; auf dem Kiefhauser, in Trifels, im Untersberge Barbarossa; im Odenberge Carl der Große mit ganzem Heere (Görres, Mystik III. 79). Aus vielen solchen Bergen hält der Sage nach alljährlich in den Zwölfnächten von Weihnachten bis Dreikönigstag das wüthende Heer seinen Auszug. Vor ihm schreitet ein ansehnlicher alter Mann, einen weißen Stock hin und her bewegend und die Menge zurückweisend, damit aus dem Vorwitz Niemandem Unglück werde. Es ist der treue Eckard, den sie auch thom Hecart oder Eccart nennen. Hinter ihm folgen dann helle Haufen gespenstiger Gestalten in mancherlei gräulichen Formen. Der Zug stürzt unter Saus und Braus, Jagdgeschrei, Hundegebell und Hörnerschall dem Wilde nach durch Wald und Au, und die Riesenjagd dauert, bis ein harter Klang wie von einer Glocke ihnen das Zeichen zur Heimkehr gibt, worauf sie wieder in guter Ordnung ihrem Berge zueilen und sofort verschwinden. Was hier als Jagd erscheint, ist anderwärts Ausritt auf Heereszug (Grimm, deutsche Sagen I. 358). Vom Hörselberg in Thüringen, an den die dortige Landessage den Aus- und Einzug des wüthenden Heeres knüpft, geht im Beginn derselben Zwölfnächte ein anderer Feierzug aus. Es ist Frau Holda, die auf einem Wagen einherfahrend den Zug leitet; seltsame Gestalten drängen sich um die Führerin, aber es sind jetzt Frauen, die im Gefolge sind (ibid.). Aus diesem Zuge der Frau Holda als Wirthin im Hörselberge, wo Frau Venus mit ihrem Gefolge (den Verführten) Freude und Qual hatten, wurden später die sogen. Hexenfeste oder Hexensabathe (cf. Görres, Myst. III. 89). — Nach einer Sage von Tours wird in Frankreich das wüthende Heer von König Hugo (aus dem 10. Jahrhundert, woher die Hugonen oder Hunnen [Siegfried] stammen) geführt. Dieser schlägt die ihm Begegnenden oder rafft sie gar hinweg (Erasm. Francisci, der höllische Proteus, p. 533). Im Skandinavischen finden wir den Aaskereia, Aaskereida d. i. Asenritt, an der Spitze Odin, den wilden Jäger (s. oben). In seinem Gefolge sind aber auch die Gerichteten. — Letzterer Umstand findet sich besonders hervorgehoben in einer Sage vom J. 1091, nach welcher Walchhelmus, Pfarrer im Dorfe Bonneval, Bisthum Lisieux in der Normandie, „Herleih's Gesind" d. i. das wilde Heer erblickte und unter demselben viele Sünder seiner Pfarre ꝛc. (Odericus Vitalis historiar. lib. VIII. cf. Görres, Myst. III. 91 ff. — Neben den alten Asenbergen sind es auch die Feuerberge (der Stromboli auf den äolischen Inseln, schon zur Zeit des Aristoteles, der Aetna, von den Sarazenen El Gebel „der Berg", später Giber genannt, der in den Sagen des Mittelalters eine große Rolle spielt), mit denen es eine ähnliche Bewandtniß hat. cf. Caesarius XII. B. seiner Memorabilien.

Valkyrien, die Schlachten- oder Wunschmädchen in Beziehung; sie heißt daher Val-Freya. Diese Valkyrien sind später zu Menschen und dann gar zu dämonischen Wesen herabgesunken (jüngere Edda 55) [1]).

Die Nornen schließen die Reihe der Götter. Ursprünglich nahm man deren drei, später mehrere an, gute und böse (Tafnism. 3). Noch später glaubte Jeder seine eigene Norne, Fylgia (Folgegeist, Schutzgeist) zu haben. In der Nornagestssage (Cap. 2) bestimmte eine der Nornen das Lebensende eines Kindes. Ihre Namen haben wir bereits angegeben. — Zur germanischen Geisterwelt gehören auch die Nixen [2]). Wie die alten Griechen mit ihren Nymphen, Najaden 2c. so bevölkerten die alten Germanen Wald und Flur, Berge und Flüsse mit Geistern: die Nixen sind menschenähnliche Wesen, die jene Menschen, die ihnen trauen, meist verderben, besonders die Wassernixen, welche manchen kühnen Schwimmer und harmlosen Fischer hinabzogen in ihr tiefes Haus. Wie sie die Menschen besuchen, so kann man sie wieder besuchen. Einen solchen Besuch machte einst bei einer Nixe ein Bauer und fand eine Menge umgestürzter Töpfe, unter denen, wie er hörte, die Seelen ertrunkener Menschen gefangen saßen. Dieß ließ ihm keine Ruhe, bis er einmal abgepaßt hatte, bis die Nixe nicht zu Hause war; da ging er hinunter in die Tiefe, drehte die Töpfe um und befreite so die armen Seelen. Sie stiegen alle (wahrscheinlich als Blasen) aus dem Wasser in die Höhe [3]).

Wie jedes Gewässer seine Nixen, so hatte ohne Zweifel jeder Wald seine Waldgeister, daher noch der Name Skrat, ähnlich den griechischen Satyrn, wie Schrader meint (p. 217) und den lateinischen Faunen (cf. Grimm deutsche Mythologie 27. 1).

Wir haben noch, soweit es nicht schon geschehen ist, Erwähnung zu thun, von den Zwergen, Alfen (Elfen), Holden, Kobolden, Katermännchen, Bilwitzen 2c. Wir müssen es wohl unserem Leser überlassen, sich über die einzelnen Sagen hierüber selbst näher zu unterrichten [4]); und begnügen uns, die wesentlichen Vorstellungen davon hervorzuheben. Es gibt zwei verschiedene Gattungen solcher Wesen: Die Einen wohnen im Lichte, glänzen wie die Sonne, sind körper- und namenlos und entsprechen im Allgemeinen unseren christlichen Engeln. Solche sind die Lios-Alfar. Sie wohnen im Süden (Muspellheim am nächsten, noch näher wie die Götter) in Alfheim. Die anderen: Dvergar (Zwerge), Svartalfar (Schwarzelfen), Dökalfar (Dunkelelfen) sind, wie schon der Name sagt, lichtscheu, wohnen unter der Erde in den Steinen (jüngere Edda 15) und in der

---

[1]) Zu erwähnen ist hier der Valkyrien-Gesang in der Nialssage, übersetzt von Herder in den „Stimmen der Völker in Liedern" (cf. Schrader p. 209), wo sich eine Art Moiren finden. — [2]) cf. Grimm, Deutsche Sagen Nr. 49. 51–57; 69. 81. 204. 307. — [3]) In „Tausend und Eine Nacht" ist eine ähnliche persische Sage. — [4]) cf. Grimm, Deutsche Sagen: 27. 29—48; 50. 68. 71—78; 145–156; 160. 168. 276. Lieblich ist die Sage von den Musik und Gesang liebenden Zwergen Nr. 31.

Materie überhaupt, und bilden den Uebergang von den Menschen zu den Riesen. „Man kann sagen, bemerkt Schrader (p. 229), wie wir Luft, Erde, Mond und sogar das Feuer belebt wissen von unzähligem, nur nicht mit bloßem Auge sichtbaren Gewürme, so dachten sich die Alten die ganze Natur belebt von Alfen und Zwergen. Ursprünglich waren diese beiden Arten von Genien streng von einander unterschieden: Die Ersteren strahlend, übermenschlich und überirdisch schön, schweben leicht und luftig dahin durch die helle, sanft bewegte Götterluft, hüpfen kindlich spielend durch Sträuche und Bäume, wiegen sich auf ihren Zweigen und lassen sich nieder auf die Blumen und Grashalme der Flur. Kaum berühren sie die Gewächse, ihr zarter Fuß zertritt Nichts, sondern doppelt schön erblüht Alles um sie herum, wo sie erscheinen; tausend duftende Kelche öffnen sich unter ihrem Hauche. Anders ist es mit den dunklen Elben, die dunkelfarbig, häßlich und ungestaltet, aussehen wie steinalte Leute: Sie haben dicke Bäuche, dicke, unförmliche, eckige Köpfe, kleine blinzelnde Augen, breite slavische Nasen, eine tief ausgefurchte, runzeliche Stirne und langes struppiges Haar, wie dieß jeder Bauer weiß, der sie in mondheller Nacht über seinen Misthof hüpfen gesehen. Später wurden die Eigenschaften beider Alfenarten und sie selbst vielfach mit einander vermengt und auch den letzteren, besonders den weiblichen, oft große Schönheit beigelegt, wohl fähig, sowohl Götter als Menschen zur Liebe zu reizen." — Von den Göttern stehen mit ihnen in nächster Berührung: Freya, als Göttin der Nacht und des Mondes, das einzige Licht, das die Schwarzelfen ertragen können. Freyr erscheint als eigentlicher Elfenkönig, obwohl die dunklen Elben vor ihm (dem Sonnengott) fliehen. Dem Thor schmiedeten Zwerge die Donnerkeile und den Hammer Miölnir; dem Freyr das Geisterschiff Skidbladnir ꝛc. Außerdem sind sie geschäftig in der ganzen Natur und selbst in den Wohnungen der Menschen, in denen sie mancherlei Spuck anfangen, obgleich sie eigentlich nicht bösartig sind [1]).

Die **Riesen**, noch heute in Westphalen Hünen genannt, stammten, wie wir bereits bemerkten, von Ymer ab. Man dachte sich ihren Aufenthalt jenseits Midgard, der Wohnung der Menschen: Dort waren große Wälder und hohe Berge. Dort jenseits des Meeres oder überhaupt an der Grenze desjenigen Erdtheils, den die Alten kannten, von wo an ihnen Alles dunkel, fremd und feindlich war, da dachte sich die Phantasie nichts als Riesen und Ungeheuer. Da saß die Alte, das Urdunkel, die Nacht, die alte Riesin mit 900 Köpfen in Utgard, der äußersten, östlichen Gegend der Welt, von wo ja gerade, wie der Tag so auch die Dunkelheit einbricht, und brütete Wölfe oder Riesen, d. i. das Böse, welches wölfischer Natur. Daher die deutschen Sagen von den Währwölfen [2]). Der Vater aber aller Riesen

[1]) cf. Schrader p. 235 ff. — [2]) cf. Temme, Volkssagen der Altmark Nr. 63; Grimm, Deutsche Sagen Nr. 213—215, sowie I. Theil unserer Abhandlung: Sinnbilder des Todes.

und Wölfe ist die Materie, ihre Mutter die Nacht. Von Osten her ziehen sie einst zum letzten Kampfe gegen die Götter heran, bis dahin aber wohnen sie in Bergen und Felsen und sind lichtscheu, wie die Zwerge, mit denen sie in manichfacher Berührung stehen, wie auch mit den Göttern. Es scheinen die Gewitter in den hohen Gebirgen und Wolken damit gemeint zu sein [1]).

Die Riesen, obgleich den Göttern feindlich, waren dennoch unzertrennlich von ihnen. Fast alle Götterfrauen sind Riesinnen von Geburt: Als in der Schöpfung der Geist die Materie durchdrang, da nahm sich zuerst Odin ein Riesenweib. „Gott ward Mensch, sagt Schrader (p. 242), im ersten Menschen ward die Ehe abgeschlossen — in die Zeit vorher fällt die Brautwerbung. — Die Kinder dieser Ehe sind alle die anderen Götter, welche sich wieder mit Riesenweibern vermählten. Die Riesenkinder sind auch oft sehr schön, zumal die Töchter; man weiß ja, wie schön oft die Natur ist mitten in den wildesten Schneegebirgen, so schön wie die ganze Erde, auch eine Riesentochter, im Frühling, Sommer und Herbst. Rauschende Bergströme, mächtige Wasserfälle sind Riesentöchter. Wenn es schwache, liebliche Bäche sind, die durch die nahen, anmuthigen Thäler sich hinschlängeln, und mitten aus dem Schooße der kalten Felsen hervorquellen, hüpfend, spielend unter tausend Blumen, über blankes Gestein, wie ein Kind in einem Riesensaale, so hat die Riesin einen Zwerg oder ein lieblich Elfenweibchen geboren, denn eben hier haben auch Elfen und Zwerge ihre liebste Wohnung gefunden."

Aber auch ebenso häßlich sind die Riesen und Riesinnen, jene in Wolfsgestalt, unseren Hexen ähnlich, alte, mürrische, teuflische Weiber, wie die alte Thock, die nicht weinen wollte, als es galt, den frommen Gott Baldr aus der Wohnung der Hel zu erlösen (jüngere Edda 45), vielköpfig wie die Urnacht; die Riesenmänner ebenso mit mehreren Köpfen und Armen (Hymisq. 17. Skirnisf. 31. Vafthr. 33). Ebenso verschieden, wie ihr Aeußeres, war auch der innere Charakter dieser Wesen; doch wurden sie bei aller trotzigen Unbändigkeit und Widerspännstigkeit gegen alle göttliche Ordnung oft weise und vielerfahren genannt (Vafthr.), hauptsächlich wohl, weil sie so alt und älter sogar wie die Götter waren (cf. Völupsa II.) [2]).

Das tragische Ende der altnordischen Götterwelt wird eingeleitet durch **Baldr's Tod**: Er „der Gute" hatte seit einiger Zeit oftmals schwere Träume von Lebensgefahren, die ihm bevorständen; er erzählte sie endlich den anderen Göttern [3]), und diese beschloßen, für Baldr's Sicherheit die gemessenste Sorge zu tragen. Odin selbst, der am besten weiß, was

---

[1]) cf. jüng. Edda 55. Schrader p. 239 die interessante Sage von dem Baumeister aus dem Riesengeschlechte, der bei den Asen eine ungeheure Burg bauen wollte, worunter (nach Schrader) der Winter zu verstehen ist. — [2]) Einige sehen in den Riesen nur die ältesten Ureinwohner des Landes — das wäre nicht annehmbar, bemerkt Schrader p. 244 ff. — Ueber die deutschen Riesen s. unt. A Grimm, D. S. Nr. 16—20; 134 bis 140. 318—319. 324—325. — [3]) Vegtamsq. 1.

er zu verlieren hat, entschließt sich zur alten Seherin Völe (woher Völupsa) zu reiten in's Schattenreich, um sich Gewißheit zu verschaffen. Durch Zauberrunnen, denen nichts widerstehen kann, beschwört sie Odin herauf aus der Tiefe. Sie verkündet Baldr's Tod. Die jüngere Edda (43—47) erzählt nun, wie die Asen furchtsam nach Hilfe suchen und nichts mehr dem Uebel abhelfen kann, wie Baldr wirklich stirbt, wie sein Leichenbegängniß feierlich begangen und er vergeblich unter Thränen von den Göttern aus der Unterwelt zurückgerufen wird, wie endlich Loki, der an Allem schuld ist, bestraft wird. Loki liegt an Felsen gekettet bis zur Götterdämmerung d. i. Ragnarök.

Blicken wir ein wenig zurück, um uns diese Mythen zu deuten. Bis zur Schöpfung, bis zur ersten Einigung des Geistes mit der Materie, der Götter mit den Riesenweibern, gleichsam vor der Zeit war das goldene Zeitalter. Schon mit der ersten Schöpfung, mit dem ersten Wechsel von Tag und Nacht war der Sündenfall geschehen. Dann reißt Goldgier und Habsucht ein und damit das Verderben — Baldr's Tod. Sobald der Mensch seinen inneren Werth verkennend mit so nichtigen Dingen sich abgibt und sogar die Waffen dafür ergreift, die er früher zu edlerem Zwecke gebraucht, konnte er weder von einer Gottheit außer ihm, noch in ihm etwas mehr wissen — er feiert gleichsam eine zweite Vermählung mit Riesenweibern (Materie). Diese wurden seine Götter. Mit der Sünde wurde auch die Strafe geboren — es entstund die Hölle; mit der Sünde kam die Knechtschaft, die Alleinherrschaft — daher die Helden und das Heldenlied, die Vergötterung der Helden [1]). Früher hatte der Mensch kein anderes, als das göttliche Leben und er sang keine anderen Lieder, als göttliche; als er anfing Heldenlieder zu singen, war in ihm die Einheit des göttlichen und menschlichen Lebens dahin. Schon Fridthjof kann sagen: „Ich frage mehr nach Ingebörg's als nach Baldr's Gunst [2])." So lange der Mensch sich seiner eigenen Gottheit bewußt ist, so lange ist er frei und erkennt nichts Anderes als diese Gottheit über sich an. Verliert er dieses Bewußtsein, wird er in sich selbst zum Sclaven des Aeußerlichen, so wird er es auch in seiner Stellung zu den Mitmenschen, wird aber der Schwache Sclave, so wird der Starke Herr. — Alle diese Momente fallen in einen Punkt, in einen Zeitraum zusammen, den die Dichter sehr bezeichnend Götterdämmerung nennen. Das ist eine traurige Zeit, die **Zeit des Weltuntergangs.**

Es wird ein großer Witter, ein schweres Wetter kommen, Fimbulvetr genannt; da stöbert Schnee von allen Seiten, starkes Frieren tritt ein, rauhe Winde toben und die Sonne verliert ihre Kraft, und solche Winter folgen drei hintereinander, ohne einen Sommer dazwischen, und drei Jahre gehen ihnen voran, wo die ganze Welt mit Krieg und Blutvergießen heimgesucht wird. Brüder werden einander tödten, keine Schonung mehr wird

[1]) cf. Tacit. ann. 3, 26. — [2]) Fridthjof's Sage, übers. v. Mohnike c. 4.

sein zwischen Eltern und Kindern [1]). Darauf wird der Wolf kommen und die Sonne verschlingen, ein anderer den Mond, die klaren Sterne erlöschen am Himmel, die ganze Erde erbebt, Bäume werden entwurzelt, Berge stürzen zusammen, alle Ketten und Banden zerreißen. Der Wolf Fenrir reißt sich los, das Meer tritt über seine Ufer, weil die Midgardschlange wüthend das Land sucht. Das Schiff Naglfar wird flott und von dem Riesen Hrymr geführt, gefolgt von allen Hrymthussen. Fenrir reißt den Rachen auf, daß sein Unterkiefer die Erde, sein Oberkiefer den Himmel berührt, Nase und Augen sprühen Feuer. Die Midgardschlange an seiner Seite speiet Gift aus, Luft und Meer werden von ihrem Hauche vergiftet. — Bei diesem Lärm unten bricht auch der Himmel oben: Die Feuersöhne Muspellheim's, vereint mit Loki, geführt von Surtur mit dem Schwerte, glänzender als die Sonne, umgeben von einem Flammenmeer, reiten heran. Die Götterbrücke Bifröst, auf der sie hernieder reiten wollen, bricht unter ihnen zusammen. Auf der Ebene Vigrid (schwebender Wahlplatz Vafthr. 18), hundert Rasten weit nach allen Seiten hin, stellen sie die schimmernde Schlachtordnung auf. Fenri's Wolf, Jörmangandr und alle Riesen sind mit auf ihrer Seite. Zugleich stößt Heimdallr, der schon von ferne die Gefahr nahen sah, aus allen Kräften in sein Horn und ruft die Götter zu Rathe. Allein es gibt keinen Rath mehr, die alte Esche Yggdrasill, wo man sich sonst zum Rathe versammelt, bebt nach allen Seiten; im Himmel und auf Erden ist nur eine Noth und eine Furcht.

Da reiten dann auch die Götter zum Kampfe: Odin mit Gungnir, Goldhelm und glänzendem Harnisch, an der Spitze; Thor ihm zur Seite gegen die Midgardschlange; Freyr gegen Surtur, Tyr gegen Garmur, den Höllenhund (Grimnism. 43), der sich auch losgerissen hat. Letztere tödten sich gegenseitig. Freyr fällt, von Surtur überwunden, da ihm sein schönes Schwert fehlt, das er an Skirnir zur Werbung der Gerdur gegeben (Förskirnis 8, 9). Thor tödtet die Schlange, verliert aber, von dem Gifte ihres Hauches angesteckt, sein Leben auch. Odin, der gegen den Wolf sich gewendet, wird von diesem verschlungen, aber von Vidar gerächt, der dem Ungeheuer seinen Fuß in den Unterkiefer setzt, und ihm den Schlund aus dem Rachen reißt (Vafthr. 52, 53); Surtur wirft Feuer und verbrennt die ganze Erde [2]).

So ging sie unter die alte, freie, germanische Welt, in Wasser und Feuer, blutroth wie die Sonne am Abend im Westen, wenn der Himmel mit regenschwangeren Wolken bedeckt ist. Aber wie die Sonne immer wiederkehrt von Osten, lieblich, rosenroth, wenn die Wolken herniedergegangen, wenn ausgetobt ihre Gewitter, wenn der Himmel wieder blau und offen ist: so sollte auch ein neues Leben heraufkommen und eine neue Sonne aufgehen im Osten, eine Sonne der Liebe, über dieses neue Leben. „Die Asen

[1]) Jüngere Edda 48; Vafthr. 44; Völupsa 37. — [2]) Dieser Kampf ist besungen Völupsa 38–51.

sammeln sich wieder am Ida[1])." — Sommer und Winter, Licht und Finsterniß werden fortan friedlich nebeneinander bestehen. Das Gemüth des Menschen wird wieder seine Anerkennung finden, neben ihm, neben Baldr aber auch Hänir, Vile, der so lange vor den Göttern verweist war, und die Söhne der beiden anderen Brüder, Odin und Ve, d. h. alle Götter werden zusammen bewohnen Windheim, die weite Welt (Völups. 58).

In Hoddmimir's Wald waren verborgen vor Surtur's Brand zwei Menschen, Namens Lif und Lifthrasir (d. i. die weibliche passive und die männliche aktive Lebenskraft), die sich, statt der Speise, von Morgenthau nährten. Von ihnen wird ein so großes Geschlecht abstammen, daß der ganze Erdkreis wieder bevölkert wird (jüngere Edda 49).

Merkwürdig ist es, bemerkt Schrader (p. 270), daß keineswegs von einer gänzlichen Umwälzung alles Vorhandenen, sondern nur eines Theiles zwischen zwei Polen die Rede ist. Der eine feste, unveränderliche Endpunkt der Welt ist gegen Norden, Niflheim mit dem Urbrunnen Hvergelmir und seiner Leichenküste Naströd. Hier sollen alle Missethäter wohnen und ihre Strafe erhalten, wenn Helheim mit der übrigen Welt sich neu gestaltet haben. — Gegen Süden aber, Muspellheim zu, da ist Gimlir, der höchste von allen Götterpalästen, und heller als die Sonne: er wird stehen, wenn Himmel und Erde vergehen[2]). Aufwärts noch von Gimlir, näher dem Urquell des Lichtes, da ist Ginden, Andlangr und Vidblaing: hier werden alle guten Menschen und alle lichten Alfen in ewiger Freude zusammen wohnen, wenn die Götterdämmerung vorüber ist (jüngere Edda 15).

In Odin's Walhalla nun und in der eiskalten Wohnung der Hela haben wir Himmel und Hölle. Odin nahm, wie schon bemerkt wurde, nur die durch Waffen in der Schlacht Getödteten auf, Hel Alle, die eines anderen Todes gestorben. Surtur versammelt um sich auf Gimlir alle guten Menschen, alle schlechten Menschen fahren zur Hölle. Völupsa 35 (cf. jüng. Edda 49) heißt es:

Dort sieht sie waten
In schweren Strömen
Meineidige Menschen
Und Meuchelmörder,

---

[1]) Völupsa 7; jüng. Edda 12. Diesen Götterstz, Ida, haben die Germanen mit den Griechen, Phrygiern und Indern gemein. — [2]) Jüng. Edda 15. Grimnism. 4. cf. Völupsa 57, wo es heißt:

Einen Saal sieht sie stehen,
Heller als die Sonne,
Gedecket mit Gold,
Auf Gimle, der hohen.
Hier sollen die guten
Völker alle wohnen,
Und durch ewige Zeiten
Frieden genießen.

Und die anderen Verlobten
In's Ohr geraunt:
Dort saugt Nidhöggr
Der Gestorbenen Leiber;
Der Wolf zerfleischt sie.
Versteht ihr es wohl? —

Was endlich die äußere Gottesverehrung der Germanen betrifft, so schreibt Tacitus: „Die himmlischen Geister sind ihnen zu erhaben, als daß sie in Wänden sich einschließen, oder irgend einer Menschengestalt sich nachbilden sollten" (Germ. 9). Allein ganz frei von Aeußerlichkeiten ist die Religion der alten Deutschen durchaus nicht. Wir finden Opfer, die anfangs von jeder Familie selbst, später durch Priester gebracht wurden. Der höchsten Gottheit brachte man sogar Menschenopfer außer den Rossen. Was konnte ein kriegerisches Volk Besseres geben, als ein Streitroß und einen Kriegsgefangenen? meint Schrader (p. 280). Die Feinde seiner Freiheit mußten natürlich auch für Feinde seiner Gottheit angesehen werden, und erlitten also beim Opfer zugleich ihre Strafe, ebenso die Missethäter und Verbrecher der eigenen Gemeinde, welche ebenfalls geopfert wurden. Von solch' einem grausigen Menschenopfer erzählt Strabo (VII. 2), sowie von Priesterinnen (!), die es vollzogen bei Gelegenheit der Römerkriege gegen die Cimbern: „Unter den mit in's Feld gezogenen Weibern, sagt er, befanden sich auch altersgraue wahrsagende Priesterinnen in weißen Gewändern. Diese gingen im Lager den Gefangenen entgegen und führten sie mit bloßem Schwerte und bekränzt, an einen ehernen Kessel, der ungefähr 20 Amphoren hielt. Es befand sich daneben eine Erhöhung. Auf diese traten sie, zogen dann jeden über den Kessel hinüber und schnitten ihm die Kehle ab. Aus dem in den Kessel fließenden Blut sagten sie wahr; andere zerrissen die Eingeweide und prophezeihten den Ihrigen Sieg." — Obwohl Haine, Berghöhen ꝛc. die eigentlichen Cultusstätten der Germanen waren, so finden sich doch z. B. in der Fridthjofs-Sage, also zur Zeit des Verfalls der germanischen Religion, sowie später zur Zeit der Einführung des Christenthums, germanische Tempel. Im Jahre 742 n. Chr. hielt Bonifacius bereits ein Concilium Germanicum [1]).

b. Todtengebräuche.

Wohl dem Menschen, sagt Schrader (p. 52), der, wenn ihn endlich der Tod von allen seinen Beschäftigungen abruft, nur körperlich vor den Augen der Seinigen verschwindet, um geistig nur desto lebendiger in ihnen fortzuleben; der gute und große Thaten zur Genüge vollbrachte, um in den Gesängen seines Volkes fortzuleben. So dachte auch der Germane, lebte

[1]) cf. Huber, Scotus Erigena p. 1. Die Germanen und das Christenthum, innere Entwicklung dess. ꝛc.

darnach und sah freudig dem Tode entgegen. Am liebsten fand er seinen Tod in der Schlacht, mit Brust- und Stirnwunden überdeckt, vor den Augen seines geliebten Weibes und seiner tapferen Genossen. Er verabscheute ihn stets, wenn er unverhofft und blutlos in seiner Hütte ihm nahete und kam ihm dann wohl mit eigener Hand zu Hülfe, indem er sich selbst eine Wunde beibrachte. Lebensmüde Greise ließen sich von ihren Kindern tödten [1]).

Man schmückte den gefallenen Helden mit seinen Lieblingswaffen, legte ihn auf seinen Schild und trug ihn im feierlichen Zuge dem erwählten Begräbnißplatze zu. Hier versammelte man sich zum festlichen Mahle, wobei auch nochmals dem Todten Speise vorgesetzt wurde, thürmte dann einen Scheiterhaufen auf, legte die theure Leiche mit allen Waffen, ja oft sogar mit seinem Lieblingshund, seinem Kampfroß, einigen gefangenen Feinden und nicht selten mit seiner Gattin darauf, und ließ unter den feierlichen Gesängen seiner tapferen Thaten die Flamme über der Leiche zusammenschlagen und die befreite Seele vom Sturme, der durch den hl. Eichwald daherbrauste, den Göttern zuführen oder senkrecht aufsteigen, was am bedeutungsvollsten schien. Was vom Leichnam nicht verbrannte, wurde in eine Urne gelegt und dazu vom Manne eine Lieblingswaffe, vom Weibe die Spindel ꝛc. Man setzte dieses auf die flache Erde, bildete ein einfaches Steinhaus um den Aschenkrug (Hünenbett) und thürmte einen Erdhügel (Hünengrab) oder auch ein größeres Steingebäude darüber, um an diesem Orte eine hl. Opferstätte der Erinnerung für die Zurückbleibenden zu bereiten. Es fanden sich außer den Hünenbetten und Hünengräbern noch Gräber mit unverbrannten Gerippen.

Wie erwähnt, findet sich bei den alten Deutschen auch die Todesweihe: „Die Frau hatte die Freiheit, bemerkt Bolten [2]), lebendig in's Feuer zu springen" — sie war also eine freiwillige. So sehen wir Brunhilde, welche die Ehre in Anspruch nimmt, mit Sigurt verbrannt zu werden; sie durchsticht sich mit dem Schwerte und mit ihr opfern sich zugleich alle Mägde (Sämund Edda 235). Andrerseits stirbt Baldr's Geliebte Nana vor Gram und wird mit ihm auf Einem Scheiterhaufen verbrannt. Sigey erhängt sich, um ihrem Hagbarth zu folgen und macht sammt ihren Mägden ihre Kammer zum Scheiterhaufen. Ebenso theilten in Schweden bis zur Einführung des Christenthums oder noch in den Tagen Olav Tragvanson's die Frauen das Loos ihrer Männer [3]). Die Todesweihe findet sich besonders bei den alten Ditmarsen (Bolten l. c.). Diese hatten noch besondere Ceremonien. „Man sammelte die nicht verbrannten Gebeine nebst der Asche in eine Urne, die nächsten Freunde vermischten sie mit ihren Thränen und gaben sie dem Priester, welcher sie dreimal mit Wasser be-

---

[1]) cf. Grimm, deutsche Rechtsalterthümer 455. 486 ff. — [2]) Leichenfeierlichkeiten der alten Ditmarsen (in deren Gesch. I. 315—319). — [3]) Sepp, Heidenthum II. 158.

sprengte und reinigte und setzte den Krug im Begräbnißhügel bei. Nach völlig geendigter Beerdigung ward dem Verstorbenen eine Lobrede gehalten; man schloß dann einen Kreis und wünschte ihm eine glückliche Reise in die Ewigkeit mit den Worten: Fahr han nach Walhall, oder fahr han nach Wodan, oder Thor bewahre Dich, Thor erhalte Dich. Hierauf kehrte man zum Hause des Verstorbenen zurück und machte sich an das dort bereitete Erbbier[1]) oder Begräbnißmahl, wobei das Essen und Trinken vielfältig Tage und Nächte durch getrieben ward, bis man den ganzen Vorrath verzehrt hatte."

III. Unsterblichkeitsglaube der Naturvölker.

Ehe wir die thatsächlichen Aeußerungen der Naturvölker bezüglich der Fortdauer der Seele historisch nachweisen, müssen wir etwas über die Meinungen und Begriffe derselben von der Menschenseele selbst handeln[2]), um zu sehen, wie weit die Voraussetzungen des Unsterblichkeitsglaubens bei diesen Völkern vernünftig oder widervernünftig und abergläubisch seien.

Es müssen schon mehrere Fortschritte der sich bildenden Vernunft vorausgegangen sein, ehe der Mensch an das Dasein einer Seele in ihm gedacht hat, und noch weit mehrere, ehe er sich zum Gedanken der Geistigkeit derselben hat emporschwingen können. Der rohe Naturmensch, seinen eigenen Kräften allein überlassen, ist gedankenleer; weiß nichts vom Gebrauche der Sprache, die ihm auch in seinem isolirten Stande wirklich unnütz wäre, und seine Vernunft schlummert im tiefen Schlafe, weil sie sich nur auf den Erwerb der nöthigsten und unentbehrlichsten Bedürfnisse einschränkt.

Solange dieser „Sohn der Natur" nur für die kümmerliche Nahrung und für eine Bekleidung, die kaum seine Blöße deckt, sorgen muß; solange ihm bei der Erhaltung am heutigen Tage der morgige ungewiß bleibt; solange die Jagd bei seinen ermüdenden Streifzügen ihm nur einen ungewissen Fang gewährt, solange bleiben seine Verstandeskräfte ungenützt und die Verwendung seiner Mühe und Zeit ist bloß auf körperliche Erhaltung

---

[1]) Diese echt deutsche, auf's Trinken hinausgehende Sitte hat sich noch jetzt in manchen Gegenden erhalten in der sog. Todtensuppe. — [2]) Wir folgen hiebei zunächst Simon („Gesch. des Glaubens an das Hereinragen einer Geisterwelt in die unsrige ꝛc." Heilbronn 1834), der eine reichhaltige Literatur für unseren Zweck bietet, aber, wie uns scheint, im Allgemeinen zuviel auf „Reisebeschreibungen" hält, obgleich er da, wo diese seiner Ansicht entgegen sind, mit Buhle (Gesch. des philosophirenden Menschenverstandes p. 12) „die Stimme der Reisebeschreiber nicht für so bedeutend und gültig, als man sie gemeiniglich nimmt", gelten läßt.

gerichtet. Ist sein Hunger am Eichbaum oder durch ein erschlagenes oder gefangenes Wild gesättiget, sein Durst bei der ersten Quelle gestillt, und sein Geschlechtstrieb durch das erste ihm aufstoßende Weib befriedigt, dann vergißt er sie wieder nach dem Genuß, entfernt sich von der Wasserquelle, nach der er vorher gelechzt, und ungewohnt auf den kommenden Tag zu sorgen, überläßt er den Ueberfluß seiner Jagd der Fäulniß oder den wilden Thieren zum Raub; denn nun befriedigt, denkt er an Nichts als an ungestörte Ruhe, legt sich sorglos unter den Schatten eines Baumes und bringt mit abwechselndem Schlafe und Nichtsthun unthätig seine übrige Zeit zu. In einer solchen thierischen Lage ist es dem Wilden gleichsam unmöglich, Dingen außer ihm sein Nachforschen zu widmen, noch weniger aber, auf die Ausbildung seines Verstandes zu denken; — auf das, was in ihm denkt, lebt, seine Gedanken zu heften, dieß übersteigt weit die Sphäre seiner Kräfte. — Erst dann, wenn dieser Nomade durch Zähmung wilder Thiere zum Hirtenstand, von diesem durch Wählung fester und bleibender Wohnsitze zum Ackersmann sich vervollkommnet, durch Vereinigung mit Weib und Kind sich zur Familie, zur Gesellschaft bildet, und dadurch der körperlichen Erhaltung sicher, einer wohlthätigen Ruhe genießt, fangen seine Verstandeskräfte sich zu entwickeln an. Die Natur, die bisher vor seinen Augen gleichsam todt lag, wird ein Gegenstand ernsthafter Betrachtung; die Naturereignisse, bei denen er ungerührt und kalt blieb, werden ihn zu Untersuchungen aufwecken, — er wird zum denkenden Menschen. Jetzt im gesellschaftlichen Verein wird er seine Sprache bilden [1]), Anderen seine Gedanken mittheilen, über verschiedene Gegenstände sich besprechen und räsonniren. Mit anderen Augen als zuvor sieht er die Naturbegebenheiten an, Neugierde spannt seine Aufmerksamkeit. Bald überzeugt er sich, daß jede Wirkung ihre Ursache habe, wenn er auch oft nur einen Scheingrund auffindet.

Ein Mensch, der auf alle Gegenstände, die ihn umgeben, seinen Beobachtungsgeist anstrengt, kann unmöglich gleichgültig über Das sein, was sein eigenes Ich betrifft. Der Wilde scheut nichts mehr als den Tod, denn außer seinem Leben und seiner Gesundheit kennt er kein größeres Glück, er geräth in Furcht, wenn man nur den Namen eines verstorbenen Freundes oder Bekannten nennt, und er liebt zu sehr die Erhaltung seines Lebens, als daß er nicht nach dem Prinzip desselben forschen sollte. Der Zufall erleichtert ihm dieß. Es erhebt sich zwischen Mehreren ein Streit, Einer wird verwundet, er blutet, das Blut hört endlich auf zu fließen, damit aber auch das Leben. Was ist natürlicher als zu denken, daß das Leben, die Seele im Blute sei. Dieß glaubten die Israeliten und Perser (Simon p. 11). Aber nicht alle Wilden endeten durch Wunden. Dem Einen starb sein geliebtes Weib, eines seiner Kinder, sein Freund; es floß kein Blut, und doch waren sie leblos, todt, und zwar sobald das Athemholen aufhörte — daher ward ihnen der Athem, Odem zur Seele. Aber was erhält Blut

[1]) Herder über den Ursprung der Sprache p. 52.

und Odem in Bewegung? Neues Nachdenken. Der Hauch, Wind bewegt das Wasser, dann geht es nicht in Fäulniß über, das Blut ist warm, Wärme gibt ihm Wallung, also ist die Seele den Einen Hauch, wie den Sinesen [1]), Anderen Feuer [2]) — wie auch griechische Philosophen, Heraklit und mehrere aus der stoischen Schule annahmen. Doch der Mensch forscht immer weiter und kommt zur Frage, was ist das, was meinen Körper regiert, in ihm denkt, fühlt, sich erinnert? Dem todten Körper fehlen alle diese Kräfte und Eigenschaften, es muß also ein vom Körper verschiedenes Wesen im Menschen sein, das diese Wirkungen hervorbringt. Der Mensch war schon zuvor gewohnt, Naturerscheinungen, die er sich nicht erklären konnte, einem unsichtbaren Etwas, einem Geist als Wirkungen zuzuschreiben, Alles mit Geistern zu beleben [3]). Eine solche Art Geist war nun den Naturvölkern auch die menschliche Seele. Wie die Geister in der Natur, so wirkt die Seele im Körper. Den Begriff der puren Geistigkeit hatten sie nicht, wie ja auch jetzt noch die Materialisten, gleich jenen Naturmenschen, die Seele als feinere Materie betrachten. Jenen Völkern ist die Seele sogar mehr körperlich, wie die Siberier und andere Völker glauben, und daher annehmen, die Seele sei allen Schicksalen eines Körpers ausgesetzt, könne verstümmelt, getheilt ꝛc. werden [4]). Die Siamesen theilen der Seele, die sie geistig nennen, Ausdehnung, Gestalt, Glieder, feste und flüssige Theile wie dem Körper zu, und glauben, daß man nicht nur die Seelen verwunden, sondern auch das Blut von ihnen fließen könne sehen. Die nämliche Ansicht hegen die Grönländer, die auch von einem Wachsen, Abnehmen und Verstümmeln der Seele reden, sowie davon, daß die Zauberer die Seele „ausbessern" könnten. Die Seele entferne sich im Schlafe, um auf die Jagd, zum Tanz oder zum Besuch zu gehen; manchmal bleibe die Seele auch zu Hause, während der Inhaber eine weite Reise macht. Daß diesen höchst sonderbaren Vorstellungen etwas Wahres vorausgegangen, die Wahrnehmung z. B. vom Heimweh, von geschwächter Geisteskraft, von geheimnißvollen Träumen, ist wohl zu berücksichtigen. Die Nordamerikaner (Ureinwohner) sind des Glaubens, daß ihre Seelen nicht so sehr als die der Europäer an den Körper gebunden wären. Nach ihrem Dafürhalten verläßt die Seele den Körper so oft sie es für gut findet, einen Spaziergang zu machen und sich nach ihrem Gutdünken, wohin sie will zu begeben, ohne ihren Einfluß auf den Leib aufzugeben. Die größten Reisen sind eine Kleinigkeit für sie, sie geht durch die Luft, über's Meer, über und in unübersteigliche Orte — sie ist ein unaufhaltsames Geisteswesen. — Auch die Hindus haben derlei Ansichten, sowie die Bewohner von Otaheita.

---

[1]) Kraft, Sitten der Wilden, Kopenhagen 1766. p. 248. Pastoret, Zoroastre, Confucius et Mahomed. Paris 1788. p. 125. — [2]) Meiners, vermischte Schr. II. 271. Tiedemann, Geist der spekul. Phil. II. 490. — [3]) Sprengel's Beitr. zur Völker- und Länderkunde. VI. 185. Flügge, Beitr. zur Gesch. d. Relig. I. 355. Simon, histor. Versuch über d. Gebet. p. 14. — [4]) cf. Simon, Gesch. d. Gl. p. 15 ff.

Wir bemerken noch, daß mehrere dieser Naturvölker mehrere Seelen im Menschen annehmen; wenn die eine spazieren geht, versieht die andere die Funktionen des Athmens, Belebens ꝛc. im Leibe, wie die Amerikaner meinen. Die Grönländer reden von einem „Schatten" und einem „Odem"; letzterer bleibt im Körper, ersterer macht Luftreisen. Die Caraiben lassen eine Seele im Herzen (Gonanni oder Lanichi genannt), die zweite im Kopfe und die andern in allen Fugen des Körpers, und wo nur Eine Pulsader schlägt; desgleichen nehmen die Sinesen zwei Seelen an.

Von dem einmal festgesetzten Begriff, daß die Seele ein Hauch, dem Wind und Feuer ähnlich, war der Fortgang zur Idee der Geistigkeit, von diesem zur Unsterblichkeit und von Unsterblichkeit zur Fortdauer nach dem Tode ganz natürlich und leicht. Es ist kein ansehnliches Volk auf Erden, sagt Simon (p. 24), das sich nicht zu diesen Fortschritten vervollkommnet hat und das nicht auf Fortdauer nach dem Tode hofft. **Die rohesten Wilden, welche nicht einmal einen Namen für die Gottheit kennen, haben dergleichen für Seele und Fortdauer** [1]).

Simon bemerkt ferner (p. 26): „Gewiß gibt es kleine Völkerschaften, deren Dummheit und gefühllose Gleichgültigkeit für die Zukunft über alle Begriffe geht, und die außer den gegenwärtigen kärglichen Bedürfnissen auf nichts Anderes weder Gedanken noch Sorge haben [2]). Auch unter Nationen, die von einer Fortdauer jenseits des Grabes überzeugt sind, finden sich Einzelne, die aus persönlichem Interesse eine Fortdauer abläugnen." Es gibt nicht nur unter den Sinesen (welche zu den denkenden Nationen zählen), sondern sogar unter den Grönländern „starke Geister", die, wie Cranz [3]) sagt, ihren Nutzen bei dieser Meinung suchen. Dieses sind jedoch nur Ausnahmen, welche der Allgemeinheit des Glaubens an Fortdauer des Lebens nach dem Tode keinen Eintrag thun. Das Verlangen nach Fortdauer liegt tief im Herzen jedes Sterblichen. Der Glaube an Unsterblichkeit steigt bis in's graueste Alterthum, wo der Mensch kaum zu denken anfing. „Ich glaube nicht dem Herodot, schreibt Simon p. 27, wenn er die Aegypter zu Urhebern dieser Meinung macht, noch weniger dem Republikaner Dupuis [4]), der die Entstehung dieser „Dichtung" der politischen Absicht der Priester und Gesetzgeber beimißt, die diese Meinung deßwegen erfunden und ausgeschmückt haben sollen, um lasterhafte Menschen von weiteren Vergehungen abzuschrecken. Wie viele Wilde haben weder Priester, noch Gesetzgeber, noch außer einigen Gebräuchen wirkliche Gesetze? und doch sind sie von der Unsterblichkeit überzeugt!" —

So unbekannt es ist, sagt Herder, wie der Mensch zum Begriff der

---

[1]) cf. Bierthaler, philos. Gesch. d. Menschen und Völker. I. 293. — [2]) z. B. die Tscheremissen (Nordrußland), die Einwohner des nordischen Archipelagus, Kobobiquas im Inneren Afrikas ꝛc. — [3]) Historie v. Grönland. Nürnb. 1782. p. 241. — [4]) Origine de tous les cultes. Paris l'an III. de la republique IV. p. 375. 408. 537.

Fortdauer nach dem Tode gelangt, so wenig eine Nation, wie der Philosoph selbst die Unsterblichkeit erweisen kann, so allgemein ist dieser Glaube auf der Erde. Der Kamtschadale hat ihn, wenn er seine Todten den Thieren hinwirft, auch der Neuholländer hat ihn, wenn er die Leichname in's Meer senkt. Keine Nation verscharrt die Ihren, wie man ein Thier verscharrt, jeder Wilde geht sterbend in's Reich der Väter, in's Reich der Seelen. Religiöse Tradition hierüber und das innige Gefühl eines Daseins, das eigentlich von keiner Zernichtung weiß, geht also vor der entwickelnden Vernunft voraus; sonst würde diese auf den Begriff der Unsterblichkeit schwerlich gekommen sein, oder ihn sehr kraftlos abstrahirt haben. Und so ist der allgemeine Menschenglaube an die Fortdauer unsers Daseins die Pyramide der Religion auf allen Gräbern der Völker [1]). — Es ist noch zu bemerken, daß die Begriffe der Naturvölker vom Jenseits anfänglich äußerst rohe, den Ideen, die man von der Seele hatte, genau angemessen, und dem Lande sowie der Lebensart der Bewohner entsprechend waren, und daß, sowie eine Nation sich vervollkommnete und veredelte, auch die Vorstellung vom Aufenthalt nach dem Tode ausgebildet und verschönert wurde. — Ein Zeugniß für den Glauben der Naturvölker an Fortdauer, worauf wir hier noch im Allgemeinen hinweisen, ist, wie Waitz (Anthropologie der Naturvölker IV. 17) constatirt, daß sich bei allen diesen Völkern der Heroendienst findet [2]).

§. 1. Europa.

Gehen wir zurück in die alte Zeit, so berichtet uns Strabo (XI. 4) von der scythischen Völkerschaft der Albanier, daß sie der Astarte immer einen Hierodulen ein Jahr hindurch reichlich mästeten, darauf zur bestimmten Zeit mit den übrigen Opferthieren abführten, und nachdem man ihn gesalbt, durch einen Lanzenstich in's Herz zum Tode beförderten. Darnach trug man den Leichnam an einen Ort, und alle, welche an der Opfersühne Theil haben wollten, berührten ihn mit dem Fuße. Was aber die scythischen Todtenopfer betrifft, so wurde bei Begräbniß eines Königs zu Gerrhi nicht bloß eine seiner Nebenfrauen nebst Mundschenk, Koch, Stallmeister, Leibdiener und Botschafter, dazu Pferde und andere Weiheopfer erwürgt und mitbestattet, sondern noch nach Jahresfrist fünfzig der auserlesensten Diener erstickt, und auf eben so viele der schönsten Pferde gepfählt, um so an Pflöcken befestigt gleichsam Wache am Grabe des Königs zu halten. Bei den Thraciern wurde die Lieblingsfrau gleichsam zum Seelenopfer über dem Grabe des Mannes geschlachtet. Von den Issedonen versichert Herodot (IV. 26), daß sie sogar die Leichen ihrer Väter

[1]) Ideen zur Phil. d. Gesch. Riga 1790. II. 328. — [2]) cf. Waitz IV. 454. So bei den Tolteken und Azteken, bei den Peruanern, deren Herrscher Incas nach dem Tode göttlich verehrt wurde ꝛc.

zum Todtenmahle zerstückelten. — Doch wenden wir uns zu den jetzigen europäischen Naturvölkern [1]).

Die Seelen der Lappen müssen erst durch Finsternisse und dornigte Gebüsche und Wege reisen, ehe sie zur „glücklichen Wohnung" gelangen; die Lebenden geben aus dieser Ursache Beil, Hacken und Feuerzeug mit, um mit ersteren sich durch die Dornen einen Weg zu bahnen und mit letzterem Feuer zu machen, um in diesen dicken Finsternissen sehen zu können [2]).

Der Eskimo glaubt, daß er nach einiger Zeit aus dem Grabe wieder aufersteht, seine Flinte nimmt und andere Sachen, die mit ihm begraben worden und zu einem großen Fluß wandert. Hier trinkt er von dem Wasser, und wenn er sein Weib und Kind geliebt, für sie gejagt, seinen Nachbarn allezeit und nach seinem Vermögen ausgeholfen, Niemanden getödtet und friedlich gelebt hat, so wird ihm das Wasser angenehm schmecken; ein Kahn wird herüberkommen und ihn nach der andern Seite in das Land der Glückseligkeit führen [3]).

Der Grönländer muß, um in die Wohnungen der Verstorbenen zu kommen, fünf Tage lang oder noch länger an einem rauhen Felsen herunterklettern, der oft davon ganz blutig wird; ist diese Arbeit vorüber, so bleibt die weitere Reise noch immer gefährlich, wenn sie im Winter oder im Sturme geschieht, und dann kann die Seele dabei gar leicht „des andern Todes" sterben [4]). Um nun den Seelen eine glückliche Fahrt zu erwerben, müssen die Seinigen fünf oder etliche Tage lang sich gewisser Speisen sowie aller geräuschvollen Arbeit außer des nothwendigen Fischfanges enthalten, und dann ist an der sichern Ankunft des Verstorbenen im Lande der Seelen nicht mehr zu zweifeln (l. c.).

Der Kamtschadale muß erst über schaukelnde und schmale Brücken wandern, über welche nur eine einzige Seele gehen kann, ehe er seinen Weg fortsetzen und zur Atänsik kommen kann, welche die Beherrscherin der Seelen ist [5]).

Die Seelen der schamanischen Siberier sind den Nachstellungen der „Erd-Unholde" ausgesetzt, welche ihnen viel Unheil zuzufügen suchen [6]).

Die teleutischen und koräkischen Schamanen suchen bei Beerdigung eines Todten die „Erd-Geister" durch gewisse Gebetformeln zu bannen und sie durch Lufthiebe mit einer Hacke abzuhalten; andere, die besonders in entfernten Wüsteneien wohnen, setzen dieser Ursache wegen ihre Leichen auf Bäume oder lassen sie über der Erde verwesen oder verbrennen,

---

[1]) Die angrenzenden asiatischen sind zugleich hier behandelt. — [2]) Schäffer, hist. Laponiae bei Simon p. 31. — [3]) An account of a voyage for the discovery of a north west passage. II. p. 42 bei Simon, Gesch. p. 59. — [4]) Cranz l. c. p. 243. Paul Egede, Nachr. von Grönland. Kopenhagen 1790. p. 142. — [5]) Steller, Beschreibung von Kamtschatka. Frankf. 1774. p. 271. cf. Kraschenninikow, Beschreib. des Landes Kamtschatka. Lemgo 1789. — [6]) Georgi, Rußland II. 383.

fest überzeugt, daß diese Seelen auf solche Weise den Unholden entgehen [1]). Die Tscheremissen legen dem Todten einen Prügel bei, um die höllischen Raubhunde zu verjagen [2]).

Die Kalmuken glauben, daß sogleich nach dem Tode der Geist des Gottes Abida komme und die Seele an sich ziehe; die reine Seele lasse er dann in der Luft herumschweben, die unreine blase er von sich, vorher aber wickle er sie, wie eine Blume in der Knospe eingeschlossen ist; hierauf gebe er ihr die Freiheit, in ein Thier oder in einen Menschen zu fahren [3]).

Die Kalmuken gehen auf einem kupfernen Wege zur Wohnung der 33 Tengren, dem Ort der Ruhe, worin sie so lange warten müssen, bis sie würdig erkannt sind, in eines der Paradiese einzugehen. Sobald ein Kalmuke verschieden ist, so stellt der Geljun, um von dem Tode des Verblichenen sich zu vergewissern, einen Spiegel auf den Tisch, beschüttet eine kleine Straße zu demselben mit Asche, und befiehlt der Seele des Verstorbenen, daß sie auf diesem Wege keine Spur nachlassen solle. Und wenn der vorsichtig-schlaue Geljun nichts dergleichen bemerkt, deutet er ihr nach seinem Sudan an, auf welchem Wege sie fortwandern solle [4]).

Wir bemerken noch, daß nicht bei allen Völkern die Seelen sogleich nach dem Tode die Reise in ein anderes Leben antreten. Nach der Meinung der Macasaren z. B. wird's den Seelen allzu sauer, die Wohnung, die sie so lange bewohnten und liebten, sogleich zu verlassen [5]). Deßhalb lassen sie und einige Völker Afrika's im Dache ihrer Wohnungen ein Loch offen und stellen Speise und Trank dahin, damit die Seele sich allemal erquicken könne, wenn sie zu gewissen Zeiten in das ehedem bewohnte Haus zurückkehrt [6]). Noch ausgebreiteter ist die Ansicht vieler Völker, wie wir theilweise angeführt haben, daß die Seele bei dem Körper verweile und ihm Gesellschaft leiste. Farmer [7]) und Andere stellen fest, daß daher die Einbalsamirungen, die sich bei so vielen Völkern findet, die Mausoleen und Pyramiden ꝛc. ihren Ursprung haben; die Seele soll sich recht lange der Gesellschaft des Körpers erfreuen.

Weil sich viele Völker den Zustand im Jenseits dem diesseitigen ähnlich denken, so geben sie den Todten Speise und Trank mit [8]), manche thun es Jahre lang. Die Stalmenen müssen auch im Reiche der Seelen ihren Unterhalt durch beständige Arbeit und Mühseligkeit sich verschaffen,

---

[1]) Levesque, histoire des differents peuples soumis à la domination des Russes. I. 229. Georgi, Merkwürdigkeiten, p. 103. — [2]) Rytschkow, Tagebuch über seine Reise durch das russische Reich, p. 95. — [3]) Müller, Sammlung russ. Gesch. Petersb. IV. 330. — [4]) Lepechies, Reisen durch verschied. Theile des russ. Reiches. I. 299. Levesque II. 154. — [5]) Dorville, Gesch. der Völker. II. 356. [6]) Lindemann, Gesch. der Meinungen alter und neuer Völker. V. 364. — [7]) The general prevalence of the Worship of human Spirits. I. c. 3. cf. Simon, Gesch. p. 35, Anmerk., sowie p. 36. — [8]) auch Kleider, wie z. B. bei den alten Deutschen (cf. Simon p. 41), bei den Madagassen, den Bewohnern von Chili ꝛc.

und zittern bei dem Gedanken, daß sie daselbst noch Russen und Kosaken antreffen möchten.

Wenn manche Nationen Häuser, Hausgeräthe ꝛc. verbrennen, so sind sie der Meinung, daß sie dieselben dort wieder erhalten und sich derselben bequem bedienen könnten; auch das Mitverbrennen der Weiber gehört hieher. Bei manchen Königen dieser Völker werden Freunde und viele Sclaven mitverbrannt, weil man glaubt, sie würden auch im andern Leben diesen Rang einnehmen und bedürften Gefolge. Dieser schreckliche Brauch herrschte auch bei den alten Galliern, die denselben von den Scythen erhalten haben sollen [1]). —

Zu erwähnen ist ferner die Selbstverbrennung oder Todesweihe der Weiber bei den Geten. Nach Melas Versicherung (II. 2) erhob sich bei diesen allzeit ein Streit, welche von ihren Frauen die Ehre haben sollte, dem Manne in den Tod zu folgen, und wie Solinus meldet (10), schmückten Schätze und Waffen den Scheiterhaufen, in welchen sich die Wittwe stürzte.

§. 2. Asien.

Die Siamesen haben nebst einem Oberrichter in jener Welt noch mehrere Richter, welche alle Sünden der Menschen in ein großes Buch eintragen, um sie nach dem Tode zu beurtheilen. Der Oberrichter ist unaufhörlich beschäftigt, dieses Sündenregister durchzusehen. Sie bilden sich ein, daß ein jeder Mensch, dessen Vergehungen in der Unterwelt abgelesen werden, gezwungen sei, zu nießen und daß daher die Sitte komme, Einem der nießt, ein langes Leben zu wünschen [2]).

Viele ost- und nordasiatische Völker denken sich bessere Zustände im Jenseits. Ihnen ist der Wohnsitz der Seelen ein vom Unwetter befreiter, anmuthiger und reizender Ort, wo die Seelen ihre Bedürfnisse entweder ohne oder wenigstens mit leichter Mühe erhalten können. Die Wälder sind voll Wildpret, die Flüsse wimmeln von Fischen, die Bäume hängen voll beladen mit Früchten, die Erde bietet unbearbeitet ihre Schätze [3]). — Ueber die Culturvölker Asiens: Chinesen, Inder, Perser, haben wir bereits gehandelt.

§. 3. Afrika.

Die Religion der **Neger** pflegt als eine eigenthümliche rohe Form des Polytheismus betrachtet und mit dem besonderen Namen „Fetischismus" belegt zu werden. Doch finden sich bei einzelnen Stämmen reinere religiöse Vorstellungen. Wilson, welcher hierin ein maßgebendes Urtheil haben dürfte, sucht zu zeigen, daß das, was man Fetischismus genannt hat,

---

[1]) cf. Simon, Gesch. p. 38 ff. — [2]) Auswahl kleiner Reisebeschr. Leipzig 1784. XVI. p. 206. — [3]) Simon, Gesch. p. 38 ff.

die Verehrung zufälliger Einzeldinge, denen der Neger übernatürliche Kräfte zutraut, von seinem Glauben an Gott als völlig verschieden zu betrachten sei, und daß sie alle ein höchstes Wesen als Schöpfer aller Dinge annehmen, für das sie wenigstens einen Namen haben, der bei allen großen und feierlichen Gelegenheiten dreimal von ihnen angerufen zu werden pflegt [1]). Lassen sich gegen die Allgemeinheit dieser Ansicht, bemerkt Waitz (II. 168), gegründete Zweifel erheben, so hat sie doch unter einigen Beschränkungen volle Richtigkeit. Wir erwähnen z. B. der Ibos, die sich über ihren religiösen Glauben folgendermaßen aussprechen: Tschuku hat Alles gemacht, die Weißen und die Schwarzen. Er hat zwei Augen und Ohren, eines im Himmel, das andere auf der Erde. Er schläft nie und ist unsichtbar, doch sieht ihn der Gute nach dem Tode, der Schlechte aber kommt in's Feuer. Aehnliches findet sich bei den Völkern der Ewhe-Sprache, den Odschis 2c. [2]). Das entschiedene Uebergewicht über jene reineren Vorstellungen besitzt aber fast überall eine rohe systemlose Vielgötterei, die zwar ganz wie bei anderen Naturvölkern ihrem eigentlichen Wesen nach auf einen Naturdienst zurückkommt, aber sich beim Neger in Folge seiner gewaltigen Sinnlichkeit und seiner Vorliebe zum Phantastischen, in die bunteste Manichfaltigkeit sonderbarer und zum Theil höchst ausschweifender und wilder Einbildungen zersplittert hat. Er treibt die Beseelung der Natur auf die äußerste Spitze; da aber sein Verstand zu ungebildet ist, um die eine allgemeine Beseelung derselben fassen und festhalten zu können, verirrt sich seine Phantasie mit dieser Vorstellung bis zu den unbedeutendsten Kleinigkeiten, wie es seine besondere Lebenslage gerade mit sich bringt. Nach seiner Ansicht sitzt in jedem sinnlichen Ding ein Geist oder kann doch darin sitzen, und zwar in ganz unscheinbaren Gegenständen oft ein sehr großer und mächtiger. Diesen Geist denkt er sich nicht als fest und unabänderlich gebunden an das körperliche Ding, in dem er wohnt, sondern er hat nur seinen gewöhnlichen oder hauptsächlichsten Sitz in ihm. Der Neger trennt wohl in seiner Vorstellung nicht selten den Geist von dem sinnlichen Gegenstand, den er inne hat, setzt beide sogar bisweilen einander entgegen, das Gewöhnliche aber ist, daß er beide zusammenfaßt als ein Ganzes bildend, und dieses Ganze ist, wie die Europäer es nennen, „der Fetisch", der Gegenstand seiner religiösen Verehrung.

Hauptsächlich diejenigen Völker, welche sich der südafrikanischen Familie anzuschließen scheinen, verehren die abgeschiedenen Seelen der Vorfahren, wie dieß bei den Kaffern gebräuchlich ist: die rohen Stämme im Süden von Jakoba, die Marghi, ferner die M'Pongwes, welche zwar einen höchsten Gott und neben diesem einen guten und einen bösen Geist annehmen, ihren Cultus aber hauptsächlich den Geistern der Verstorbenen zuwenden, und die weiter im Innern wohnenden Schekanis und

[1]) Western Afr. its hist., condition and prospects. Lond. 1856. p. 209 ff. — [2]) cf. ferner Waitz, Anthropologie der Naturvölker. II. 170 ff.

Bakeles, welche die Knochen ihrer Todten wie Reliquien heilig halten. Auch die Yorubas treiben einen solchen Cultus und verbinden damit den auch bei den Susus häufigen Glauben, daß bisweilen der Geist eines Todten seine Wohnung in einem seiner Enkel aufschlage — Seelenwandrung. Gewöhnlich steht eine solche Verehrung im Zusammenhang mit der Ansicht, daß die abgeschiedenen Seelen den Lebenden, wenn sie sich ihrer bemächtigen, Krankheiten verursachen. Dieß ist u. A. die auf der Goldküste herrschende Ansicht. Von der Seele des Menschen, Kla oder Kra, die, wenn sie stirbt, zum Sisa wird, hat man dort in Akra und Aschanti folgende Meinung: Kla ist 1) das Leben des Menschen, 2) als männlich gedacht, die Stimme, die ihn zum Bösen treibt, als weiblich die, welche ihn davon abmahnt, 3) der persönliche Schutzgeist eines Jeden, der durch gewisse Zaubereien citirt werden kann und auf Dankopfer Anspruch macht für den Schutz, den er gewährt. Sisa kann wiedergeboren werden, aber es werden auch stets neue Seelen vom höchsten Gott auf die Erde herabgesendet (Waitz II. 181 ff.).

Nur selten läßt sich im religiösen Glauben des Negers eine Beziehung zu moralischen Verhältnissen nachweisen. Auch die Vorstellungen von einem Leben nach dem Tode, die ohnehin bei den Negern meist sehr unklar sind[1]), zeigen nur in seltenen Fällen eine Beziehung zum moralischen Verhalten der Menschen. In Nuffi findet sich der Glaube, daß der allwissende Gott die im irdischen Leben straflos gebliebenen Verbrecher im andern Leben bestraft. Nur die Guten gehen, nach dem Glauben der Krus und Scherbros, in den Himmel ein, wo sie mit Gott und ihren Vorfahren vereinigt werden. Den Odschis gilt ebenfalls der Himmel als der Aufenthaltsort der Guten nach dem Tode: sie steigen zu ihm auf dem „Geisterweg", der Milchstraße, hinauf, wogegen die Bösen im andern Leben zu leiden haben, doch verbinden sich bei ihnen mit dieser Ansicht auch mancherlei vage Vorstellungen von Seelenwandrung; insbesondere glauben sie, wie sich dieß auch sonst häufig findet, daß die abgeschiedene Seele unmittelbar nach dem Tode noch auf der Erde, vorzüglich in der Nähe des Grabes sich umtreibe und auf das Schicksal der Ueberlebenden vielfachen Einfluß ausübe; nur von ganz gemeinen Verbrechern sagt man, daß sie noch einen zweiten Tod sterben und für ihre Thaten büßen müßten. Wo sich der Glaube an eine Vergeltung im andern Leben bei den Negern findet, hat er gewöhnlich keine moralische Bedeutung: Mord, Raub, Ehebruch können ja abgekauft werden, aber gebrochene Festtage, Speiseverbote oder andere religiöse Pflichten werden von den beleidigten Göttern im andern Leben bestraft. Daß gewisse Vorstellungen von einem Fortleben nach dem Tode bei den Negern sehr verbreitet sind, beweist hauptsächlich die große Ausdehnung der Opfer auf den Gräbern und besonders der Men-

[1]) M. Park, Voyage dans l'Intérieur de l'Afrique. Paris an. VIII. II. 26.

schenopfer, deren Anzahl sich nach dem Range und der Bedeutung des Todten richtet, da die Standesunterschiede auch in der andern Welt fortdauern und die Großen und Mächtigen dort mit der nöthigen Bedienung und dem gewohnten Glanze müssen auftreten können.

In den nördlichen Negerländern hören wir, soweit der Islam eingedrungen ist, nichts von Menschenopfern, die zu Ehren der Todten angestellt würden, außerdem aber finden sie sich häufig. Auf einigen der Bissagos-Inseln finden Menschenopfer beim Tode des Königs statt; in Cap Mesurado waren sie in früherer Zeit gebräuchlich, in Sestre stirbt die Hauptfrau mit ihrem Manne, und allerwärts in diesen Gegenden wird von den älteren Reisenden Aehnliches berichtet. Mit dem Könige von Fetu wurden seine Fetische begraben, und hier wie anderwärts auf der Goldküste waren Menschenopfer am Grabe reicher und vornehmer Personen gebräuchlich und sind es zum Theil wohl noch jetzt, z. B. in Groß-Bassam. Hauptsächlich sind es Sclaven, die den hochgestellten Mann als sein Gefolge in's andere Leben zu begleiten haben, doch opfert man in Aschanti bei solchen Gelegenheiten, wie an hohen Festen, zugleich auch einige Verbrecher, um die Feier desto großartiger zu machen. Auch ihr Gold wird mit den Gliedern der königlichen Familie zu Aschanti begraben, es ist Fetischgold, das nur in allgemeiner Noth angegriffen werden darf. In Dahomey, wo man die mit dem Todten vergrabenen Schätze nach Verwesung der Leiche wieder ausgräbt, scheinen die Menschenopfer am weitesten getrieben zu werden. Wie dort zur Feier eines Sieges bisweilen Tausende von Kriegsgefangenen geschlachtet worden sein sollen, so verschlingt besonders das jährliche große Gedächtnißfest der Vorfahren des Königs eine Menge von Menschenleben. Man nennt es das „Fest des Tischdeckens für die Vorfahren" und sagt, daß deren Gräber dabei gewaschen werden: das vergossene Blut — dieß ist der zu Grunde liegende Gedanke — wird von den Geistern der Ahnen genossen. Diese nähren sich davon. Forbes[1]), der es ausführlich beschrieben hat, wußte mit Sicherheit von 32, Isert[2]) von 40 Menschenopfern bei dieser Gelegenheit. Auch beim Begräbniß des Königs finden massenhafte Opfer dieser Art statt, Kießler will deren zwischen 100 und 1000 gezählt haben; nach Omoni begleiten ihn 80 seiner Tänzerinnen und 50 Krieger in's Jenseits; am Grabe jedes Reichen stirbt wenigstens ein Knabe und ein Mädchen, und das Lieblingsweib des Verstorbenen gibt sich oft selbst den Tod. In Yarriba und Benin sterben die nächsten Angehörigen des Herrschers mit ihm, auch bei den Yebus, in Iddah und am Cameruns folgen ihm Weiber und Sclaven in's Grab. Sehr zahlreich scheinen ferner die Menschenopfer beim Tode der Reichen und Vornehmen in Alt-Calabar zu sein; beim Tode eines Königs sollen dort Hunderte theils geköpft, theils lebendig begraben,

[1]) Dahomey and the Dahomans. Paris 1851. p. 73. — [2]) Neue Reise nach Guinea. Berlin u. Leipzig 1790. p. 149.

theils vergiftet werden, und die Weiber, von denen erzählt wird, daß man sie für diese Feier ordentlich mäste, gehen ihrem Schicksal harmlos und freudig entgegen. In Congo, wo ebenfalls viele Sclaven am Grabe ihres Herrn das Leben verlieren, wie dieß früher auch bei den M'Pongwes der Fall war, wetteifern die Lieblingsweiber der Großen um die Ehre, mit ihren Männern begraben zu werden [1]). Im Königreich Azem und auf den Inseln Java, Pullo, Rossa und Bali verbrennen sich die Frauen, ja oft streiten sich 200—400 Kebsweiber, mit einem Negerfürsten zugleich zu Grabe gebracht zu werden [2]).

Wie Kinder Tod und Leben nur als wechselnde Zustände desselben Wesens zu betrachten pflegen, so auch die Neger. Sie behandeln daher die Todten, besonders die erst kürzlich Verstorbenen, in vieler Beziehung ganz wie Lebende. Man befragt sie wiederholt um die Ursache ihres Scheidens aus dem Kreise ihrer Angehörigen und Freunde, und schließt auf dieselbe aus den Bewegungen, die man den Todten noch machen zu sehen glaubt, wenn er auf eine Bahre gelegt und in die Höhe gehalten wird; man glaubt hie und da sogar, daß der Todte selbst auf diese Weise noch Denjenigen bezeichnen kann, der ihn bezaubert hat. Es geschieht alles Mögliche, um ihn zufrieden zu stellen, man thut ihm sogar noch etwas zu Gute: Von seinem Eigenthum erhält er mit in's Grab, was ihm das Liebste war, bisweilen Alles, was er besaß; ihm zu Ehren stellt man ein großes, oft verschwenderisch ausgestattetes Leichenfest an und beklagt ihn mit allem Gepränge; Lebensmittel in Menge werden ihm auf das Grab gestellt und an mehreren Orten sucht man die Leiche solange als möglich zu erhalten. Dieß Alles geschieht wesentlich zu seinem Besten, denn er lebt in der anderen Welt mit denselben Bedürfnissen und sogar mit denselben zufälligen Eigenschaften fort, die er hier besaß als König oder Bettler, als Freier oder Sclave, als Gesunder oder Kranker, daher sich denn die Neger oft nicht sowohl vor dem Tode als vielmehr vor langer, ihm vorausgehender Krankheit fürchten, da dann der Sterbende siech und abgezehrt in das andere Leben eintritt.

Der Neger hat aber auch alle Ursache, seine Todten mit so großer Rücksicht zu behandeln, denn die Geister der Todten haben über die Lebenden eine bedeutende Macht: sie gehen um, beunruhigen und quälen ihre Angehörigen vielfach, erscheinen ihnen in verschiedenen Gestalten, schicken ihnen Träume und offenbaren durch diese öfters die Schuld Dessen, der ihnen nach dem Leben getrachtet hat. Die abgeschiedenen Seelen

---

[1]) Waitz, Anthropol. II. p. 191 ff., wo sich auch die betr. Literatur immer angegeben findet. Ueber Dahomey cf. Annalen des Glaubens. München 1861. Nr. 161. p. 268 ff. — [2]) Sepp, Heidenth. II. p. 157. Derselbe Brauch galt bis vor wenig Menschenaltern auch bei den Maratten und in Amerika. Moses von Chorene gedenkt derselben Sitte bei den Armeniern (II. 57).

weiser und vielerfahrener Menschen aber, die mit Seherblick begabt sind, stehen den Frommen und Gläubigen schützend und rathend zur Seite.

Die äußeren Zeichen der Trauer sind verschieden, laute Klagen gewöhnlich. Die Bambarras haben die Sitte, den Tod eines im Felde gebliebenen Kriegers seiner Familie bei der Rückkehr durch drei Schüsse vor seiner Hütte anzuzeigen; ebenso feuert Einer, der längere Zeit abwesend war, dreimal die Flinte ab, wenn ihm unterdessen ein Freund oder Verwandter gestorben ist, und die Angehörigen beginnen alsdann die Todtenklage von Neuem. — Die Mandingos hüllen den Todten in Tücher und begraben ihn in seiner eigenen Hütte oder an einem seiner Lieblingsplätze; die Susus machen das Grab neben der Wohnung; in Sierra Leone haben die meisten Dörfer besondere Begräbnißplätze, die Vornehmen werden in Palaberhaus beerdigt und man bewahrt Begräbnißsteine der Todten in einem besonderen Hause auf. Die Bambarras waschen ihre Todten vor der Bestattung, allgemeine Begräbnißplätze gibt es aber nicht bei ihnen. Die Thüren des königlichen Palastes von Kaarta, durch die der König zu gehen pflegte, werden nach dessen Tod vermauert. Manche Neger von Senegambien bauen für jeden ihrer Todten eine besondere Hütte, so daß nach und nach ganze Todtenstädte entstehen, die neben denen der Lebenden liegen und oft größer sind als diese. Am Gambia gibt es ein Volk, das den Kopf des Todten nach unten zu wenden pflegt beim Begräbniß, andere machen ein Loch in einen Baobab, stellen den Todten hinein und schließen es dann wieder zu. Auch findet sich in Senegambia die im Süden von Afrika häufige Sitte, daß die Vorübergehenden auf Plätze, wo ein Gemordeter begraben liegt, oder auf solche, wo ein frommer Reisender sein Gebet verrichtet hat, Steine und Zweige hinlegen. Die Veis machen ein nur zwei Fuß tiefes Loch für den Todten in seinem Hause, in welchem er entweder nur wenige Wochen oder längere Zeit, selbst ein Jahr lang liegen bleibt, bis seine Verwandten sich alle versammeln und das definitive Begräbniß vornehmen können, das ebenso in Cacongo und Angoy nicht eher stattfindet, als bis die ganze Familie beisammen ist. Die Leiche ihres Königs wird von den Veis in viele Tücher eingewickelt, auf einem eingeschlagenen Pfahle ausgestellt und mit einem Dache überbaut. Eine ähnliche Ausstellung der Leiche auf einer Plattform ohne Begräbniß findet allgemein am Rio del Rey in der Nähe von Alt-Calabar statt, vielleicht um der Erzeugung von Miasmen dadurch zu begegnen. Am untern Niger, bei den Yebus und am untern Zaire pflegt man die Todten in viele Tücher einzuwickeln, deren Menge sich meist nach ihrem Range richtet. In Groß-Bassam ist sogar eine Art von Einbalsamirung im Brauch. In Congo, wo man den Tod oft noch dadurch beschleunigt, daß man den Sterbenden drückt und zieht oder ihm den Mund zuhält, werden die Leichen vornehmer Personen mit Maniocca-Decoct gewaschen, dann über Feuer eingetrocknet und geräuchert, mit rother Lehmerde überstrichen und so lange mit Tüchern umwunden, bis ein unförmlicher Ballen

daraus wird; ebenso in Loango, wo man die Leichen wenigstens einige Monate lang vor dem Begräbniß ausstellt; bei Häuptlingen dauert diese Ausstellung oft ein ganzes Jahr. Verbrennung der Todten findet in Benguela immer um Sonnenuntergang statt, und zwar durch einen besonders dazu bestellten Mann, — wahrscheinlich, weil hier wie auf der Goldküste die Vorstellung herrscht, daß die Berührung einer Leiche verunreinige; was von der Verbrennung zurückbleibt, wird den Hyänen zur Beute überlassen [1]). Wir sehen hier, daß die Gebräuche bei der Todtenbestattung mit dem Glauben an die Fortdauer bei den Negern nicht gleichen Schritt halten, und sich bei einzelnen Stämmen eine gewisse Gleichgültigkeit zeigt. In Ostafrika geht man mit den Leichen häufig noch weit schlechter um: In Quilimane z. B. werden sie nur in eine Höhle oder einen Fluß geworfen [2]).

An den Ufern des Nil im Süden von Kordofan leben die Negervölker der Schilluk und Dieka. Von den eigentlichen Negern unterscheiden sie sich durch ihre religiösen Vorstellungen. Dieß gilt auch von den Schongollo, den Negern in Kordofan und von denen in Fassokl und dessen südlichen Nachbarländern, welche letztere zum Theil ebenfalls Hirtenvölker sind [3]). Die Richtung, in welcher sie sämmtlich von dem gewöhnlichen religiösen Glauben der Neger abweichen, ist zugleich von der Art, daß man nur daran denken kann, sie von einer Einwirkung höher stehender Völker herzuleiten [4]). Der sog. Fetischdienst der Neger nämlich ist den Bewohnern aller dieser Länder fremd, und obwohl es ihnen nicht an allerlei Aberglauben fehlt, so denken sie sich doch Gott als unsichtbares Wesen und verehren ihn als solches; in Fassokl wird zugleich die Sonne als seine höchste Erscheinungsform betrachtet. Russegger (II. 2. p. 181. 506) erklärt diese Völker geradezu als Deisten. In ähnlicher Weise hören wir von einem durch vielfachen Heiligen- und Dämonenglauben verunreinigten Monotheismus bei dem Volke der Dumale in Kordofan, das durch sehr eigenthümliche religiöse Institutionen sich ebenso, wie durch die strenge Monogamie, die bei ihm herrschen soll, vor seinen Nachbarn auszeichnet [5]). Bei ihnen wie bei den Völkern am weißen Nil herrscht durchgängig der Glaube an eine Rückkehr der Todten aus der Unterwelt auf die Oberwelt, daher die ersten Weißen, die zu den Bari kamen, von diesen für Revennants gehalten wurden [6]). —

An manchen Orten, z. B. in Benin, dauert die Verehrung, die man den Eltern bei Lebzeiten erweist, selbst noch lange Zeit nach ihrem Tode

---

[1]) Waitz, Anthropol. II. p. 193—196. — [2]) Owen, Narr. of voyage to explore the shores of Afr., Arabia and Madagascar. London 1833. I. p. 294. — [3]) Russegger, Reise in Europa, Asien und Afrika (1835—1841). Stuttgart 1843. II. 2. p. 536. — [4]) Waitz, Anthropol. II. 74. — [5]) Tutschek in München. Gel. Anz. 1848. Nr. 91. — [6]) Brun-Rollet, le Nil blanc et le Soudan. Paris 1855. pag. 234.

fort. Mit großem Aufwand an Speisen und Geschenken wird ihnen alljährlich eine Todtenfeier veranstaltet [1]).

Mehrere Negerstämme an der Goldküste glauben, daß die Seelen der Verstorbenen über einen Fluß, Bosmanka, der im Inneren des Landes fließe, gebracht würden. Daselbst stehe ein Fetisch, dem sie über alle Handlungen ihres Lebens Rechenschaft geben müßten. Waren sie den Vorschriften ihrer Religion treu, so kommen sie in ein schönes Land, wo alle möglichen Freuden ihrer warten; haben sie aber durch ihren Wandel den Zorn des Fetisch sich zugezogen, so werden sie in einen Fluß geworfen und auf ewig ersäuft [2]). Andere Neger glauben, die Seele ginge nach dem Tode unter die Erde zu einem Alten, Boßfiesor, der ihre Handlung streng prüfe und wenn sie wohl gelebt haben, stecke er sie in ein Thier und schaffe sie nach dem Flusse Bosmanka in ein angenehmes Land; die Bösen dagegen werden ersäuft [3]). Zu Ehren der Todten werden von den Verwandten erst lange Fasten und dann prunkvolle Leichenfeste gehalten. Auch gibt es allgemeine fröhliche Todtenfeste zur Zeit der Yams-Ernte.

Die Bewohner von Guinea versichern, daß im Inneren des Landes ein Fetischpriester wohne, der mit übernatürlichen Gaben ausgestattet sei; er habe Gewalt über die Elemente, heile Krankheiten mit einem einzigen Wort, schaue in die Zukunft. Diesem göttlichen Manne werden alle Seelen nach ihrem Tode vorgestellt und von ihm gerichtet. Die Seelen der Lasterhaften schlägt er mit einem Prügel, der vor seiner Thüre immer zu diesem Zwecke bereit steht, bis sie den zweiten Tod sterben. Die Guten schickt er in ein anmuthiges, seliges Land [4]).

Ueber die Religion der Bewohner von Guinea sind wir übrigens in neuester Zeit genauer unterrichtet worden durch katholische Missionäre. So schreibt P. Peureux über die Neger am Cabon-Flusse, daß sie das Dasein eines höchsten Wesens, welches sie Agnambie heißen, bekennen und ihm die Urheberschaft der sichtbaren Dinge zuschreiben; doch machen sie bald ein gutes, bald ein böses Wesen aus ihm, je nachdem sie gerade Glück oder Unglück haben. Sie haben auch Fetische und Amulette, deren Fabrikanten Oganga heißen. Die Amulette werden theils angehängt, theils im Hause verborgen; sie bestehen aus Ueberresten von Leichnamen und aus Todtenköpfen; diejenigen von Weißen erscheinen diesen Negern besonders nützlich, weil sie dann auch so gescheidt und reich zu werden hoffen, wie die Europäer. Daher kommen Mordthaten an Matrosen und Schändung europäischer Gräber öfter vor. Ihre größte Verehrung wenden sie aber den Abambo's d. h. den abgestorbenen Geistern zu. Sie zu versöhnen, bringen sie bisweilen Menschenopfer (Sclaven) dar. Besonderen Schutz

---

[1]) Bosmann, Viaggio in Guinea. trad. dal Franzese. Venezia 1752. III. p. 284. — [2]) Bosmann, Reise nach Guinea. Hamburg 1708. p. 190. — [3]) Charakteristik der außer-europäischen Nationen p. 571. bei Simon p. 60. — [4]) Bosmann l. c. p. 190.

und Einfluß auf ihr gutes oder böses Geschick erwarten sie von den Geistern ihrer nächsten Verwandten. Durch das Tragen von Reliquien derselben glauben sie diesen Schutz an sich zu fesseln; ja es kommt vor, daß ein Sohn seinen reichen und einflußreichen Vater oder ein Verwandter den anderen mordet, um dessen Glück auf sich herüberzuleiten durch dessen Asche 2c. Uebrigens haben diese Völker keine bestimmte Vorstellung vom Fortleben der Seele; auch Anklänge an die Seelenwandrungslehre findet sich bei ihnen [1]).

Die häufig aufgestellte Behauptung, daß die **Hottentotten** gar keine religiösen Vorstellungen besäßen, ist jetzt als unrichtig anerkannt. Daß sie sich auf Steine niederwarfen zum Zeichen religiöser Verehrung, daß sie den Vollmond mit Tänzen und Gesang feierten, wird schon in den ältesten Berichten erwähnt, und der älteste Herrenhuter Missionär G. Schmidt gibt schon die Namen an, mit denen sie den „Oberherrn über Alles" und den „Teufel" benennen, obwohl sie sich aus letzterem nicht viel machen sollen. Götzenbilder, Tempel, Altäre u. dgl. scheinen sie allerdings niemals gehabt zu haben. Eine größere Rolle als ihr höchstes Wesen u-Tixo spielt in ihren religiösen Vorstellungen „der Mann im Monde". Er trug einst dem „Hasen" auf, den Menschen die Botschaft zu bringen, daß sie, wie er selbst wieder in's Leben zurückkehren würden; der Bote aber beging den Irrthum, ihnen statt dessen zu sagen, daß sie, wie der Mond sterben würden; deßhalb, heißt es, sterben die Menschen; alle Uamaqua aber essen das Fleisch des Hasen nicht, wahrscheinlich, weil er Götterbote ist.

Krankheit, Tod und Unglück aller Art werden von Zaubereien und bösen Geistern abgeleitet, denen man durch Amulette, Austreibung und Beschwörung zu begegnen sucht. Die im Sterben Begriffenen werden kräftig geschüttelt und man schreit ihnen Vorwürfe darüber zu, daß sie die Ihrigen verlassen. Den Todten werden die Arme auf der Brust gekreuzt, der Kopf zwischen sie gesteckt und die Beine zusammengelegt und an den Leib gezogen. In dieser Stellung wird die Leiche in ein Loch geschoben, das man seitwärts im Grabe angebracht hat. So stehen die Hottentotten auf einer sehr tiefen Stufe geistiger Bildung trotz der Herrenhuter Missionen [2]).

Hieher gehören auch die **Buschmänner.** Was ihre religiösen Vorstellungen betrifft, so hat Campbell mitgetheilt, daß sie eine männliche Gottheit über und eine weibliche unter der Erde annähmen [3]). Sie glauben an einen unsichtbaren Mann im Himmel, der Alles beherrsche, beten zu ihm in Hungersnoth und führen ihm zu Ehren Tänze auf, ehe sie in den Krieg ziehen. Den Ort, wo einer der Ihrigen gestorben ist, verlassen sie auf ein oder zwei Jahre, nachdem sie seine Hütte auf dem Grabe verbrannt haben [4]).

---

[1]) Annalen der Verbreitung des Glaubens, herausgegeben vom Ludwigs-Missions-Verein. München 1860. Nr. 155. p. 216 ff. — [2]) Waitz II. 342. — [3]) Reise in Süd-Afrika. Weimar 1823. p. 169. — [4]) Waitz II. p. 346.

Der Glaube an einen Gott als Schöpfer und Regierer der Welt ist den Kaffervölkern ursprünglich fremd, obgleich sie mehrere Wörter besitzen, die den Begriff von „Bildner, Schöpfer, Demiurg" bezeichnen. Die Ansichten der **Kaffern** über diesen Punkt sind schwerlich überall dieselben. Bei ihnen sowie bei den Betschuanen fand man bis jetzt keine bestimmten Spuren von religiösem Cultus, von Opfern oder Götterbildern und selbst kaum welche vom Gebete, aber die Ausdrücke „Gott hat ihn getödtet, er ist zu den Göttern gegangen."

In Zeiten der Gefahr, in Hungersnoth und Krieg, wenn alle menschlichen Mittel erschöpft sind, ist es ein Schutzgeist, der nach dem Glauben der Kaffern ihnen aus der Noth hilft. Der Hauptgegenstand der religiösen Verehrung sind die mahlozi, die Geister der verstorbenen Häuptlinge, die in Gestalt gewisser unschädlicher Schlangen erscheinen. Sie werden bei vielen Gelegenheiten angerufen, man dankt ihnen und bringt ihnen Opfer, um sie zu versöhnen. Die Zulus, von denen manche an ein gutes und ein böses Prinzip der Welt, und an ein zweites Leben in der Schattenwelt glauben sollen, leiten alles Unglück von ihrem „todten Bruder" ab, welcher bisweilen als boa python erscheint und durch ein Stieropfer versöhnt werden muß. Bei den Betschuanen nehmen die barimos, die durch aufgehängte Geschenke verehrt und bisweilen geradezu als die Geister der Vorfahren bezeichnet werden, entweder ganz dieselbe oder doch eine sehr ähnliche Stelle ein, wie die mahlozi bei den übrigen Kaffern[1]).

Von dem Culturzustand der übrigen Völker, welche der großen südafrikanischen Familie angehören, ist bis jetzt nur Weniges bekannt, und dieses beschränkt sich nur auf zerstreute Notizen. Wir erwähnen:

Die Damara, ein nomadisches Hirtenvolk, betrachten Omakuru, der den Regen gibt, als höchste Gottheit, die im fernen Norden wohnt. Rinder von besonderer Farbe, Gestalt ꝛc. werden von ihnen abgöttisch verehrt; sie reden von einer Ejauda, Abstammung von der Sonne, vom Regen. Ihre Todten begraben sie in zusammengezogener Stellung mit dem Gesichte nach Norden. Auf dem Grabe, das eingehegt wird, errichten sie einen Steinhaufen und hängen an einem Pfahle alle Insignien des Todten auf, dessen Bild später bei den Mahlzeiten in die Schüsseln eingetaucht und dann auf dem Platze aufgestellt wird, wo jener bei Lebzeiten zu opfern pflegte (Waitz II. 415).

Die Makua nähern sich durch die Art ihrer Begräbnisse den Kaffern; charakteristisch ist bei ihnen die Sitte, daß die Hütte des Todten verbrannt, die Leiche aber mit dem Gesichte nach Westen begraben wird (ibid.).

Bei den Maravi herrscht der Glaube an ein höchstes unsichtbares Wesen, aber die abgeschiedenen Seelen (Mezimos), von denen man

[1]) Waitz II. 409—411. cf. ibid. über den geringen Einfluß der Missionen auf diese Völker.

alles Gute, wie alles Unglück ableitet, sind der Hauptgegenstand der Verehrung. Diesen werden insbesondere die ersten Früchte beim Erntefeste dargebracht. Die Seelen der guten Menschen gehen nach dem Tode in gewisse Schlangen über, die der Bösen in Schakale. Auch die Todtenweihe findet sich bei den Maravi's, wie bei den Chevas, ihren nordwestlichen Nachbarn, indem den Häuptlingen ihre Weiber in's Grab folgen (Waitz II. 419).

Die Völker tiefer im Innern von Südafrika stehen zum großen Theil in ihrer Cultur höher und standen auch, wie Waitz bemerkt, in früherer Zeit höher als die der Küste. Doch sind die Nachrichten hierüber sehr lückenhaft. Nicht besonders ausgezeichnet ist jedoch die Cultur im Reich des Cazembe. Der Herrscher desselben soll sich für unsterblich halten. Es finden sich Menschenopfer; auf dem Grabe der Häuptlinge werden einige ihrer Diener geschlachtet. Die Verehrung der Ahnen ist auch hier das Hauptmoment der Religion, obgleich es am Glauben an einen höchsten Gott und Schöpfer nicht fehlt. Vor dem Grabe des Monarchen liegt ein Haufe von Menschenschädeln aufgeschichtet (II. 421).

Sehr tief stehen die Wakamba, welche ihre Todten nicht begraben, sondern nur in das Gebüsch werfen, während die Womika die Geister der Todten verehren, welche bisweilen in den Neugebornen wiedererscheinen sollen (p. 424).

Die Va-Ngnindo verehren in Mulungu den Schöpfer aller Dinge, der im Himmel unter den guten Geistern, und auf Erden in Allem lebt, was gut ist, wogegen Mahoka (die bösen Geister) überall das Schädliche und Böse schafft. Jener erschien als großer Lehrer und Wohlthäter auch unter den Menschen, die ihm jedoch mit Undank lohnten und ihn umbrachten. Die Seelen der guten Menschen gehen zu ihm nach dem Tode, die der bösen verwandeln sich in schädliche Naturmächte und häßliche Thiere (p. 425).

Die Bewohner von **Madagascar**, oder Malgaschen, bestehen in ethnographischer Beziehung aus drei Hauptelementen: aus den Ureinwohnern, aus Malaien und Afrikanern. Daß sie nicht ohne Glauben an Gott als Schöpfer sind, beweisen ihre Eidesformeln und Gelübde: „Du bist es, den wir anflehen, Gott, der Du den Menschen geschaffen hast, den Himmel, die Sonne ꝛc. Und auch ihr Geister unserer Ahnen, unserer Väter und Mütter, seid uns gnädig!" Neben dem guten höchsten Wesen, das sie wie alles Gute, Wunderbare und Unbegreifliche überhaupt Zanaar nennen, nehmen sie auch ein böses Prinzip Angath an, das mit jenem gleich große Macht haben soll und allein Opfer und Verehrung von ihnen erhält. Unter beiden stehen eine Menge von niederen Göttern, der Gott des Donners, Regens, Lebens, der Weißen, Schwarzen ꝛc. Auch die Ordalien finden sich bei diesem Volke. — Dem Todten wird im Grabe der Kopf nach Norden gerichtet. Beim Begräbniß eines angesehenen Mannes finden lange dauernde und zum Theil sehr excentrische Trauerfeierlichkeiten statt. Man stellt die Arbeit längere Zeit ein, schert sich das Haar ab und schläft auf der Erde

anstatt im Bette; die Weiber dürfen während dieser Zeit den Oberkörper nicht bekleiden und müssen Klagelieder singen, die immer wieder enden mit dem Ausrufe: „Warum hast Du uns verlassen? Komme zurück und hole uns zu Dir!“ (II. 439. 441). —

Die Galla an der Ostecke von Afrika verehren als Urheber aller Dinge und Geber aller Gaben Wak, den Himmel, der den ersten Menschen aus Thon bildete und ihm eine Seele gab. Sie bitten Wak um Tabak, Rinder, Glück im Kriege ꝛc. und sprechen zu ihm: „O Wak, nimm uns zu Dir in Deinen Garten!“ Unter Wak stehen zunächst eine männliche und eine weibliche Gottheit, dann folgen die Zaren, die niederen Gottheiten, die ebenfalls doppelten Geschlechtes sind. An den Gräbern pflegen die Galla einen Holzstoß zu verbrennen und Vieh zu schlachten. Sie bestehen aus einem Mauerwerk, das mit einer Lage von Erde bedeckt ist und zwei Thüren hat. Das Innere ist in einzelne Zimmer abgetheilt, an deren Boden kleine Steine von verschiedenen Farben mosaikartig zusammengelegt sind (p. 517. 519).

Die Danakil wie die Somali, meist nur dem Namen nach Anhänger des Islam, wie es die Abyssinier bezüglich des Christenthums sind, verehren gewisse Bäume, schwören bei hl. Steinen und haben Ordalien; im Uebrigen sollen sie sehr gottlos sein. Die Gräber der Somali, in denen manche, wie es scheint, nur des Raumes wegen, in sitzender oder vielmehr kauernder Stellung beerdigt werden, liegen einzeln und bestehen aus Haufen von Steinen, die mit den Trophäen des Verstorbenen geschmückt und mit einer Dornenhecke umzäunt sind. Anderwärts werden sie auf einem Kiesplatz aus weißen Kalksteinen erbaut und mit einem Ring von einzelnen Steinen umgeben. Die alten Gräber in der Gegend von Berbera waren hohe Steinhaufen in Pyramidenform, oft 100 Fuß hoch (Waitz II. 523). —

Die übrigen Bewohner Afrika's gehören dem Islam an und theilen bezüglich des Jenseits somit die Ansichten des Korans.

Daß die Religionen der Naturvölker unfähig sind, zur Hebung ihrer Cultur etwas beizutragen, bemerkt Waitz (I. 459), daß sie vielmehr mächtig darauf hinwirken müssen, jeden Fortschritt zu hindern, ist aus dem Angeführten unmittelbar einleuchtend, denn sie lähmen den Antrieb zum Denken wie zur Anstrengung überhaupt, da sie alles Unverständliche in der Natur aus Geisterspuk erklären und das Schicksal des Menschen weit weniger von seiner eigenen Thätigkeit, als von den wechselnden Launen geheimnißvoll tückischer Mächte abhängig machen. Merkwürdig bleibt hiebei, wie sich bei diesen Völkern eine oft so ausgebildete Unsterblichkeitslehre bilden konnte. Es findet sich sogar, daß der religiöse Glaube mit dem Unsterblichkeitsglauben ganz verschmolzen ist, daß die Begräbnißplätze die vornehmsten Orte der Gottesverehrung sind (p. 462).

§. 4. Amerika.

Die **Indianer** glauben an den „großen Geist", an den „Herrn des Lebens" oder „Geber des Lebens", dieß ist der bekannteste und auffallendste Zug, der die Religion der Indianer charakterisirt. Den Theismus, welchen Heckewelder den Delewaren zuschreibt, will Gallatin erst von ihrem Verkehre mit den Europäern, insbesondere den Quäckern herleiten, da sie ursprünglich die Gottheit mit keinem besonderen Worte benannt hätten, und Brasseur versichert, daß von den Irokesen die ursprüngliche vage Vorstellung vom höchsten Wesen erst mit der bestimmten vom großen Geiste, die ihnen die Missionäre dargeboten hätten, vertauscht worden sei (Waitz III. 177).

Die Vorstellungen der Indianer von der menschlichen Seele sind abenteuerlich genug. Diese ist ein vom Leibe völlig verschiedenes Wesen, ein Bild des Menschen im Kleinen (une ressemblence de l'homme) [1]). Eine alte und weitverbreitete Lehre schrieb dem Menschen zwei Seelen zu, eine vegetative und eine sensitive, nach einer andern hatte er drei Seelen, eine gute, die nach dem Tode in ein warmes, eine böse, die in ein kaltes Land kommt, eine dritte, die beim Körper bleibt, oder selbst deren vier, von denen eine im Geisterlande fortlebt, die zweite in die Luft geht, die dritte im Leibe, die vierte am Wohnorte zurückbleibt. Im Traume verläßt die Seele den Körper und wandert umher nach den Dingen, von denen sie sich angezogen findet; der Wachende muß sich bemühen, diese zu erlangen, damit sich die Seele nicht betrübe und den Körper ganz verlasse. Die Seelen der Ohnmächtigen, Verzückten, Scheintodten kommen entweder nur bis an die Grenze des Landes der Seelen oder besuchen dieses bloß auf kurze Zeit: durch sie hat man aus diesem Lande und von dem Wege, der dahin führt, Nachricht erhalten. Mit dem Tode verläßt die Seele den Körper, doch glaubt man, daß sie sich noch einige Zeit in dessen nächster Umgebung aufhalte, ja bei den Takhali weiß der Zauberer sogar eine direkte Transfusion der Seelen zu bewirken: er hält den Sterbenden oder Todten die Hände auf die Brust, legt sie dann auf den Kopf eines Verwandten desselben und bläst hindurch; das Kind, welches dem letzteren zunächst geboren wird, hat dann die Seele des Verstorbenen in sich und nimmt den Rang und Namen desselben an.

Groß ist die Ruhe und Fassung, mit welcher die Indianer häufig dem Tode entgegensehen. Der Häuptling pflegt bei dieser Gelegenheit eine Sterberede zu halten, nimmt Abschied von den Seinigen und läßt ein Gastmahl zurichten, läßt sich waschen, bemalen, mit Fett einreiben und in die Stellung des Todten bringen. Erleichtert wird ihm der Abschied durch den Glauben, daß er auch in Zukunft noch in das irdische Leben herüberzu-

[1]) de Smet, Missions de l'Oregon et voyage aux montagnes rocheuses (1845) p. 305.

wirken und mit den Seinigen in Verbindung zu bleiben im Stande sein werde. Deßhalb speist man die Seele noch ein ganzes Jahr am Grabe oder unterläßt dieß erst, wenn die Speisen einige Zeit unberührt auf dem Grabe liegen geblieben sind, da man daraus schließt, daß der Todte ihrer nicht mehr bedürfe, sondern ein reiches Jagdgebiet im Jenseits gefunden habe. Die Irokesen bringen sogar in jedem Grabe ein kleines Loch an, damit die Seele ungehindert aus- und eingehen könne. Hauptsächlich um den abgeschiedenen Seelen zu schmeicheln, deren Zorn und Rache gefürchtet wird [1]), veranstaltet man eine große und reiche Todtenfeier, hält wiederholte und laute Lamentationen, trauert lange Zeit und meist in sehr ostensibler Weise: der Leidtragende malt sich schwarz (bei den Omaha weiß), fastet, schlägt sich Wunden „um den Kummer herauszulassen", läßt das Haar lang wachsen. Die Jova schneiden es ab und raufen es aus . . . [2]).

Auch die Nothwendigkeit der Blutrache scheint wie die bisweilen wegen übler Nachrede gegen Verstorbene verhängte Todesstrafe in naher Verbindung mit der Furcht gestanden zu haben, die man vor der Rache hegte, welche der Todte noch nehmen könnte; um ihn nicht zu citiren, vermied man es sogar strenge, seinen Namen auszusprechen.

Die Seelen der Todten gelangen ganz in der Verfassung und mit den Eigenthümlichkeiten in's Jenseits, mit welchen sie das irdische Leben verlassen, daher verwandelte sich die Trauer einer Nadowessierin, die ihr vierjähriges Kind verloren hatte, in Freude, als kurz darauf auch dessen Vater starb, weil jenes unfähig sich selbst zu versorgen, nun gegen Mangel und Gefahr durch den nachgefolgten Vater geschützt war.

Das Leben nach dem Tode, von dem sich Viele überhaupt keine bestimmtere Vorstellung machen, wird meist für einfache Fortsetzung des irdischen Lebens angesehen, nur denkt man sich das Jenseits reicher ausgestattet und das Leben müheloser. Die Sage von den „glücklichen Jagdgründen" des Jenseits findet sich bei Jones in sechs verschiedenen Formen mitgetheilt, die sechs verschiedenen Völkern angehören. Die Osagen glauben, daß die Seelen der Todten sich auf dem Monde aufhalten, die Takhali und Kenaier, daß sie im Innern der Erde im Helldunkel fortleben. Die Winebayoe halten die Milchstraße für den Weg, den sie nehmen. Bei den Algonkin, den Cheppewyan, Dakota und Pani herrscht die Vorstellung, daß die abgeschiedenen Seelen, um in's Jenseits zu gelangen, auf einer großen

---

[1]) Man hütet sich auch den Geist der Thiere nicht zu erzürnen, denn jede Thierart hat ihren besonderen Geist, der nicht ausstirbt, und der Geist des einzelnen todten Thieres bespricht sich noch mit den Geistern der lebenden Thiere von derselben Art. Zudem glaubt der Indianer, daß die Geister der Todten oft in Thiergestalten erscheinen. Von einem eigentlichen Thiercultus ist zwar bei den Indianern keine Rede, aber die Thierwelt erscheint ihnen als ein geisterhaftes Reich, in das sie selbst durch ihre Abstammung verflochten sind, als ein Reich von höheren und niederen Geistern, das nicht von dem Menschen beherrscht wird, sondern ihm ebenbürtig ist und zum Theil sogar über ihm steht. — [2]) cf. ferner Waitz, Anthrop. III. p. 198 ff.

Schlange, einer schwankenden Brücke oder in einem steinernen Kahne einen Strom zu passiren oder einen schmalen Felsen zu überschreiten haben und daß diejenigen, welche herabfallen, im andern Leben unglücklich und elend sind. Ob der Uebergang über jenen Strom gelingt oder nicht, hängt nach dem Glauben mancher Indianer mit der Vergeltung zusammen, die im andern Leben der Todten für ihre Thaten auf Erden wartet. Daß dieser Glaube ihnen erst von den Missionären gekommen sei, wie man neuerdings mehrfach behauptet hat, ist jedenfalls nicht allgemein richtig, seine Verbreitung würde sonst geringer und die Vorstellungen, die sich an ihn knüpfen, den christlichen mehr analog sein als sie sind. Nur bei den Irokesen findet eine solche Analogie mit der katholischen Lehre vom Fegfeuer und dem christlichen Paradiese statt, die von den Jesuiten herstammen mag. Schon R. Williams fand in Neu-England den Glauben, daß die Seelen der guten Menschen nach ihrem Tode zu dem Gotte Kautantowit im Südwesten gingen, die der Mörder, Diebe, Lügner und Ehebrecher dagegen ruhelos umherwanderten. Die Eingebornen im Westen der Hudsonsbai hatten die Lehre von einer moralischen Vergeltung im Jenseits schon vor der Mitte des 18. Jahrhunderts; sie wird von Lafitau als einheimisch angegeben und im Süden scheint sie bei den Cherokee und Nackchez vor der Ankunft christlicher Missionäre verbreitet gewesen zu sein. Bei einem Chikasaw-Priester fand Adair religiöse Vorstellungen von so entschieden ethischer Färbung, daß nach dessen Ansicht das höchste Wesen schon auf Erden die Schicksale der Menschen nach Verdienst vertheilt, und die Uebelthaten der Menschen galten überhaupt den südlichen Völkern für die Ursachen alles Unglücks, das sie zu dulden hatten ... Bei den Dakota und Mandan, über welche sich der Einfluß der christlichen Vorstellungen in älterer Zeit sicherlich nicht verbreitet hat, herrschte der Glaube an eine moralische Vergeltung im andern Leben. Aehnlich verhält es sich bei vielen andern Völkern [1]).

Der Unterschied von den christlichen Vorstellungen beruht zumeist darauf, daß an die Stelle der christlichen Moralbegriffe die der Indianer treten, denen gemäß der tüchtige Jäger und Krieger, der Tapfere und Freigebige im Jenseits glücklich, der Geizige, Feige, Lügner ꝛc. unglücklich wird und daß anstatt der Hölle oft nur von einem unfruchtbaren dornenvollen Lande die Rede ist.

Mit dem Unsterblichkeitsglauben der Indianer hängt ihre Behandlung der Leichen zusammen. Die Leichen zu conserviren war man in verschiedenen Gegenden auf verschiedene Weise bemüht. Lafitau [2]) erzählt, daß bei manchen Völkern vornehmen Todten die Haut abgezogen, nach Entfernung aller Weichtheile aber dem Skelette wieder umgelegt, mit Sand gefüllt und zugenäht wurde. Die Santen in Süd-Carolina hatten eine Art Einbalsamirung, zu welcher sie ein rothes Pulver und Bärenfett anwen-

[1]) Die Quellen siehe bei Waitz, Anthrop. d. Naturv. III. 198 ff. — [2]) Moeurs des sauvages Américains. Paris 1724. II. 389.

beten, ähnlich in Florida. In Virginien befanden sich in den Tempeln nur die Kenotaphien der Häuptlinge, ihre Leichen wurden mit Kostbarkeiten ausgestopft, in Matten gewickelt und auf Gerüsten ausgestellt. Die ersten Europäer, welche nach Cap Cod kamen (1620), fanden dort in einem Grabe schöne Matten, einen Bogen, ein mit Schnitzwerk verziertes und gemaltes Brett nebst zwei Bündeln voll rothen Pulvers, worin Menschenknochen lagen. Ueberhaupt scheint man, wo es nicht möglich die Leiche zu erhalten, die Knochen wenigstens zu bewahren; bei vielen Völkern wurde zu diesem Zwecke die Leiche wieder aus der Erde gegraben, die Gebeine sorgfältig gereinigt und in einem Beinhause zusammen aufgehoben; im Falle der Auswanderung in ein anderes Land war man vor Allem darauf bedacht, diese Reliquien mitzunehmen.

Das Einreißen des Hauses, sobald der Besitzer gestorben war, in Florida, galt als ein Opfer, das man den Todten bringt. Man gibt ihm, so bestätigt Schmidt, sein werthvollstes Eigenthum und hinreichende Nahrung mit auf die Reise, ja nach Sagurd [1]) wäre die Meinung der Huronen sogar, daß die Seelen der mitbegrabenen Sachen ihrem Herrn in der andern Welt dienen sollten, wie ehemals in Florida selbst Weiber und Diener in dieser Absicht mit ihm beerdigt worden. So herrschte auch bei mehreren der nördlichen Völker die Ansicht, daß die Geister der erschlagenen Feinde den Sieger im anderen Leben zu bedienen hätten.

Nach den neuesten Forschungen (bei Andree, Nordamerika. 2. Aufl. 245) glauben die Indianer an eine Unsterblichkeit der Seele, die ihnen materiell ist, sowie an eine Präexistenz derselben. Der Ausdruck „Heraufkommen" ist ihnen gleichbedeutend mit „Geboren werden". Die „Schatten der Menschen", ihre „Geister" existiren also irgendwo vor der Geburt. Diese Annahme findet sich bei den olgonkinischen Stämmen wie bei den Irokesen. Dr. James sprach mit einem Indianer von einem verstorbenen Freund über dessen Aufenthalt in einer andern Welt; kunkotow naiponit otahchuk d. h. „zu keiner Zeit wird sein Schatten sterben", war die Antwort [2]). Die Seele kann den Körper verlassen, wann sie will; nach der Meinung der Dakotas muß es jedoch durch eine bestimmte Oeffnung des Körpers geschehen. Die Seele ist den Indianern zweifach. Der Odschibwä bekleidet die Gräber mit einem Dache, das er aus der Rinde des Cedernbaumes fertigt; in das Giebelende wird ein Loch geschnitten, „damit die Seele hinauskann, denn es gibt zwei Seelen". Ein Odschibwä gab darüber folgende Erklärung: In unsern Träumen ziehen wir durch weite Strecken und erblicken Hügel, Seen und noch vieles Andere mit unsern Augen. Aber zu gleicher Zeit bleibt doch eine Seele in unserm Körper zurück, sonst würde dieser todt sein. Es muß also eine zweite Seele sein, die uns in unsern Träumen begleitet." Die Huronen bezeichnen die Körper

[1]) Grand voyage du pays des Hurons. Paris 1632. p. 233. — [2]) otahchuk bedeutet den Schatten der Sonnenstrahlen und Seele.

längst Verstorbener mit dem Ausdruck Eskenn, ein Plural, welcher Seelen bedeutet; denn die eine Seele trennt sich beim Tode des Menschen vom Körper, bleibt aber an der Grabstätte bis zum Todtenfeste; dann wird sie in eine Turteltaube verwandelt oder begibt sich wohl auch unmittelbar in die Heimath der Geister. Die zweite Seele ist dem Körper gleichsam anhaftend, und bleibt im Grabe, bis irgend Jemand sie als Kind reproducirt. Daß solches geschieht, folgert man aus der Aehnlichkeit zwischen jungen Leuten und längst verstorbenen Menschen [1]).

Was die großen Todtenfeste betrifft, die bei den Irokesen nach Ablauf von acht Jahren gefeiert wurden, so wird berichtet: Alle Familien, welche innerhalb dieses Zeitraumes Angehörige verloren hatten, sammelten die Gebeine und brachten dieselben unter großen Feierlichkeiten in eine dazu bestimmte Grube. Mehrere Tage fanden Umzüge statt und alle Anwesenden sangen und tanzten. Man machte den Todten Geschenke und legte Schmucksachen, Geräthe und Waffen mit in die Grube. Dieses beweist den Glauben der Indianer an einen Rapport mit der Geisterwelt.

Bei den Chinook an der nordwestlichen Küste Amerika's werden die Todten, denen man alle ihre werthvolle Habe mit in's Grab gibt, in durchlöcherten Kähnen auf Felsen oder an anderen Orten ausgesetzt, wo sie vor reißenden Thieren sicher sind, namentlich auch auf Bäumen. Da man hauptsächlich bei vornehmen Leuten den Verdacht schöpft, daß sie durch Zauberei sterben, fordert ihr Tod ein Opfer zur Sühne der Uebelthat, daher wird bisweilen mit dem Todten ein Sclave lebendig begraben, dessen Kopf man über der Erde hervorragen läßt, um ihn drei Tage später zu erwürgen; doch soll diese Grausamkeit in neuerer Zeit abgestellt sein. Die guten Menschen führen nach dem Tode nach ihrem Glauben ein glückliches Leben in einem Paradiese, das im Süden liegt, die Bösen ein unglückliches (Waitz III. 339).

Ueber die Religion der Indianer im Innern des Oregongebietes sind wir nur wenig unterrichtet. Die Selisch reden zwar vom großen Geiste, erzeigen ihm aber keine Verehrung. Einige setzen die Wohnung desselben in's Felsengebirge, wo die Spitze der Welt ist und die glücklichen Jagdgründe, zu welchen die Seelen der Todten gelangen. Als weit verbreitet wird auch hier der Glaube an ein gutes und ein böses Prinzip bezeichnet und in Verbindung mit ihm die Lehre von Lohn und Strafe nach dem Tode, nach welcher nur die Seelen guter Menschen jener Jagdgründe theilhaftig, die der Bösen aber in unwirthbare Schneefelder verbannt werden. Doch wird die Ursprünglichkeit dieser Ansicht durch den Zusatz verdächtig, daß die Bösen später, wenn sie ihre Uebelthaten gebüßt hätten, ebenfalls in jenes Paradies eingingen ...

Eine Art Seelenwandrung findet sich auch bei diesen Völkern: Biber gelten ihnen für Menschen, die der große Geist wegen ihres Ungehorsams

[1]) The Literary World; New-York 7. Aug. 1847. p. 6.

verwandelt hat. Die Rayuse, Wallawalla und einige andere wollen sogar nach einer Sage, die ihnen allen gemeinsam ist, von den verschiedenen Körpertheilen des Bibers abstammen, dagegen nennen die Spokane sich selbst, wie ihr Name sagt, „Söhne der Sonne" ... Auch der eigenthümliche Glaube findet sich bei den Selisch, daß ein Mensch zeitweise ohne Gefahr des Lebens seine Seele verlieren könne, die alsdann durch eine besondere Zauberkur wieder zurückgebracht werden muß.

Die Kranken werden bei diesen Völkern oft vernachläßigt, die Todten aber mit lautem Geheul beklagt. Die Spokane schlachten ihnen Pferde am Grabe. Die Clamet, welche auf diesem ein Feuer anzünden, um die bösen Geister vom Todten fernezuhalten, begraben wie die Kalapuya im Süden des Columbia in Särgen (III. 346).

Die Cariben, besonders der Inseln, wuschen ihre Todten ab, malten sie roth und begruben sie in der Hütte, die ihnen zugehört hatte und von nun an verlassen wurde. Die werthvollste Habe des Todten wurde ihm mitgegeben und einige seiner Sclaven umgebracht. Die Seele, welche im Herzen wohnt, wird nach dem Tode glücklich, die beiden andern Seelen dagegen, welche im Arme und im Kopfe ihren Sitz haben, werden Mapoya — eine Lehre, die darauf hinausläuft (nach du Tertre)[1]), daß der Mensch zu zwei Drittheilen böse und nur ein Drittheil gut sei. Rochefort[2]) und neuere Reisende theilen nichts dieser Art mit, sondern erzählen meist nur von einem glücklichen Leben der Tapferen nach dem Tode und bisweilen von einem unglücklichen der Feigen. Die Cariben von Guiana bewahren die sorgfältig gereinigten Knochen ihrer Todten auf und nehmen, wenn sie ihren Wohnort verlassen, wenigstens die Asche mit sich, — bei anderen Stämmen mischte man die Asche in den Trank; das Verbrennen der Todten ist dort sehr im Gebrauch, die Asche hängt man in der Hütte in Körben auf[3]).

Die sittlichen Vorstellungen der Brasilianer, der Guarani, Tupi treten in der Art ihres Unsterblichkeitsglaubens hervor: Die Seelen der Tapferen fliegen hinter die höchsten Berge, wo sie in Gemeinschaft mit ihren Vorfahren ein genußreiches Leben führen, die der Trägen und Feigen dagegen werden von Aguan gequält. Gewisse Vögel gelten als Sendboten verstorbener Freunde und Verwandten. Die Chirignana, denen es an religiösen Vorstellungen ganz fehlen soll, glauben, daß die Verstorbenen öfters in Thiergestalten wieder erscheinen. Ihre Todten begraben sie in der eigenen Hütte in großen irdenen Töpfen. Die Tupi halten ein sechsstündiges Trauergeheul; man setzt Speise zum Grabe, damit Anjang die Leiche nicht ausgrabe (III. 418).

Die **Völker im südlichsten Amerika**, z. B. die Araukaner, leben in großem Aberglauben. Jeder Todesfall, der nicht in hohem Alter eintritt,

---

[1]) Histoire générale des Antilles. Paris 1667. II. 372. — [2]) Hist. naturelle et morale des Antilles. 2. ed. Roterd. 1665. p. 484. — [3]) cf. Waitz III. 387.

wird von Zauberei abgeleitet. Die Zauberärzte hatten zu ermitteln, wer es dem Todten angethan hatte, bei welchem sich, wenn er behext war, eine kranke Leber finden mußte, daher man ihn bei Verdacht stets secirte. Dem Manne werden in's Grab Waffen, Sattel, Geld und Lebensmittel mitgegeben, dem Weibe Küchengeräthe, Spindel 2c. Die Seelen der Todten gehen in's Geisterland nach Westen auf der andern Seite des Meeres und führen dort ein ähnliches Leben wie hier auf Erden; man streut ihnen Asche auf den Weg, damit sie nicht zurückkommen. Auf diese Fahrt über's Meer bezieht es sich ohne Zweifel, daß die Leiche vor dem Begräbniß in einem Kahne im Hause aufgehängt oder auch in einem solchen begraben wird.

Bei den Pehunnche herrscht derselbe Glaube an Zauberei und an ein anderes Leben jenseits des Meeres, sie stellen sich aber das Jenseits als ein kaltes Land vor und suchen deßhalb den Todten mit Feuer zu erwärmen. Er wird auf ein Pferd gebunden und zum Grabe geführt, in welchem man für ihn ein Bett zurecht macht und auf dieses setzt man ihn, gibt ihm den Zaum in die Hand und erstickt dann das Pferd (III. 520).

Robertson in seiner Geschichte von Amerika (S. 442) macht die allgemeine Bemerkung: „Man hat verschiedene Völker in Amerika entdeckt, die vom höchsten Wesen ganz und gar keinen Begriff und folglich auch keine Religionsgebräuche hatten, — gleich anderen Thieren bringen sie ihr Leben ohne Kenntniß und Verehrung irgend einer höheren Macht hin. Sie haben in ihrer Sprache keinen Namen für die Gottheit; auch haben die sorgfältigsten Beobachter keinen Gebrauch und keine Anstalt unter ihnen entdeckt, woraus man hätte schließen können, daß sie die Macht Gottes erkennten." Allein, so fährt Robertson (S. 450) fort: „wir können den Glauben von einem künftigen Leben von einem Ende von Amerika bis an's andere allenthalben ausspüren, in einigen Gegenden schwächer und dunkler, in anderen vollständig entwickelt, aber nirgends ist er unbekannt. **Die rohesten unter den Wilden sehen den Tod nicht für gänzliche Zernichtung des Daseins an, sondern sie alle hoffen ein zukünftiges und glückseliges Leben.**"

Die alten **Mexikaner** hatten einen ausgebildeten aber systemlosen Göttercultus; darin finden sich auch Todtengötter. Die Unterwelt, Mictlau, ist bei den Mexikanern im Innern der Erde gelegen; über sie gebot Mictlauteuctli, dessen Tempel Tlalxicco „der Nabel der Erde" hieß, und sein Weib Mictlaucihuatl oder Huecmac (Waitz, Anthrop. IV. 146). Berühmt sind die alten Mexikaner durch ihre vielen, gräulichen Menschenopfer.

Die **Otomies** glaubten, daß die Seele mit dem Leibe zugleich sterbe; die Mexikaner nahmen ein anderes Leben, ein Paradies für die guten Menschen an und eine Art von Hölle, Unterwelt (Mictlau) zur Strafe für die Bösen; indessen richtete sich das Schicksal der Menschen im Jenseits keineswegs nach ihrer Moralität allein: den Vornehmen wurden höhere Genüsse

zu Theil als den gemeinen Leuten, jene wurden nach dem Glauben der Tlascalteken in glänzende Wolken, schöne Vögel und edle Steine, diese in häßliche verwandelt. Ferner kamen die an Krankheit Gestorbenen, nachdem sie nach einiger Zeit auf der Erde umhergewandert waren und dann einen Fluß passirt hatten, in die Unterwelt, vor deren Herren sie mit gewissen Geschenken zu erscheinen hatten (Sahagun III. App. 1). Auch die Vornehmen hatten dieses Schicksal, daher es von König Ahuitzotl, der an einer Körperverletzung starb, heißt, daß er in die neunte Unterwelt hinabgestiegen sei; es gab nämlich Abtheilungen derselben, in deren einer die Seelen ganz vernichtet wurden . . . Die im Kriege Gefallenen, die im Wochenbett gestorbenen Frauen und die im Tempel Geopferten gelangten an den Ort großer Glückseligkeit. Die kleinen Kinder, welche starben, genossen die besondere Liebe der Götter und wurden als Mittelpersonen zwischen Götter- und Menschenwelt bestellt. Das irdische Paradies lag im Osten, die Unterwelt im Norden. Auch die Seelen der Thiere galten den Mexikanern für unsterblich (Waitz IV. 165). —

Die Völker im Norden von Mexiko und besonders die **sonorische Völkerfamilie** (IV. 197) glaubten an ein Jenseits; dieß erhellt aus ihren Todtenbestattungen, z. B. erhält bei den Comanche's der Todte im Grabe die sitzende Stellung und sein Gesicht wird nach Osten gerichtet. Man gibt ihm seine Waffen mit und schlachtet seine besten Pferde, so daß deren Blut in dasselbe hinabfließt (ibid. IV. 216).

Bei den Bewohnern von **Californien** herrscht der Glaube, daß die Seelen der Todten sich auf gewisse Inseln im Meere begeben und von dort in die Neugebornen zurückkehren. Auch die Speiseverbote, welche bei ihnen gelten — sie betreffen Vögel und deren Eier, Bären und andere Thiere — haben ihren Grund in dem Glauben an Seelenwandrung. Sehr allgemein ist die Verbrennung der Todten, man stattet sie mit Bogen und Pfeil und anderen Lebensbedürfnissen aus. Die Leiche pflegt man mit Tabaksrauch anzublasen (IV. 243).

Was die **Völker von Mittelamerika** betrifft, so finden wir z. B. im Quichereich, einem Toltekenreich, gleiche religiöse Ansichten (IV. 265). Bei den Chondals finden wir den Gott Miquetanteot d. h. Mictlauteuctli, Gott der Unterwelt, wieder. Auch über den Aufenthaltsort und das Schicksal der abgeschiedenen Seelen herrschten ganz ähnliche Ansichten wie in Mexiko.

In den Gesängen von roher metrischer Form, welche sich aus Inschriften erhalten haben bei den Indianern des Mosquitolandes, besonders bei den Moscos, finden sich Spuren vom Unsterblichkeitsglauben. So lautet eine Poesie auf den Tod eines Kindes: „Liebes Kind, ich gehe weit weg von Dir. Wann werden wir uns wiedersehen und am Ufer zusammengehn? Ich fühle den Gruß der süßen Seeluft auf meiner Wange. Ich

höre das ferne Rollen des traurigen Donners. Ich sehe den zuckenden Blitz auf dem Berggipfel, der Alles unter sich erleuchtet, aber Du bist nicht bei mir. Mein Herz ist betrübt und voll Sorge. Lebewohl liebes Kind, ohne Dich bin ich trostlos" (Waitz IV. 279. 291).

Von den guten Menschen glaubten die Mayas, daß sie nach dem Tode in eine Art Paradies gelangten, von den Jungfrauen, welche starben, daß sie sogar unter die Götter versetzt würden, den Bösen aber schrieb man ein unglückliches Loos nach dem Tode zu (Waitz IV. 311).

Ueber die **Einwohner von Haiti und Cuba** wird berichtet, daß sie die Leichen ihrer Herrscher, aus denen man vorher die Weichtheile entfernt hatte, am Feuer trockneten, mit Streifen von Baumwolle umwickelten und auf einer Bank sitzend in einem Gewölbe beerdigten, wohin man ihnen auch Brod, Wasser und Salz, einige Früchte und ihre Waffen mitgab; von den Gemeinen pflegte man nur die Köpfe aufzubewahren. Das Leben im Jenseits dachte man sich im Allgemeinen als ein glückliches, doch hat sich in Cuba auch der Glaube an ein verschiedenes Loos der Guten und Bösen im andern Leben gefunden (Waitz IV. 327).

Wir kommen nun zu den **Völkern von Panama:** da findet sich die Todesweihe. In Cueva folgten dem Herrscher seine Lieblingsweiber und seine Dienerschaft in den Tod und glaubten, indem sie sich vergifteten, in seiner Umgebung eines andern Lebens theilhaftig zu werden, von welchem die übrigen ausgeschlossen blieben. Dieser Glaube scheint überhaupt den Mitverbrennungen bei den amerikanischen Völkern zu Grunde zu liegen (Waitz IV. 351). Die Chibchas und ihre Nachbarn glaubten von den Seelen der Todten, daß sie in einem Kahne von Spinnwebfäden über einen Fluß setzten und zum Mittelpunkt der Erde gelangten; auch der Glaube an eine Auferstehung der Todten und an ein jüngstes Gericht wird ihnen zugeschrieben (Simon II. 4. 3); doch scheint sich der erstere vielmehr darauf zu beschränken, daß sie eine spätere Rückkehr der Todten in's irdische Leben annahmen. Auch schrieben sie (gleich den Mexikanern) den guten Menschen, den im Kriege Gefallenen und den im Wochenbette gestorbenen Frauen ein glückliches Leben im Jenseits zu, dachten sich dieses aber nur als eine Fortsetzung des irdischen: ein Jeder fand dort seine Felder zur Bearbeitung wieder. Auch bei den Chibchas folgten Weiber und Diener des gestorbenen Herrschers demselben in's Grab (Waitz IV. 365).

In **Peru** wurden die Herrscher, die Incas, nach ihrem Tode als Götter verehrt, sie stammten aus dem Göttergeschlecht der Sonne und gingen nach Vollendung ihrer irdischen Laufbahn zu den Göttern zurück [1]).

Es herrscht in Peru der Glaube, daß die guten Menschen im Jenseits ein anderes glückliches Leben erwarte, die schlechten dagegen ein elendes

[1]) Waitz IV. 454, wo auch die betreffenden Quellen verzeichnet sind.

Loos treffen werde, doch dachten sie sich das erstere nicht voll sinnlicher Genüsse, sondern vielmehr nur als sorglos und frei von Leiden; ja sie sollen sogar eine Wiederbelebung des Leibes und einstige Rückkehr in's irdische Leben angenommen haben, das sie ebenso wiederzufinden erwarteten, wie sie es verlassen hatten. Als Richter der Todten galten die Götter Pachacamac und Con. Die Meinung, daß die Seelen der Menschen nach dem Tode in Thiere übergehen, hat man neuerdings bei den Yumbos in Quijos gefunden (Waitz IV. 466).

Dem **Ottomachier im Lande Guiana** begegnet, bevor er im „Lande der Seelen" anlangt, ein großer Vogel, welcher Tighitighi heißt und ein Feind des ganzen menschlichen Geschlechtes ist. Dieser mißgönnt ihnen die Wohnung jenseits des Grabes; er greift daher die Todten an, tödtet sie und frißt sie auf, wenn sie sich nicht tapfer wehren und ihn zu überwinden wissen [1]).

Die **Majancicas in Paraguai** glauben, daß ihre Seelen über hohe Berge, Flüsse und Wälder eine sehr beschwerliche Reise machen müssen, daß sie endlich an eine große Brücke kämen, die der Gott Tatusco bewache; erst wenn sie glücklich darüber gelangt sind, kämen sie in das Land ihrer verstorbenen Väter. Deßhalb bitten die Majancicas einen Mapono oder Priester, die Seele in die Gefilde der andern Welt zu überliefern. Dieser gießt, sobald das Leichenbegängniß vorbei ist, Wasser aus, um die Seele des Verstorbenen zu reinigen, entfernt sich dann eine Zeit lang, und bei seiner Zurückkunft ruft er die Freunde des Verstorbenen zusammen und erzählt mit vielen Umständen, was es ihm für Mühe gekostet, die Seele an den Ort ihrer Bestimmung zu bringen, wofür er dann reichlich belohnt wird [2]).

Die **Guaranis** in Paraguai glauben, daß die Seele beim Körper verweile und ihm Gesellschaft leiste, und lassen deßhalb Raum im Grabe, damit die Seele Platz habe und sich da aufhalten könne (l. c. I. 271).

Die Chilienser tragen ihre Rache noch in die andere Welt hinüber, streiten und kämpfen mit den Seelen der Spanier, ihre größte Lust im Jenseits besteht darin, diese Feinde zu besiegen. Wenn es im Gebirge donnert, so glauben sie, daß die Seelen ihrer Nation mit denen der Spanier in einem Treffen begriffen wären [3]).

Sonderbar ist ihre Ansicht von der Reise der Seelen in's andere Leben: Die Seelen schwimmen nach dem Tode auf einem Wallfisch über's Meer und träfen am andern Ufer ein uraltes Weib an, dem sie einen gewissen Zoll zahlen müssen; könnten sie dieses nicht, so würden sie erst eines Auges beraubt und darnach in das Land des Ueberflusses gewiesen (l. c.) [4]).

---

[1]) Gilii, Nachrichten vom Lande Guiana. p. 436. — [2]) Charlevoix, Geschichte von Paraguai. II. 255. — [3]) Vidaure, Geschichte des Königr. Chili. p. 121. — [4]) Das Werk von Müller, Gesch. der amerikanischen Urreligionen, Basel 1855, kam uns leider nicht zur Hand.

§. 5. Australien.

Die Otaheiter glauben fest, daß die Seele nach dem Tode an dem Morai herumschwebe und der Ruhe wegen sich in gewisse hölzerne Figuren begebe, welche zu diesem Behufe um die Begräbnißplätze aufgestellt werden [1]). Das Jenseits denken sich die Bewohner von Otaheita so, wie ihnen das jetzige Leben am angenehmsten vorkommt: sie wälzen sich dort in Fleischeslüsten und zeugen Kinder, die aber unkörperliche Wesen sind [2]).

Der P. Gaguière schreibt aus Neu-Caledonien: Der Glaube an ein zukünftiges Leben ist der am bestimmtesten ausgesprochene Glaubenssatz unserer Insulaner; aber sie haben eine höchst materielle Vorstellung davon. Jedem Volksstamm gegenüber, sagt ihre Legende, befindet sich weit außen im Meere ein unterseeisches Land von hoher Schönheit und voll blendenden Reichthums, wie im alten Elysium. Da findet sich fortwährender Tanz, Ueberfluß an vortrefflichen Bananen, Lebensmittel in Menge ꝛc. Von einer Hölle oder einem Ort der Strafe ist beinahe keine Rede und deßwegen verdammen sie auch Niemand dorthin, da sie sich Alle gar wohl schuldig wissen, dieselbe verdient zu haben. Wenn eine solche Lehre einigen meiner Leser gefallen sollte, bemerkt der Missionär, so würde ich sie dringend auffordern, selbst herzukommen und die fürchterlichen Folgen derselben unter den noch wilden Stämmen zu betrachten. Sie verwirklichen die Hölle, welche sie im andern Leben nicht wollen, schon auf dieser Welt. — Ueber die Leichenbegängnisse schreibt unser Missionär: Ist ein Neu-Caledonier am Sterben, so versammelt sich die Familie um ihn, und um zu verhindern, daß die Seele zu früh in's andere Leben hinübergehe, verstopft man ihm Nase und Mund so gut als möglich. Aber ach! man bemerkt bald an der Unbeweglichkeit der Leiche, daß der Geist dennoch auf geheimem Ausweg entflohen. Nun beginnt das Weinen und Geschrei. Unterdessen hält sich die Seele, sei es aus Anhänglichkeit an den Leib, sei es aus Mitgefühl für den Schmerz der Verwandten, noch in einiger Entfernung vom Leichnam auf und läßt die Erinnerungen aus dem Leben an sich vorüberziehen. Unterdessen kommt eine Gesandtschaft von den Verwandten im Jenseits und holt sie ab. Mit wunderbarer Schnelligkeit geht es durch die Luft über's Meer. Drüben wird bei der Ankunft der Seele ein Willkommsfest gefeiert mit Tanz und Musik. Jeder trägt eine Orange in der Hand, an deren Frische man die Zeit seines Ablebens entziffern kann. Hierauf ist die Einweihung der eben aus der irdischen Welt angekommenen Seele; sie bekommt eine ganz grüne Orange in die Hand (man denkt sich somit die Seele körperlich) und köstliche Paradiesfeigen zu essen, die Sorgen über das vergangene Leben

---

[1]) Forster, Bemerkungen auf seiner Reise um die Welt. p. 462. 467. Cooks dritte Reise um die Welt. Nürnb. 1786. I. 287. — [2]) Frezier, Reise nach der Südsee. Hamburg 1749. p. 76.

muß sie sich ausschlagen ꝛc. Unterdessen halten die Verwandten auf der Erde ihre Leichenfeierlichkeiten. Die großartigsten sind die zu Ehren verstorbener Häuptlinge, Nian-Fest genannt, wozu auch benachbarte Stämme eingeladen werden. Seitdem sich der Einfluß des Christenthums bei diesen Insulanern geltend gemacht hat, haben diese gewöhnlich mit blutigen Kämpfen und Menschenopfern endenden Feste einen friedlichen Charakter angenommen [1]).

Ueber die Kanaka-Insulaner berichtet der dort stationirte Missionär Bruder Eugen Eyrand (im Dezember 1864): Soviel ich während meines neunmonatlichen Aufenthaltes über die Religion der Kanaken erfahren konnte, nimmt dieselbe in ihrem Leben eine äußerst geringe Stelle ein. Man findet in ihren Hütten Götzenbilder, Figuren von Menschen, Fischen ꝛc., von denen sie, wie es scheint, selbst nicht wissen, was sie eigentlich bedeuten sollen. Was die Todten betrifft, so wickelt man sie in eine Strohmatte, etwas länger als der Leichnam, bindet die Matte mit Faden von Pür zusammen und legt Alles angesichts des Hauses am Ufer nieder und zwar auf einem Haufen von Steinen oder auf einem Holzgerüst, den Kopf gegen das Meer gerichtet, dann kümmert man sich nicht mehr um den Todten. Das Sterben scheinen die Kanaken zu fürchten, denn sie erschrecken heftig, wenn man davon spricht und müssen demnach gewisse Vorstellungen vom Jenseits haben [2]). Aber nicht bloß hier, sondern auch in Neuseeland, Neukaledonien, auf Taiti, auf den Schiffer-, Fichten- und Gampier-Inseln (cf. Annal. 1860—1866) hat sich das katholische Christenthum, ebenso wie in Afrika und Amerika bedeutend und auffallend ausgebreitet, und es erscheinen daher die hie und da von Waitz in seiner Anthropologie der Naturvölker bezüglich der christlichen Missionen eingestreuten wegwerfenden Bemerkungen größtentheils als unbegründet.

Dritter Abschnitt.

Der Muhamedanismus.

§. 1. Religiöse Grundanschauung.

Christenthum und Islamismus sind die beiden letzten Versinnlichungen jener ewig unveränderlichen und überall anerkannten Wahrheiten. Ueber die ganze Erde hin haben sie tiefe Wurzeln geschlagen, weniger durch die Anlockungen, die Gewalt und Ueberzeugung Derjenigen, welche sie predigten,

---

[1]) Annalen, 1861. Nr. 160. p. 133. — [2]) Annalen, 1866. Nr. 191. p. 268.

als vermöge der Einheit und Einfachheit, durch die sie sich charakterisiren [1]). Was am meisten dazu beigetragen hat, die Ausbreitung und Herrschaft dieser beiden Religionen zu begründen, ist das innere Gefühl der göttlichen Abkunft und Unsterblichkeit der Seele, welches wenigstens einmal im Leben jedem Menschen zum Bewußtsein kommt, wenn er in Gegenwart des Todes sich aufrichtig prüft.

Die Religion Muhamed's verknüpft die irdischen Genüsse mit den Freuden des Himmels, sie umgibt den Tod nicht mit düsteren Zurüstungen und Niemand läßt an dem Lager des Sterbenden Klagelieder ertönen. Es ist eine leichtfaßliche Religion mit einem Aberglauben, der Fleisch und Blut befriedigt und ebensosehr dem Volke, welches glaubt, ohne zu vernünfteln, wie dem Gelehrten oder Begeisterten, der sie ihm lehrt, angemessen ist. Muhamed's Gesetz verbietet jedes Grübeln und jede Auslegung der Ursachen des Lebens und der Erscheinungen der Welt; es gestattet nur die Betrachtung dieser Welt, und die Verzückung, die daraus entspringt, ist schon hier eine Vorwegnahme der verheißenen Glückseligkeit. Man lese den Koran; Alles, was den Menschen glücklich machen kann, steht geschrieben in diesem Buche, das Gott seinem Propheten diktirte, und der Muselmann voll vom Geiste dieses Korans, blickt mitleidig auf Alles, was aus profanem Munde hervorging, er weiß Alles, was er zu lernen hat, und eigentlich, wenn er die Stelle gefunden hat, von wo er das Auge zum Himmel und zu den Sternen aufschlagen, über das Meer und die grünen Fluren hinschweifen lassen kann, wenn er dieß Alles jeden Tag seines Lebens mit Liebe betrachtet hat, wenn er davon durchdrungen ist wie von einem Dufte, der von oben strömt, so weiß er davon in seiner Seele mehr als der aufgeblasene Gelehrte unter seinen Retorten und Phiolen. Die vorgeblichen Wunder der Civilisation verkrüppeln nur die Seele und geben sie ebenso dem Materialismus hin, wie die nackten poesielosen Thatsachen. Die Ideen, die im Geiste eines wahren Gläubigen gähren, der mit untergeschlagenen Beinen vor seinem Kiosk sitzt, während über ihm der Donner durch den Weltraum rollt, beweisen viel besser die göttliche Natur der Seele, als die Erklärung des Donners, welche ein Physiker gibt, indem er die Elektrisirmaschine dreht, um einen Funken daraus hervorzulocken.

Unsere Erdenbande knüpfen uns an das Leben, sie müssen es wohl, da uns sonst Alles an sein Ende mahnt. Ist aber der, welcher es wie eine

---

[1]) Das Verhältniß des Islamismus zum Judenthum und Christenthum hat Muhamed in der III. Sure seines Korans (nach Ullmann p. 35) selbst bezeichnet mit den Worten: Gott offenbarte die Thora (d. alte Test.) und das Evangelium schon früher als Leitung für die Menschen, und nun offenbart er den Koran — „die Schrift in Wahrheit, bestätigend das früher schon Geoffenbarte". In der IV. Sure nimmt „der Prophet" die Erschaffung Adam's an und die der Eva aus Adam, wenn er auch „den ersten Menschen aus geronnenem Blute erschaffen" glaubte. cf. Hammer-Purgstall, Zeitwarte des Gebetes in sieben Tagzeiten. Ein Gebetbuch, arabisch u. deutsch. Wien 1844. p. 15. Von Jesus als Messias handelt der Koran Sure III.

Wohlthat des Himmels aufnimmt, nicht mehr werth als der Gelehrte und Gebildete, die nach allen Seiten verwahrt und zitternd es zu verlieren einherschreiten? Ich halte den Glauben an ein unvermeidliches Schicksal, dem sich jeder rechte Muselmann unterwirft, bemerkt Lauvergne[1]), für den wahren Sieg der Demuth und Ergebung. An jedem Ort und in jedem Augenblick hängt sein Leben von dem Hauche Gottes ab, der nach seinen Absichten den Baum auf den Bergen entwurzelt und auch seiner Hände Werk, dem er Sinn und Bewegung gegeben hat, um jenen besser zu sehen und zu begreifen. Auf den Tod zu jeder Stunde gefaßt zu sein ist für den Muselmann die ununterbrochene Anwartschaft auf eine bessere Welt[2]).

Dieser Quietismus verläßt den Türken nie, er lebt auf diese Weise zwischen Himmel und Erde. Der wahre Gläubige darf weder aus Furcht noch aus Ehrgeiz sterben, auch raubt er sich nicht selbst das Leben[3]). Nie befällt ihn während seines ganzen anscheinend so eintönigen Daseins der Ueberdruß, kurz er läßt das Leben verlaufen nach dem Willen Dessen, von dem er es erhielt. Ohne davon ein Aufhebens zu machen, übt er die Selbstverleugnung, und alle Liebe, die Gott gebührt, trägt er auf seine Mitmenschen über. Er thut das Gute um des Guten willen, ist fromm aus Ueberzeugung und liebt die Menschen, weil es seine Natur so mit sich bringt.

So ist der Türke, wie man ihn etwa im Innern des osmanischen Reiches findet, geformt nach dem Vorbilde der alten Patriarchen; der Türke, von einer halben Civilisation berührt, ist schon aus der Art geschlagen.

---

[1]) Dem wir auch Nachstehendes entnommen haben, ohne mit Allem einverstanden zu sein. „Die letzten Stunden und der Tod in allen Klassen der Gesellschaft". 1843. I. 82 ff. — [2]) Von der Nichtigkeit dieser Welt, welche auf das hoffnungsvolle Jenseits hinweist, singt der Dichter Kemmal Ummi (bei Hammer-Purgstall, Geschichte der osmanischen Dichtkunst [4 Theile]. Pesth 1836. I. p. 123):

„In diesem Chan, wie viele Pilger kommen, gingen!
Auf diesem Thron, wie viele Herrscher kommen, gingen!
Ein altes Karawanserei ist diese Welt —
Wie viele Karawanen kamen, gingen
In dem Derwischen-Kloster dieser nicht'gen Welt.
Wie viele Gäste kamen nicht, wie viele gingen!
Und alle kamen weinend, gingen weinend durch:
Sag', welche weinend, lachend kamen, gingen;
Noch Keiner fand Terjak, des Todes Gift zu heilen,
Wie viele Lockmane auch bisher schon kamen, gingen.

Der Dichter befand sich in einem Kloster, als er dieses Gedicht in Voraussicht seines baldigen Todes verfaßte; er wurde gehenkt bei der Rückkehr seines Oberen, denn er hatte in Abwesenheit desselben mit seinem Genossen Nesimi einen Bock geschlachtet. Kemmal Ummi. Unsimi, Ibn Katib lebten kurz vor der Eroberung Konstantinopels. — Chan ist soviel als Karawanserei oder Waarenniederlage, besonders in Konstantinopel. — [3]) denn es steht im Koran, IV. Sure (übers. v. Ullmann p. 58): „O ihr Gläubigen! Werdet keine Selbstmörder, denn Gott ist barmherzig gegen euch. Wer aber sündhaft und ungerechter Weise dieß dennoch thut, der muß an Höllenflammen braten, was für Gott sehr leicht auszuführen ist."

Die Religion, welche Muhamed predigte, beschäftigte sich viel mehr mit der Seele als mit dem Leibe; der durchgreifende Gedanke des Korans ist die Verleugnung des Ichs im Erdenleben. Der Gläubige lebt als ein Pilger in dieser Welt, die er morgen schon verlassen muß. Er enthält sich des Weins; seine Spiele, wenn er deren wirklich kennt, sind nur eine rauhe und angreifende Leibesübung; die Liebe bringt ihm weder Nächte voll Thränen, noch Tage des Kampfes. In ihren Harem eingeschlossen, kennen seine Frauen kein anderes Verlangen, als ihrem Herrn zu gefallen und die Mutterfreuden zu genießen. Für den wahren Muhamedaner ist die Frau nur der Gegenstand flüchtigen Genusses, den man nur sorgfältig bewacht, um nichts davon einzubüßen, so lange er fesselt. Mit der sinnlichen Lust findet hier die Liebe ihren Anfang und ihr Ende, und wenn der Herr des Harems stirbt, so läßt er nichts auf der Erde zurück als seine Söhne, die er im Paradiese wiedersehen wird. Sein Weib, dem Muhamed die Seele abgesprochen hat, ist über das Grab hinaus nichts mehr für ihn; dem Auserwählten kommen nun die verheißenen Huris, ewig jung und ewig schön entgegen. Auf dieser Erde aber ist das Leben des Muhamedaners durch und durch sinnliche Liebe; er darf alle die unzählbaren Genüsse, welche die Natur bietet, in sich schlürfen, nur daß ihr Uebermaß seine Seele nicht denen entführe, welche der Himmel verspricht. Gerade um seine Begierden zu mäßigen, hat ihn der Gesetzgeber in die engen Schranken eines einfachen Gemüthes und einer ihren Gesichtskreis nicht überschreitenden Vernunft verwiesen. Was ihn hierin stören könnte, wie z. B. der Wein, ist ihm verboten, und was seinen Stolz zu der Anmaßung aufruft, dem Schöpfer die geheimnißvollen Triebfedern des Weltalls abzulauschen, muß ihm als Frevel gegen Den erscheinen, der die Wohlthaten des Lebens auf uns träufeln läßt, wenn wir uns nur der Frage nach den Gründen und den unerforschlichen Quellen derselben enthalten. Ein Fanatiker für Muhamed's Gesetz, ein Saide der Gebote Allah's, ist der Gläubige auch der vollendetste Fatalist. Der Sultan sendet ihm die Schnur, er erdrosselt sich ohne Widerrede unter dem Rufe „Allah kerim“ Gottes Wille geschehe! Sein Beherrscher ernennt ihn zum Vessier, und wiederum ruft er: „Allah kerim“. Endlich kommt seine schönste Stunde, seine Todesstunde; gelassener und gefaßter als jemals blickt er zum Himmel auf, kreuzt die Arme über die Brust und spricht noch ergebener: „Allah kerim“. An welchem Orte der Tod den Muselmann treffen mag, er wird nicht weinen noch jammern; ruhig und feierlich endet er wie die untergehende Sonne. Ganz so sendete er sonst den Blick langsam und bedächtig über die Wogen hin und blies den wohlriechenden Dampf aus seiner Pfeife über den frischen Rasen, versunken in die Betrachtung der Werke Gottes, bis sein Geist entschwebt in's Paradies.

Die Schilderung der religiös-sittlichen Verhältnisse der Muhamedaner in diesem Leben schien uns eine passende Einleitung zur Darstellung der

§. 2. Eschatologie Muhamed's.

Es ist ein Dogma des Korans, daß sogleich nach dem Begräbniß, sobald die Leichenbegleiter weg sind, die zwei Engel Muntler und Wekir kommen, den Entseelten im Grabe aufrichten (daher die Perser ihre Todten sitzend begraben, um den Engeln diese Mühe zu ersparen) und ihn ausforschen über seinen Glauben und seine Handlungen, die er im Leben gethan. Sie schreiben sodann Alles in ein Buch, in welchem es bis zum allgemeinen Gerichte[1]) aufbewahrt wird. Dem Nicht-Moslemin künden sie sogleich die ewige Verdammniß an und schlagen ihn beständig mit glühenden Keulen. Dem Moslemin aber, der im Glauben verschieden ist, sprechen sie die Seligkeit zu. Sie machen jedoch einen Unterschied zwischen denen, welche im Stande der Gnade sich befinden und denen, welche mit Sünden und Uebertretungen beladen sind[2]). Die Seelen der ersteren genießen sogleich die Seligkeit, von der selbst der Körper im Grabe heilsam berührt wird. Die Bösen leiden dagegen beständige Angst, bis ihre Sünden gebüßt, ihre Seelen durch das Feuer der Hölle gereinigt sind und auch sie dann der Seligkeit theilhaft werden[3]).

Die Hölle oder Gehenna des Moslemin ist nach der Beschreibung des Korans schauderhaft genug. Da rauschen Flüsse von Schwefel, unausbrennbar ist daselbst der Feuerpfuhl. Ist die Haut der Verdammten durchbrannt, dann werden sie mit einer neuen überzogen. Gebunden, mit Feuer bekleidet und an eine Kette geschlossen müssen diese Unglücklichen Aas verzehren und siedendes Wasser trinken. Das Feuer in Alchotama wird über sie zusammenschlagen, neunzehn Engel werden über ihre Qualen die Aufsicht führen und an ihrer Pein Augenweide haben. Vom Höllenbaum Zackum müssen sie die bitteren Früchte in Form von Teufelsköpfen kosten, die dann in ihren Eingeweiden wüthen[4]).

Nach Wieland (neuer Deutscher Merkur. Juli 1796. p. 229) macht ein türkischer Dichter folgende Beschreibung von jenen Qualen:

Wer voll von Sünden ist,
Dem öffnen weit die Höllenpforten sich
Und Pechgestank entqualmt wie dichter Nebel.
In scheußlichen Gestalten wachen die
Verdammten auf, als Affen hier und dort

---

[1]) Der Koran beginnt mit den Worten: „Lob und Preis Gott dem Weltenherr, dem Allerbarmer, der da herrschet am Tage des Gerichtes." — [2]) In der IV. Sure des Korans (übers. v. Ullmann, Crefeld 1840. p. 56) steht geschrieben: „Keine Versöhnung wird Denen, die Böses thun, bis der Tod sie trifft und dann erst sprechen: Ich bereue; auch Denen nicht, die als Ungläubige sterben. Für diese ist schwere Strafe bestimmt." — [3]) Simon, Gesch. p. 66. — [4]) Koran, übers. von Boysen, Halle 1773, c. II. 5. 13. III. 19. 51. IV. 76 u. a. O. Haller, Muhamed's Lehre von Gott, aus dem Koran. Altenburg 1779. p. 116. 495.

Mit ausgefress'nen Augen, Eiternasen,
Und verdrehtem Schädel, ohne Hand
Und ohne Fuß und menschliche Gestalt,
Mit tief, tief eingefallnen Mohrenwangen.
Bei einigen siehst Du das Eingeweid.
Mit Nadeln und mit Spießen durchgespickt;
Und Andere speien Gift und Galle aus.
Dies ist die Pein Derjenigen, die auf
Der Erde hier verbot'ne Speisen aßen.
Denjenigen, der auf erlaubte Art,
Jedoch ein fremdes Gut genießt, den kennst
Du sicherlich an seinem Aasgestank.
Die Lügner werden gliederweise vom Teufel
Zerrissen; wer der Mutter nicht gehorcht,
Den zehret Schmerz im ew'gen Feuer auf.
Die Reichen werden dort mit ihrem Gelde
Zermalmt; man hauet ihnen Glied von Glied,
Schlägt Zahn nach Zahn dem Kiefer aus und zwingt sie
Mit Höllenfrüchten ihren Bauch zu füllen,
Und martert sie für jede Unterlassung
Des Pflichtgebot's mit siebzigjähr'ger Marter. —

Obgleich der Koran von „ewigen" Peinen redet, so nimmt der Moslemin doch dieses Wort nicht im metaphysischen Sinne; er berechnet vielmehr den Aufenthalt eines „Gläubigen" in der Hölle auf eine Zeit von 900—7000 Jahren, je nach den Stufen der Verbrechen [1]).

Der Verdammniß verfallen vor Allem die „Ungläubigen", die sich gegen den Gesandten Gottes (Muhamed) empört haben; sie werden wünschen an jenem Tage (des Gerichts), daß die Erde sie bedecke; aber vor Gott können sie nichts verbergen [2]). Wer irgend ein Geschöpf Gott zur Seite setzt, dem verzeihet Gott nicht; andere Sünden aber außer dieser verzeiht er wohl, wem er will; denn wer ein Geschöpf Gott zur Seite setzt, der hat eine schwere Sünde ersonnen. Hast Du nicht Die beobachtet, welche sich selbst für gerecht halten (scil. Juden und Christen)? ... Siehe nur welche Lügen sie über Gott ersinnen, und das ist doch offenbare Sünde. Hast Du nicht Die beobachtet, denen ein Theil der Schrift geworden (die Juden)? Sie glauben an falsche Götter und sagen von den Ungläubigen, daß sie auf richtigerem Wege als die Gläubigen geleitet würden. Diese hat Gott bereits verflucht, und wen Gott verflucht, der findet keinen Helfer. Können sie wohl Theil am Himmelreiche haben, da sie nicht das Geringste den Menschen zukommen lassen? ... Wir haben bereits der Familie Abraham's Schrift und Weisheit und ein großes Reich gegeben [3]). Einige haben zwar

---

[1]) Flügge, Gesch. des Glaubens an Unsterblichkeit. II. 297. Doch bezeichnet der Koran S. III. p. 37 als Unrecht, wenn man spricht: „Das Höllenfeuer trifft uns bloß eine bestimmte Anzahl Tage." — [2]) Koran, IV. Sure, Ullmann p. 59. cf. Sure III. Anfang; ferner Sure IX. p. 153. — [3]) Das arabische Reich, die Araber wollen von Abraham abstammen (als Ismaeliten).

geglaubt an ihn (scil. Muhamed), Andere aber haben sich von ihm weggewendet, diesen ist die verzehrende Höllenflamme genügende Strafe. Wahrlich Die, welche unseren Zeichen nicht glauben, werden an Höllenflammen braten ꝛc. [1]). — Somit gehören alle Nichtmoslemin zu den Ungläubigen. Diesen werden (ibid.) beigezählt die Geizigen. Diese, heißt es da, und die, welche auch anderen Menschen den Geiz anrathen, und das verheimlichen, was Gott von seiner Güte ihnen zu Theil werden ließ, sind Ungläubige und für sie ist schimpfliche Strafe bestimmt. Die, welche mit ihrem Vermögen Gutes thun, nur damit es die Leute sehen, und nicht an Gott glauben und an den jüngsten Tag, haben den Satan zum Gefährten und der ist ein schlimmer Gesellschafter [2]). Dagegen heißt es im Koran weiter (ibid.): Welche Seligkeit aber stünde ihnen bevor, wenn sie an Gott glaubten und an den jüngsten Tag und Almosen spendeten von Dem, was Gott ihnen gegeben, da Gott ja allwissend ist! (cf. p. 45.) — Und wiederum (p. 61): Die aber, welche glauben und thun, was recht ist, wollen wir in wasserreiche Gärten führen und sie sollen ewig darin verweilen bei unbefleckten Frauen (Huris) und unter immerwährendem Schatten sollen sie dort wohnen (cf. Koran p. 36).

Von diesen **Huris im Paradiese** singt der Dichter Jasidschioghli oder Ibn Katib (bei Hammer-Purgstall, Gesch. der osman. Dichtkunst. I. p. 133), nachdem er ihre Schönheit beschrieben:

„Jedem (Gläubigen) gibt der Herr der Welten
Fünfmalhundert solcher Mädchen,
Viermaltausend Dienerinnen,
Zwölfmaltausend und fünfhundert;
Und noch sollen jedem Gläub'gen
Singend sitzen zwei Huris ꝛc."

Ueber diese paradiesischen Mädchen bemerkt Lauvergne (I. p. 84): „Diese Fabel von den Huris hat man vielfach erklärt und ausgelegt, ohne sie doch richtig aufzufassen. Muhamed wollte, indem er die unbeschränkte Herrschaft der Schönheit und der Lust in den Himmel versetzte, nicht mit einer vergänglichen irdischen Leidenschaft anlocken, sondern sie auf etwas Erhabenes, Ideales und vor dem Tode Unerreichbares hinweisen. Ist doch die Liebe jener Zug, jene Hinneigung zum weiblichen Wesen, die mehr als jede andere Anlage dem Manne höhere Kräfte und höheren Schwung verleiht. Wann ist aber die Seele dem Uebersinnlichen näher als in der höchsten Steigerung der Leidenschaft? Das Ideal der Liebe in den Himmel zu versetzen, das haben alle Muhamed's der Welt versucht, aber nur dem Einen

[1]) Koran, Sure IV. (p. 61). — [2]) Koran, Sure IV. p. 59. cf. Sure IX. (p. 149), wo es heißt: Denen, die Gold und Silber anhäufen und es nicht für die Religion Gottes verwenden, ihnen verkünde schwere Strafe. Am Tage des Gerichtes sollen diese Schätze am Feuer der Hölle glühend gemacht und ihre Stirne, Seiten und Rücken damit gebrandmarkt werden.

ist es gelungen. — Die reine Liebe ist das Symbol des Schönen und Guten; wenn sie vergänglich, wenn ihr stets etwas Bitteres beigemischt ist, kommt uns da nicht der Gedanke, daß der Ort, wo sie unsere Einbildungskraft vergeblich suchte, nicht auf der Erde sei, und daß, wenn irgend etwas Reines, nur die Seele sie verdienen könne? So ist es denn jenes Harren, jenes Sehnen des wahren Gläubigen nach einem weiblichen Wesen, das er nur im Himmel finden kann, die eigentliche Verklärung Dessen, was der Mensch in seinen Träumen so oft empfunden, auf Erden gesucht, aber niemals erreicht hat; es ist die Vertauschung des Egoistischen in der Liebe mit jener vollkommenen Form derselben, die nicht sich, sondern den Andern will und eine vergeistigte Sinnenlust als Belohnung verspricht. — Ohne Liebe, unter welcher mehr sinnlichen und mystischen, oder mehr reinen und idealen Form sie eingeführt werden mag, ist Religion kaum gedenkbar. Jede dauernde Religion ruht auf der Liebe zu Gott, und wo diese Liebe sich nicht unmittelbar zu dem höchsten und unerfaßlichen Ideal zu erheben vermag, wendet sie sich zunächst an die vermittelnde Weiblichkeit, die sie unter dem Symbol einer reinen und unbefleckten Jungfrau personificirt hat[1])." —

Muhamed ermahnt die Gläubigen, nach dem Himmel zu streben[2]): „Gehorchet Gott und seinem Gesandten, auf daß ihr begnadiget werdet. Wetteifert mit einander um die Gnade eures Herrn und um das Paradies, das so weit ist als Himmel und Erde und bestimmt für die Frommen, für die, welche in guten und bösen Zeiten Almosen geben, und ihren Zorn mäßigen und den Menschen gern vergeben, denn Gott liebt die guten Menschen[3])."

Der Gläubige betet um irdische und himmlische Seligkeit. So heißt es in einem Gebete[4]): „O Herr, ich bitte Dich um das Gute des heutigen Tages und um das Gute der folgenden; ich bitte Dich um Wohlsein in

---

[1]) „Liebe ist durchaus Krankheit, daher die wunderbare Bedeutung des Christenthums", sagt Novalis (Schriften. Berlin 1837. II. p. 167), welches, fügen wir hinzu, durch Einpflanzung himmlischer Liebe das menschliche Herz zu heilen und, um wiederum mit Novalis (ibid.) zu reden, „Krankheit durch Krankheit kuriren" will. Die Verehrung der Madonna und der Heiligen, die Verehrung der Christus- und Heiligenbilder — haben sie nicht diesen Zweck? Einstens freilich mag die Liebe keine Krankheit mehr sein. — [2]) Koran, Sure III. p. 46. — [3]) Diese werden noch geschildert (p. 45) als „rechtschaffen Denkende, welche allnächtlich über die Zeichen Gottes nachdenken und Gott verehren und an Gott glauben und an den jüngsten Tag. Diese wollen nur das Recht, und wehren dem Unrecht, und wetteifern in der Ausführung guter Werke. Solche gehören zu den Frommen. Was sie Gutes gethan, bleibt nicht unbelohnt, denn Gott kennt die Frommen." — [4]) bei Hammer-Purgstall, Zeitwarte, 2. Tagz. Nr. 7. p. 6. Koran, Sure 114, womit diese „Offenbarungen" abschließen, ist auch von bösen Geistern die Rede und wird ein Gebet gelehrt: „Sprich: Ich nehme meine Zuflucht zu dem Herrn der Menschen, zum Könige der Menschen, daß er mich befreie von dem Uebel des Einflüsterers, so da entflieht (Satan), so da einflüstert böse Neigungen in das Herz der Menschen, und mich befreie von bösen Geistern und Menschen."

dieser und in der andern Welt, an Blut und Gut, an Gesicht und Gehör ꝛc." — Das Gebet ist überhaupt von großer Wirkung, denn „auch die, welche, nachdem sie Böses gethan und sich versündigt, Gottes eingedenk sind und um Vergebung ihrer Sünden bitten — und in dem Bösen, das sie geübt und erkennen, nicht beharren, werden Gnade von ihrem Herrn erhalten und Gärten von Wasserquellen durchströmt, und ewig darin verbleiben. Herrlicher Lohn der fromm Handelnden [1])."

Das Gebet hilft selbst Denen im Jenseits. Zum Troste der Mutter des verstorbenen Prinzen Schehinschah, des Statthalters von Konia, singt der Dichter Suleiman (der Gesetzgeber):

„O Himmel, der die Welt erfüllt mit Ungemach,
Wo ist der Welten Zuflucht, wo der Schehinschah,
Der auf dem Throne Konia's als Sultan saß,
Er, dem den Herrscherring der Diu (Geist) des Tod's zerbrach?
Wie sollst, beglückte Frau, Du diesen Schmerz ertragen?
Verlust des Sohnes ist gar schwer zu tragen, ach!
„Wir sind des Herrn und kehren All' zu ihm zurück!"
Vergänglich Alles und nur Gott ist Padischah.
Und wenn auch tausend ihrer Herrscher Nuschrewan [2]),
So nuscht [3]) des Todes Stachel und der Wahn ist flach;
In Widerwärtigkeiten hilft nur die Geduld.
So ist der Weltenlauf, Vernünft'ger, seufz' nicht Ach!
Für seinen Geist lass't beten uns, so früh als spät:
Gott öffnet Gnadenthor dem eifrigen Gebet [4])."

Wieviel „der Prophet" aus den neutestamentlichen Büchern entnommen, sehen wir bei dem Dichter Jasidschioghli oder Ibn Katib, der das Leben des Propheten großartig besingt in einem Gedichte und in der zweiten Hälfte desselben dem Koran gemäß von den „Bedingnissen des jüngsten Tages" (Eschrates-saat) handelt: „Es erscheint der Antichrist (Dedschal), der Herr Jesus, Gog und Magog und die große Bestie der Erde (das apokalyptische Thier), die Sonne geht im Westen auf, „die Thore der Reue werden geschlossen (das Fegfeuer?), die Posaune ertönt, die **Auferstehung** [5]) erfolgt, die Menschen werden zum jüngsten Gerichte versam-

[1]) Koran, Sure III. p. 46. — [2]) Der gerechteste der alten Könige Persiens; Nuschirewan = flüssige Nahrung, Lebensgeist. — [3]) nuschen, sich mühsam abarbeiten. — [4]) bei Hammer-Purgstall, Gesch. d. osman. Dichtung II. 127. — [5]) Die Sure 75 des Koran handelt von der Auferstehung, dort heißt es: „Ich schwöre bei dem Tage der Auferstehung, und ich schwöre bei der Seele, die sich selbst anklagt, will der Mensch wohl glauben, daß wir nicht seine Gebeine einst zusammenbringen können. Wahrlich, wir vermögen es, selbst die kleinsten Gebeine seiner Finger zusammenzufügen, doch der Mensch will selbst das, was vor ihm liegt, gern leugnen. Er fragt: Wann kommt denn der Tag der Auferstehung? Wenn das Auge sich verdunkelt und der Mond sich verfinstert und Sonne und Mond sich verbinden, dann wird der Mensch an diesem Tage fragen: Wo findet man wohl einen Zufluchtsort? Aber vergebens, denn es gibt dann keinen Ort der Zuflucht. Vor Deinem Herrn wird der Standort an diesem Tage sein und an demselben wird man dem Menschen verkünden, was er zuerst und zuletzt

melt, Erde und Himmel werden verwandelt. Nach jedem Abschnitt tönt der Schlußvers zum Lobe des Propheten nach:

„Der Welten Glorie, Muhamed!
Der sicher hält, was er verspricht,
Erbarmer in dem Weltgericht!"

Hierauf folgt ein Abschnitt von den „Standpunkten des jüngsten Gerichts" (mewakif), von der Hölle, von der an die Propheten ergehenden Einladung, zum jüngsten Gericht zu erscheinen; von den sieben Stätten (mewatin) des jüngsten Gerichts: nämlich das Erscheinen des Koran in den Lüften, die abzulegende Rechenschaft, die Wage der guten und bösen Handlungen, die Scheidungsbrücke fein wie ein Haar ꝛc. [1]).

Aus dem Angeführten läßt sich Kirchmann's Bemerkung (üb. Unsterblichk. 163) beurtheilen, wenn er sagt: „In der Religion Muhamed's ist die Unsterblichkeit zwar aufgenommen, aber von ihrem Stifter nur zum Mittel für Ausbreitung seiner neuen Lehre benutzt. Die Gläubigen kommen in das Paradies, welches mit den sinnlichsten Freuden erfüllt ist, die Ungläubigen in die Hölle. Von den großen Gedanken der alten Religionen ist in dieser Lehre nichts mehr zu finden; nirgends wie hier ist die Unsterblichkeit so plump als Mittel für irdische Zwecke benutzt." —

---

gethan, und der Mensch wird Zeuge wider sich selbst sein und wenn er auch seine Entschuldigungen annimmt, so werden sie nicht angenommen ... War der Mensch nicht ein ausgeworfener Samentropfen? Darauf wurde ein wenig geronnenes Blut aus ihm, und Gott bildete ihn und formte ihn nach gehörigem Verhältnisse und machte aus ihm zwei Geschlechter. Sollte der, der dieß gethan, nicht auch die Todten zum neuen Leben auferwecken können?" —

[1]) bei Hammer-Purgstall I. 132. cf. Sepp, Heidenth. III. 96 ff.

Dritter Theil.

Die Unsterblichkeitsidee im Christenthum.

Erster Abschnitt.

A. Glauben und Wissen.

a. Mythus.

Als unsere Zeit begann, da wurden die göttlichen Mysterien zum ersten Male gefeiert, da standen die Geschlechter auf in Gott und aus ihm ging die Welt und Alles, was in ihr begriffen ist, die Substanzen und die Geister allzumal hervor und traten in die Zeitlichkeit, da ward auch die jungfräuliche Erde vom Geiste zum ersten Male befruchtet; Funken des Geistigen fuhren nieder in die irdische Substanz, die selber vom Sonnenprinzip schon durchdrungen war und unter dem brausenden Gähren, das den Schöpfungsakt umglühte, öffnete sich der Schooß der schwangeren Erde und die organisirte Natur trat, eine Zwillingsgeburt, an's Licht hervor. Die stille liebliche Pflanzenwelt stieg zuerst aus dem gebärenden Schooße herauf und ließ nicht von der Mutter; die Thiere kamen zunächst hervor und zwar die dem Pflanzengeschlechte verwandten zuerst, dann später und später jene, die des Geistigen mehr in sich tragen; die Urkraft war gezählt und Jedem sein Theil vertraut; die letzte und kräftigste Zusammenziehung aber brachte den Menschen herauf, ungezählt war dem die Kraft zugetheilt, in seinem Leben lebte alles Leben, ihm war der Sinn verliehen für's Ueberirdische, eine Blume einer höheren Natur, die ihren Kelch der ewigen Sonne, der Gottheit öffnet und ihre Strahlen trinkt. Und in der Mutter pulsirte froh das warme Herz, das höher schlug, und an ihrem Busen lag der Liebling und schwelgte in den Schätzen, die sie für ihn heraufgetrieben hatte, und zart und sorgsam pflegte sie seine Jugend und brachte Nahrung, Spiel und Freude ihm, und stattete ihn mit Gesundheit aus, daß er froh und kräftig sproßte und wuchs, und alle Götter freuten sich, wie sie, eine göttliche Madonna, mit dem geliebten Kinde schwebte. Und wie der Vater das junge Geschlecht wachsen und gedeihen sah, da sandte er ihm höhere Wesen, Sonnengeborne als Gespielen zu, die pflegten sorgsam die höheren Kräfte, sie lehrten ihm die Sprache, damit es seine Gedanken in sie kleiden möge, sie wandelten mit ihm durch Blumen und es lernte die Geheimnisse

der Natur in ihnen lesen; die gebrochenen Laute der Elemente vernahm es horchend unter ihrer Leitung und die Weise lernte es verstehen, wie aus Liebe und Haß das All geworden, in die Geheimnisse der Götter war der unbefangenen Unschuld noch der Blick gegönnt. Aber als das jugendliche Geschlecht erwachsen war und in seiner Kraft sich fühlte, da regte sich der wilde Freiheitsdrang, die gewaltigen Triebe wachten auf und die zerstörenden Leidenschaften, und mit ihnen kam der Krieg in diese Welt; da mußten die Kinder der Sonne scheiden, die Erde zog sich in sich selbst zurück und — nur in der hohen Mythe lebten die Göttlichen fort und wandelten unter den Sterblichen; in ihr ward das Andenken des goldenen Jugendalters aufbewahrt, und was die Himmlischen den Erdgebornen lehrend mitgetheilt, die Wahrheit, war in ihre Allegorieen eingehüllt und der ganze offene Himmel in ihr abgespiegelt.

Und mit der edlen Mitgabe, die ihm die Götter gönnten, warf das freigeborne Geschlecht sich in den Strudel des Lebens, von wilden empörten Kräften aufgeregt taumelt es durch die Geschichte durch, nach Jahrtausenden fluthet und wogt die Menschheit, noch ein stürmisch bewegtes Meer, aus dem immer noch die göttliche Aphrodite nicht steigen will. Denn noch dauert der wilde Zwist, noch hebt das Geschlecht nicht das Haupt in die höheren Regionen; in der Tiefe reibt es sich selber in grausamer Verworrenheit, wie vom Fieberwahn geblendet, auf. Wenige nur mögen ihr Inneres dem milden Strahl des Göttlichen erschließen; wenige nur mögen mit dem Irrthum ringen und der Götterfabel die Wahrheit abgewinnen.

Und wie ein erhabenes großes Meteor steht die **Mythe** fern am Morgenhimmel! Durch das Lichtgewölke bricht die Sonne der Ewigkeit hervor, aber mit der Sonne kämpft der Nebel, der auf der Erde liegt und trüb und dumpf die Menschen umhüllt, daß sie nicht den reinen Aether mit seinen Sternen schauen und tastend das Gröbste nur begreifen. Und noch ist dieser Nebel nicht bezwungen, stellenweise zerreißt ihn nur die Macht des überirdischen Lichtes, und in wessen Seele dann die Klarheit scheint, dem ruft sie aus der Nacht eine wundersame Zauberwelt herauf und die Glanzwelt erscheint ihm als sein Jugendland und tiefe Rührungen ergreifen ihn und verhüllte Erinnerungen ziehen am Gemüthe vorüber. Aber schnell verschwindet der Zauber wieder und die Menschen glauben die Gesichte nicht; — sie Alle treibt ein unerklärbares Sehnen nach dem Höheren hin, aber die innere Stimme mißverstehend, beten sie die Wolken an, die durch ihren Dunstkreis ziehen, und die Schätze, welche die Erdgeister ihnen bieten.

Denn noch ist die Zeit der hohen Liebe nicht gekommen, noch sind die Nebel nicht gefallen, noch sind die großen Räthsel nicht gelöst, der Irrthum hält die Wahrheit immer noch gefangen, die Kräfte sind noch nicht zum Ebenmaß gebracht[1]). — Doch Mythus und Glaube zeigt hin nach

[1]) Soweit J. Görres, Glauben und Wissen, p. 10 ff.

dem Lande der Unsterblichkeit, in dem alle Vollendung geschehen muß!

b. Glaube.

Es gibt keinen Menschen, sagt Fr. Hoffmann[1]), der schlechthin nichts glaubte; er schließt den einen Glauben nur dadurch aus von sich, daß er sich dem andern hingibt. Und Carus in seiner Moralphilosophie bemerkt: Der Mensch, welcher wirklich mit sich einig ist, sei es durch unverdorbene Natur oder reine Freiheit, ist nicht bloß empfänglich für den Glauben, sondern der Glaube ist für ihn nothwendig. Soviel einzelne Atheisten es geben mag, sagt Ulrici (Gott und Mensch, p. 689), es gibt nicht, und gab niemals ein atheistisches Volk, ein atheistisches Zeitalter. Die Ansichten nun über den Glauben haben ihren letzten Grund in denen über die Religion[2]). Religion aber ist Hinwendung der Thätigkeit der vernünftig-freien Creatur zu Gott, ist etwas Subjektives, d. h. im Gebrauche der Vermögen des Menschen als Subjektes der Religion Bestehendes.

Der Glaube oder die Religion nimmt aber ihr Objekt, ihren Inhalt

---

[1]) Vorhalle zur Lehre Fr. Baaders, p. 11. 18. — [2]) Denzinger, vier Bücher von der religiösen Erkenntniß, I. p. 3 ff. In einem System, wie das Hegel's, welches die Religion als das allmählige Bewußtwerden des absoluten Geistes, nachdem er in dem Andersein und der Verendlichung zunächst als Natur, dann als individueller Geist getreten ist und alles Denken in idealistischer Weise als Sein ansieht, ist Religion ein realer Prozeß. cf. Denzinger ibid. I. 4. — Nach Krause, der in diesem Punkte Schelling folgt, ist Religion der Verein des Lebens des Menschen mit dem Leben Gottes, in welchem Gott der vollendet-endlichen Wesen Leben, Schauen, Fühlen und Wollen in sich, unter sich und für sich ist (cf. Erdmann, Gesch. d. neuern Philos. III. 3. p. 663). — Schleiermacher definirt die Religion als das Gefühl der schlechthinigen Abhängigkeit von Gott oder dem Weltall und bezeichnet dieses Gefühl zugleich als „Gott im Gefühl haben" (Reden über Religion, ges. Werke, I. 1. p. 255). — Praktisch faßt Caraccioli (Sprache der Religion, p. 5) den Begriff Religion, wenn er sagt: Die Religion leitet sich von Gott her und führt beständig zu seiner Quelle; sie ist das unbegreifliche Band, das die Erde mit dem Himmel, die Verdemüthigung mit der Erhöhung, die Drangsale mit der Glückseligkeit, das Vergängliche mit dem Ewigen, mit Einem Worte, die Geschöpfe mit dem Schöpfer verbindet, sie ist die deutlichste Stimme des Allerhöchsten, welche uns seinen Willen verkündet und einprägt. — Es ist klar, daß die Religion auch ihre Wirkungen hat. Baader (Tagb. p. 59) äußert sich darüber also: Glauben an Gott macht selig, that es von jeher und thut es noch, nicht ein metaphysischer Beweis seines Daseins. Dieß ist Thatsache, Erfahrung aller Jahrhunderte und aller Herzen. Hier hat nun auch Rückert's Wort seine Stelle:

„Die Sittlichkeit ersetzt den Glauben nicht —
Doch weh' dem Glauben, dem die Sittlichkeit gebricht!"

Der Glaube hat ja an sich volle Berechtigung! „Glaube ist Dir ein Dorn im Auge, bemerkt Bader (l. c. 73), und doch handelst Du selbst täglich in hundert Fällen auf blinden Glauben hin gegen Andere nach Dem, was Dir feste Vernunftüberzeugung heißt, und den vernünftigen Glauben wolltest Du der Menge aus dem Herzen reißen und nichts, gar nichts dafür geben?"

aus der Offenbarung, sei es, daß man darunter eine Uroffenbarung[1]), die als Mythus bis in die ersten Anfänge der Geschichte hinaufreicht, versteht, oder sei es, daß man darunter die positive alt- und neutestamentliche Offenbarung begreift. Offenbarung ihrem eigentlichen Begriffe nach ist eine Bekanntmachung von Wahrheiten, welche unmittelbar ist von Seite des Gegenstandes (a parte objecti), d. h. welche die zu offenbarende Wahrheit in sich bekannt macht, nicht aber bloß darin besteht, daß ein Anderes als Objekt der Offenbarung gesetzt wird, aus dem man durch Schluß auf eine Wahrheit kommen kann, in welchem Sinne auch die Werke Gottes in der Natur und in der Geschichte eine Offenbarung genannt werden oder eine besondere Thatsache als Offenbarung angesehen und bezeichnet werden kann, weil sie irgend eine Eigenschaft Gottes als Wirkung derselben manifestirt. Ferner kann die Offenbarung nicht bloß in der Verleihung des Vermögens oder der Mittel oder der Anleitung zum Erkennen bestehen, sondern ihr unmittelbares Objekt muß die zu offenbarende Wahrheit sein; kurz, sie ist die Bekanntmachung durch das Wort oder durch dem Worte gleichkommende Zeichen oder durch unmittelbares Schauenlassen des zu offenbarenden Gegenstandes selbst[2]).

Alles nun, was als Offenbarung historisch uns gegenübertritt, hat als historische Erscheinung Anspruch und Recht auf unsere Berücksichtigung, muß geprüft, und kann nicht ohne Weiteres ignorirt und übergangen werden; daß hienach auch die christliche Offenbarung diese Berechtigung in Anspruch nehmen darf, erhellt wohl von selbst.

Als historische Thatsachen haben alle Religionen und Offenbarungen gleiche Berechtigung vor dem menschlichen Geiste; unter einander werden sie je nach ihrem von der Vernunft geprüften Inhalte gewerthet und in einer bestimmten Rangordnung erscheinen müssen, denn anders z. B. präsentirt sich uns der griechische Mythus, anders der christliche Offenbarungsglaube.

Wie der Inhalt der Religionen als historisches Phänomen anerkannt werden muß, so muß es natürlich auch bei den Quellen, Schriften, Denkmalen ꝛc., die von dem geschichtlichen Auftreten der Religionen Zeugniß ablegen, der Fall sein. Demnach wäre es unstatthaft und unvernünftig, z. B. das historische Recht der Bibel nicht anerkennen zu wollen[3]). Baader

---

[1]) Von ihr leiten bekanntlich die sogenannten Traditionalisten alle Wahrheiten ab. — [2]) Denzinger, V. d. relig. Erk. I. 116. Herder und Hamann, und nach ihnen Jakobi waren es, welche den weiteren Gebrauch von Offenbarung in die deutsche Sprache einführten, während Lessing, Kant und Fichte mit Recht das Wort im älteren Sinne fortführten. cf. Weiß, philos. Dogmatik 1855. Nr. 108. Anmerkung. — [3]) Das reine Bibelchristenthum, bemerkt Böhner (Naturforschung und Culturleben. XIII.), und weist es in seinem Werke einzeln nach, — hat das Licht der Wissenschaft nicht zu scheuen, am wenigsten das der Naturwissenschaft, es findet vielmehr in letzterer seine glänzendste Bestätigung. Die feststehenden Ergebnisse der neueren Naturforschung und die Gesetze des wissenschaftlichen Denkens zeugen so entschieden für die christliche Weltanschauung,

bemerkt in dieser Beziehung (Tagb. 74): Das alte und das neue Testament, keines ist vom anderen trennbar, existirt einmal als unleugbares, nicht wegdemonstrirbares Faktum. Wer die geschichtliche Wahrheit der alten und neuen Bibel angreift, der greift eine notorische, weltkundige, vor aller Welt geschehene und gesehene und von aller Welt als solche durch Jahrhunderte fort einhellig anerkannte Sache an, der leugnet alle Geschichte, verwirft alles Zeugniß des Geschehenen, Vergangenen, glaubt an keine Urkunde der Welt. Mag er immerhin leugnen! Weder die alte hl. Urkunde, noch das Gesetz, in die weichen Tafeln der Herzen geschrieben und in lebendigen Briefen Juden und Christen sich forterbend und fortpflanzend auf eine täglich wunderbar erscheinende Art, werden durch dieses sinnlose Leugnen verlieren. Was geschehen ist, bleibt geschehen, und Worte vermögen das Geschehene so wenig nicht geschehen zu machen, als sie vermögend sind, alle dermalen lebenden Christen und Juden nicht existirend, nicht lebend zu machen.

Historisch sind, um einen weiteren Punkt zu berühren, auch die Formen, in denen die christliche Offenbarungswahrheit vor uns tritt, es sind das die verschiedenen theologischen Systeme und in denselben die formell festgestellten dogmatischen Lehrsätze. An diesen Formen finden Viele kein Behagen [1]), allein sie sind nothwendig, um Irrthümern vorzubeugen und Mißverständnisse zu beseitigen. Uebrigens würde alles Streiten und Polemisiren über die Glaubenswahrheiten, Dogmen und Lehren des positiven Christenthums aufhören, wenn man nicht immer vergessen würde, daß das Christenthum seinem innersten und eigentlichen Wesen nach präcis bezeichnet Supernaturalismus (übernatürlich, übervernünftig, jedoch nicht widervernünftig) ist [2]), zunächst geglaubt werden muß. Zu dieser Einsicht führt uns die so klare Anschauung der katholischen Kirche über die Kräfte der Vernunft und über

---

daß es nur der richtigen Orientirung bedarf, um jeden Unbefangenen in den Stand zu setzen, selbst zu prüfen und zu entscheiden, auf welcher Seite die Wahrheit sei. Anderer Ansicht ist Frohschammer, cf. dessen Werk: „Das Christenthum und die moderne Naturwissenschaft."

[1]) Schelling (I. 8. 270) findet „in den theologischen Systemen die hervorragendsten Lehrpunkte, aber starr dogmatisch hingestellt, ohne innere Verknüpfung, ohne die Uebergänge der vermittelnden Glieder, die sich doch allein zu einem verständlichen Ganzen machten, das nicht mehr blinden Glauben forderte, sondern die freie Zustimmung des Geistes wie des Herzens erhalten würde. Es fehlt mit Einem Worte an dem inwendigen (esoterischen) System." Diese sehr verbreitete Anschauung wird durch die Erfahrung als irrthümlich erkannt, daß die spekulative Theologie, sofern sie die Dogmen gewissenhaft respektirt, immer aphoristisch bleiben muß, sowie durch den anerkannten Satz, daß die Dogmen nie durch Spekulation ihrem Inhalte nach erschöpft oder ergänzt werden können. — [2]) Auch Frohschammer scheint dieß ganz zu vergessen, wenn er in der Vorrede zu seiner Schrift: „Christenthum und moderne Naturwissenschaft" die Kirche und ihre Seinsweise mit den Staaten und „geistigen Organismen" auf eine Stufe stellt und in der Einleitung „die Religion ursprünglich wesentlich und fast ausschließlich religiöse Naturauffassung" sein läßt.

die Nothwendigkeit einer Offenbarung zur religiösen Erkenntniß, wie sie sich aus den öffentlichen Definitionen und aus der allgemeinen Lehre der Väter und Theologen darstellt. Diese Lehre nimmt aber an, daß die menschliche Erkenntniß nicht unbefähigt sei, Dasjenige zu erkennen, was zur Erreichung der natürlichen und wesentlichen Bestimmung des Menschen zu wissen nothwendig ist und daß auch der Fall des Menschen diese Fähigkeit in ihm nicht völlig erstickt habe; sie erkennt aber auch an, daß die menschliche Erkenntniß vielen Beschränktheiten der Endlichkeit unterworfen ist: dem Irrthum, dem Zweifel und anderen inneren und äußeren Hindernissen, daß sie schwach, träge, unbeständig und in den verschiedenen Subjekten höchst ungleich ist. Daher wird 1) in Bezug auf diese Wahrheiten deren Erkenntniß zur Erreichung der natürlichen Bestimmung des Menschen nothwendig und die der natürlichen Vernunft absolut genommen allerdings zugänglich sind, demnach die Nothwendigkeit einer Offenbarung insoweit gelehrt, als der Mensch ohne solche diese Wahrheiten nicht so rasch, so sicher, so vollständig, so allgemein und nicht mit solcher Autorität erkennen würde, wie es nothwendig ist, damit die Menschheit und zwar in allen ihren Gliedern ihre natürliche Bestimmung erfüllen könne. Diese Nothwendigkeit ist aber, da keine volle Unfähigkeit der Vernunft gelehrt werden soll, keine metaphysische oder mathematische, d. h. keine solche, die in den allgemeinen Gesetzen des Seins oder der Zahl ihren Grund hat, noch eine physische, d. h. aus den faktisch bestehenden Gesetzen der Natur hervorgehende, sondern lediglich eine solche, die in einer Schwierigkeit ihren Grund hat, welche nicht wohl überwunden wird, obgleich sie absolut überwunden werden kann und daher in der praktischen Berechnung und der moralischen Imputation als wahre Nothwendigkeit in Anschlag gebracht werden muß — also eine moralische oder praktische Nothwendigkeit.

In dieser Beziehung ist die Offenbarung, sofern sie nämlich diesem Erziehungsbedürfniß in der natürlichen Sphäre abhelfen soll, noch nicht strikte übernatürlich zu nennen; denn sie gehört zur ordentlichen Vorsehung als nothwendiger Bestandtheil und dient nur dazu, dem Menschen die nothwendigen Mittel zur Erreichung seiner wesentlichen Bestimmung vollständig zu verschaffen. Sie kann nur in der Voraussetzung gewisser Umstände, nämlich einer Störung der Ordnung durch die Sünde als sodann über das Ordentliche hinausgehende Herstellung natürlicher Güter in Beziehung auf das Uebernatürliche (quoad modum supernaturalis) genannt werden; sie ist aber jedenfalls von der Offenbarung durch die Natur und die Geschichte als unmittelbare Offenbarung zu unterscheiden.

Da ferner die katholische Lehre das Christenthum als übernatürliche Religion erkennt, so lehrt sie: 2) consequenter Weise die Nothwendigkeit einer Bekanntmachung der zur übernatürlichen Religion gehörigen besonderen Wahrheiten. Wie diese Objekte den natürlichen Menschen übersteigen, so können sie auch von der natürlichen Vernunft nicht erkannt werden. Daher ist hier die Nothwendigkeit der Offenbarung selbst ihrem wesentlichen

Inhalte nach (quoad substantiam) übernatürlich. Soll nun diese katholische Lehre mit einem präcisen Namen bezeichnet werden, so ist sie, wie schon bemerkt wurde, Supernaturalismus zu benennen [1]), ein Name und ein Begriff, der so manchem im Materialismus oder Pantheismus gänzlich Befangenen durchaus unerträglich ist. Gegen diesen übernatürlichen Glauben ist Feuerbach, wenn er sich äußert: „Im Glauben liegt ein böses Prinzip, denn er trennt Gott vom Menschen, er isolirt Gott, er macht ihn zu einem besonderen anderen Wesen, er entzweit den Menschen im Inneren, mit sich selbst [2])." Anders läßt sich Rousseau verlauten [3]). „Da Gott den Menschen eine Offenbarung gegeben hat, welche Alle zu glauben verpflichtet sind, so muß er sie auf Gründe stützen, die für Alle gut und wegen der verschiedenen Geistesrichtung verschieden sind. Auf diese Schlußfolgerung hin, die uns einfach und richtig zu sein scheint, hat man gefunden, daß Gott dem Amte seiner Diener verschiedene Merkmale gegeben habe, die dieses Amt für alle Menschen, für Gelehrte und Ungelehrte erkennbar machen. Wer nun ein beugsames Gehirn hat, um sich für alle diese Merkmale zu erweichen, der ist gewiß glücklich; aber auch der, welcher noch von einigen betroffen wird, ist nicht zu beklagen, wenn er nur hinreichend ergriffen wird, um überzeugt zu sein. Das erste, wichtigste und sicherste dieser Merkmale entspringt aus der Natur der Lehre d. h. aus ihrem Nutzen, ihrer Schönheit, ihrer Heiligkeit, ihrer Wahrheit, ihrer Tiefe und aus allen andern Eigenschaften, die den Menschen die Unterweisungen der allerhöchsten Weisheit und die Vorschriften der allerhöchsten Güte verkündigen können. Dieses Merkmal trägt einen Beweis in sich, der jeden anderen entbehrlich macht, aber es ist am schwierigsten darzuthun. Es erfordert, um wahrgenommen zu werden, Studium, Nachdenken, Kenntnisse und Erörterungen, die man nur bei verständigen Menschen findet, welche unterrichtet sind und zu denken verstehen. Das zweite Merkmal beruht in der Beschaffenheit der Menschen, die sich Gott zur Verkündigung seines Wortes gewählt hat. Ihr heiliger Wandel, ihre Wahrheitsliebe, ihre Gerechtigkeit, ihre reinen, makellosen

---

[1]) Denzinger, V. d. rel. Erk. I. p. 116 ff. Hiebei darf weder die Vernunft bei Seite gesetzt, noch darf der Supernaturalismus, wie es geschehen ist, nach seinen Ausartungen beurtheilt werden. — [2]) Bei Gangauf, Psychol. des hl. Augustin, p. 37, welcher dazu bemerkt: Natürlich! Denn das Christenthum zerreißt ohne Erbarmen diesen Leuten ihren süßen Wahn, die explicite göttliche Natur und Wesenheit selbst zu sehen, welche einzig und allein und außer welcher nichts sei, daher komme der Vorwurf gegen den Glauben, „er setzt an die Stelle der allgemeinen natürlichen Einheit eine partikulare", und weil der mit diesem götttichen Wahne eigener Göttlichkeit im allgemeinen Meere des Göttlichen lustig schwimmende göttliche Mensch und menschliche Gott Alles in der eigenen und allgemeinen göttlichen Tiefe schaut und alles Wissen mit zauberhafter Leichtigkeit sich aus dem Allgemeinen a priori construirt, der dumme Christenmensch aber für diese göttliche Wissenschaft gar keinen Sinn zeigt, so begreift sich aus dem Munde dieses zahnlosen Pantheismus auch noch dieser Kraftspruch: „Der Glaube partikularisirt und bornirt den Menschen". — [3]) Troisième lettre de la Mont. p. 85—88.

Sitten, ihre für die menschlichen Leidenschaften unzugänglichen Tugenden sind mit den Eigenschaften des Verstandes, der Vernunft, des Geistes, der Wissenschaft und Klugheit ebensoviele achtenswerthe Anzeichen, deren Vereinigung, wenn sonst nichts Abweichendes da ist, einen vollständigen Beweis für sie hergibt und deutlich sagt, daß sie mehr sind als Menschen. Dieß ist das Merkmal, das vorzüglich den guten und schlichten Leuten in die Augen fällt; denn diese sehen überall die Wahrheit, wo sie die Gerechtigkeit sehen, und verstehen die Stimme Gottes nur aus dem Munde der Tugend. Das dritte Zeichen der Stellvertreter Gottes ist ein Ausfluß der göttlichen Macht, die den Lauf der Natur nach dem Willen Derer, welche diesen Ausfluß zu eigen erhalten, unterbrechen und verändern kann. Dieses Zeichen ist unstreitig das glänzendste, das schlagendste und auffälligste von allen dreien; weil es sich mit einer sichtbaren Wirkung zu erkennen gibt, scheint es am wenigsten der Prüfung und Erläuterung zu bedürfen. Darum überzeugt dieses Merkmal ebenfalls hauptsächlich das Volk. Es leuchtet nun ein, daß, wenn alle diese Zeichen sich vereinigt finden, es genug ist, um alle Menschen zu überzeugen, die Verständigen, die Guten und das Volk, ja Alle, mit Ausnahme der Irren, die des Verstandes beraubt sind, und der Bösen, die von nichts wollen überführt sein." Aber stets sind Religion und Liebe, wie Baader so treffend sagt[1]), unleugbar die höchsten Gaben des Lebens, welche bei einem vernünftigen Gebrauche das Glück desselben, bei einem unvernünftigen Mißbrauche dessen Unglück sowohl dem Individuum als der Gesellschaft bringen.

c. Vernunft.

Ebenso verschieden wie die Ansichten über Religion, Glaube, Offenbarung sind auch die Ansichten über Vernunft und ihr Gebiet, über das Wissen und seine Grenzen; über den Begriff von Philosophie.

Baader (Tagb. p. 168) findet, daß die sogenannte reine Vernunft nicht mehr und nicht minder als reine Mathematik eine arme Rechnerin ist mit willkürlich abstrahirten, tauben Zeichen und unbestimmten sogenannten allgemeinen Größen. Wie nämlich die Mathematik vermag sie selbst nach Kant's Geständniß weiter nichts als Formeln aufzufinden, andere Verbindungen, andere Abstraktionen, wobei es gar leicht kommen kann, daß sie unmögliche, eingebildete Irrationalgrößen hinter dem = bekommt, welche sodann eben das bedeuten, was sie in der Analythik, nämlich ein unauflösbares Postulat, eine Operation, die sich selbst vernichtet, anzeigen. Wie die reine Mathematik kommt auch sie eigentlich nie von der Stelle, dreht sich immer um sich selbst, und ein allgemeines Raisonement hat eben den Werth und ebenso wenig wahren, substantiellen Gehalt als eine allgemeine Formel ꝛc.

Schelling traut der Vernunft Alles zu, hat ein unbedingtes Ver-

[1]) Hoffmann, Weltalt. p. 265.

trauen auf seine Methode vom „Prozeß"; er sagt: Wie es sich auch mit der Zukunft der höchsten Wissenschaft und Weisheit verhalte, Eines steht fest: zum wahren System kann nur die wahre Methode verhelfen, und wie in jenem der lebendige Zusammenhang das erste Erforderniß ist, so kann diese nicht ohne wirklichen wahren Fortschritt zu einem Ziele, das auch des Erreichens werth ist, gelangen [1]). Nach diesem Philosophen ist das Prinzip der Philosophie, wie er schon in seinen Erlanger Vorträgen vom Jahre 1821 ausdrücklich bemerkt, nicht das, was etwa nur im Anfang Prinzip ist und dann aufhört es zu sein, sondern was überall und immer, was im Anfang, Mitte und Ende gleicherweise Prinzip ist, was also durch Alles, durch alle Momente des Systems geht. Ferner hat man sonst wohl auch unter Prinzip einen obersten Satz verstanden. Da man nämlich die Philosophie nur als eine Kette von auseinanderfolgenden Sätzen betrachtete, stellte man sich vor, daß es einen obersten Ring in dieser Kette geben müsse, einen ersten Satz, aus welchem sodann ein zweiter, aus diesem wieder ein dritter folgt u. s. w. So hatte Cartesius als obersten Grundsatz sein cogito ergo sum; Fichte „Ich bin Ich" ꝛc. Allein in einem lebendigen Systeme, das nicht eine Folge von Sätzen ist, sondern von Momenten des Fortschreitens und der Entwicklung, kann von einem solchen obersten Satz nicht die Rede sein (I. 9. 215), überhaupt läßt sich in der Philosophie nichts als reiner fertiger Satz hingeben, nur „allmälig" läßt sich der vollständige Begriff erzeugen (ibid. 234) [2]). In wiefern sich diese Schelling'sche Methode vom allmäligen Prozeß der Begriffsentwicklung an der Unsterblichkeitslehre dieses Philosophen bewährt hat, werden wir später sehen, für jetzt aber können wir nicht unterlassen, zwei Bemerkungen anzuführen, die als Kriterien zur Beurtheilung eines philosophischen Systems von ihm aufgestellt wurden: Es steht der Philosophie übel an, sagt er (I. 1. 156), das Urtheil über die Prinzipien durch vorangehende Aufzählung der Resultate zu bestechen [3]); andererseits (II. 4. 363) hebt er hervor, daß eine Philosophie, die zu monströsen Resultaten, zu Resultaten gelangt ist, die alle das menschliche Leben zusammenhaltenden Ueberzeugungen, also ganz insbesondere die religiösen und sittlichen geradezu aufheben — daß eine solche Philosophie auch in ihren Prinzipien nicht richtig sein könne.

Voll Zuversicht auf die durch Schelling's Methode gewonnenen und zu gewinnenden Resultate der Philosophie ist dessen eifriger Schüler Beckers, welcher sich [4]) verlauten läßt: Die Wahrnehmung kann uns nicht entgehen,

---

[1]) bei Beckers, Hub., Unsterblichkeitslehre Schelling's. München 1865. p. 7; über Schelling's Methode cf. ibid. sowie Schelling's Werke. Stuttgart 1861. — [2]) bei Beckers, p. 8. — [3]) In seiner Berliner Antrittsrede äußert sich Schelling (II. 4. 364): Gewiß ich werde keine Philosophie von Seite ihrer letzten Ergebnisse angreifen, was ohnedieß nicht leicht ein philosophischer, die ersten Begriffe zu beurtheilen fähiger Mann thun wird. — [4]) Ueber Göschel's Versuch eines Erweises der persönlichen Unsterblichkeit vom Standpunkt Hegel's. 1836. p. 6.

daß es sich wirklich in der Philosophie am Ende hauptsächlich nur um Resultate und zwar um die Grundresultate des Christenthums (!) handelt und daß jede philosophische Lehre, die diesen Grundresultaten widerspricht, mag auch ihre Form eine noch so künstliche sein, den menschlichen Geist nicht für die Dauer zu befriedigen im Stande ist. Es ist dieß, bemerkt er, ein Beweis, daß das Christenthum eine Macht ist, die auch die Philosophie nicht ignoriren kann und die von keiner Spekulation, selbst nicht von derjenigen, in welcher der Geist der Verneinung (wie in der Hegel'schen) zu seiner größtmöglichsten Ausbildung gekommen, überwunden und vernichtet werden kann, sondern daß zuletzt selbst die dem Christenthum entgegengesetzten Philosopheme dazu aufgeboten werden, um eine christliche Wissenschaft zu erzeugen.

Nicht ganz derselben Ansicht wie der Schüler ist der Meister, welcher es aufgibt, trotz seiner Methode an die thatsächlichen und daher durch die Vernunft nicht erst zu constatirenden Wahrheiten des Christenthums heranzukommen und es daher vorzieht, das Christenthum als gegebene historische Wahrheit anzunehmen: Das wahrhaft Staunens- und Bewunderungswerthe, sagt er, ist vorzugsweise doch nur das Geschichtliche, so hoch auch die Bedeutung des Logischen oder Rationalen, das durch jenes hindurchgeht, anzuschlagen ist. Wir meinen übrigens damit nicht bloß die äußere Geschichte, sondern vornehmlich die innere, die jener zu Grunde liegt und ohne deren Verständniß auch die äußere Geschichte nicht begriffen werden kann (II. 4. 220). Aber hier begegnen uns große und unleugbare Schwierigkeiten, die nicht eher zu überwinden sind, als bis wir zu der Einsicht hindurchgedrungen, daß es unmöglich ist, mit rein Rationalem an die Wirklichkeit heranzukommen (I. 10. 213); denn obwohl man behaupten kann, daß alles Wirkliche, soweit es ein wahrhaft Wirkliches ist, am Ende auch auf irgend eine Weise vernünftig sein müsse, so reicht die bloße Vernunft zur Erklärung desselben nicht aus, denn die Welt wie sie ist, sieht nach nichts weniger aus, als nach einem Werk der reinen Vernunft, und gar Vieles ist in ihr, das keineswegs bloße Folge der Vernunft, sondern nur Folge der Freiheit sein kann (II. 3. 200); überhaupt, fügt Beckers (l. c. 172) bei, läßt sich keinerlei Existenz aus bloßer Begriffsnothwendigkeit oder reiner Vernunft einsehen. — Um nun doch das Wirkliche in den Kreis seiner Philosophie hereinziehen und als philosophisches Resultat am Ende ausgeben zu können, ruft Schelling eine andere Geisteskraft bei seinem Denkprozeß zu Hilfe, „das Gemüth", welches uns mit der sogen. „Vernunftintuition" identisch zu sein scheint. Daß auch den mit Hilfe dieses „Gemüthes" gewonnenen Resultaten nicht recht zu trauen ist (somit der ganzen Methode!), gibt Beckers[1]) zu, wenn er hierüber erklärt: Wer müßte nicht einsehen, daß auch die Geist und Herz befriedigendsten Ergebnisse als solche — als strengwissenschaftliche Ergebnisse am Ende doch nur auf

[1]) Unsterblichkeitslehre Schelling's, p. 10.

Schein beruhen können. — In der That müßte man an allem philosophischen Forschen verzweifeln, wenn man Schelling's eigentliche Ansicht über Philosophie und ihr Streben sowie ihre Leistungsfähigkeit festhalten wollte; sie lautet: „Alle Weisheit setzt Erkenntniß des wahren Endes voraus, aber ohne Erkenntniß des Anfangs gibt es auch keine Erkenntniß des Endes; Weisheit setzt also eine vom wahren Anfang bis in's wahre Ende hinausgehende Erkenntniß voraus" (II. 3. 202) [1]). — Da müßte der Philosoph ein Gott sein! — Ein Traum, den wir den Genie's überlassen. Schelling scheint sich demselben wirklich hingegeben zu haben, da er gegenüber oder vielmehr im Einklang mit der zu seiner Zeit gangbarsten Ansicht, daß von den höchsten Begriffen eine klare Vernunfteinsicht möglich sein müsse, bemerkt: „wir gehen noch weiter und halten mit Lessing selbst die Ausbildung geoffenbarter Wahrheiten in Vernunftwahrheiten für schlechterdings nothwendig, wenn dem menschlichen Geschlechte damit geholfen werden soll" (I. 7. 412; cf. dagegen I. 10. 404).

Aus diesem Wenigen ersieht man beiläufig, was positive Philosophen, wie Baader und Schelling, über die Vernunft und ihre Bethätigungsfähigkeit denken und urtheilen. Die genauere Darstellung ihrer Philosophie, soweit sie diese Abhandlung erheischt, werden wir später versuchen [2]).

---

[1]) „Und bis zu diesem Ende, behauptet Beckers (ibid. p. 9), ist auch Schelling in seiner negativen wie positiven Philosophie, die nur ein unzertrennliches Ganzes bilden, noch hindurchgedrungen, mag auch die Ausführung des Systems im Einzelnen, wie jedes Menschenwerk nach der einen oder andern Seite hin noch so unvollkommen und der Ergänzung, Berichtigung und Weiterbildung bedürftig sein." — [2]) Nicht übergehen können wir hier eine praktische Bemerkung Baader's über den Gebrauch oder Mißbrauch der Vernunft. Er schreibt (Tagb. p. 68): Wenn es nur Einen heilbringenden Weg zur Wahrheit gibt und der zur Rechten geht, und wir wollen ihn nicht gehn, sondern gehen zur Linken und verlassen uns auf die ohnmächtige Führerin Vernunft, mit welchem Worte man mehr lächerlichen Unsinn getrieben hat und noch treibt, als die Heiden mit ihren Götzen, so weiß ich nur zwei mögliche Fälle: entweder führt von dieser Straße doch wieder irgend ein dunkler, gefährlicher, äußerst schmaler Weg (guter Skepticismus) durch Klippen zur ersten, heilbringenden, von der wir uns eigenmächtig entfernt haben, zurück, und dann hätten wir uns viel Mühe und Herzeleid in unserer Pilgerschaft täglich ersparen können, und wir finden sodann, daß wir mit all unserer eingebildeten Weisheit Kinder und Narren waren, oder — wir werden auf jenem immer breiter werdenden, lieblicheren Wege zur Linken endlich trunken und betäubt vom Sirenengesang, und es ist Niemand mehr, der uns an jenen bessern Weg nur noch erinnere. So gewiß die eine Straße zum Himmel, so gewiß führt die andere zum Teufel. Pag. 81 bemerkt unser Philosoph: „Es ist wirklich die lächerlichste, abgeschmackteste Unvernunft, die in unseren Zeiten mit dem Worte Vernunft so ärgerlichen Unfug treibt. Man redet von der Vernunft als einem eingewachsenen Orakel, unterwirft alle Thatsachen, Offenbarungen physischer und psychischer Kräfte diesem Götzen als der letzten Instanz, mit der lächerlichsten, muthwilligsten Arroganz, und fragt man dann, wo denn diese Dame, ohne Fleisch und Blut und doch leibhaftig, residire, so weiset Jeder auf seine eigene — Schlafmütze und demonstrirt jedem Anderen, der nicht seine Dulcinea als die schönste Prinzessin bekennt und anbetet,

Was die Philosophie der Negation in dieser Beziehung glaubt, ist bekannt.

Es scheint, daß man überhaupt, abgesehen von Schelling, auf die neuere Philosophie ein zu großes Vertrauen hat, indem es von Cartesius an Mode geworden ist in den philosophischen Kreisen, einen ganzen Zeitraum der Philosophie, nämlich den der Patristik und Scholastik, ja sogar die Platonische und Aristotelische Philosophie so ziemlich unberücksichtigt zu lassen und die neuere Philosophie als die allein wahre und richtige zu betrachten. Es ist zwar durchaus nicht in Abrede zu stellen, daß namentlich die scholastische Philosophie ihre Auswüchse, irrthümliche Auffassungen und einen zuweilen unverdaulichen Formalismus hat[1]), den selbst Kleutgen, der Vertheidiger dieser Philosophie, nicht total zu rechtfertigen vermag[2]), aber daß auch die neuere Philosophie an derlei Mängeln leide, werden wir bei Abhandlung der einzelnen Philosophen wohl sehen.

d. Theologie und Philosophie.

Halten wir fest an dem Urtheile des gelehrten Gladisch[3]), welches, wie er selbst sagt, auf zwanzigjährigen ausführlichen Forschungen beruht, daß die ganze Weltgeschichte in ihrem tiefsten Grunde und innersten Wesen eigentlich nur Geschichte der Religion ist, so ist hiemit die universelle und an sich einzige Bedeutung der Religion sowie ihre Stellung zur Philosophie im Allgemeinen dargelegt, da bezüglich

---

alle Vernunft rein ab." — Uebertrieben ist auch das Lob, welches Cicero (tusc. 5, 2) der Philosophie spendet, wenn er z. B. sagt: Est autem unus dies bene et ex praeceptis tuis actus peccanti immortalitati anteponendus.

[1]) Wir erinnern z. B. an die ars Lulliana. cf. Hegel's Gesch. d. Phil. Berlin 1836. XV. 198. — [2]) In seiner Einleitung zur „Philos. der Vorzeit" I. p. 23. bemerkt er selbst, „daß er es nicht unternehme, zur Vertheidigung der Scholastiker bei ihnen eine Theorie der Erkenntniß, wie sie unsere Zeit erfordert, als schon vollendet nachzuweisen. Manche der hieher gehörenden Fragen seien in der Vorzeit allerdings nicht ausführlich behandelt; einige der Zweifel, welche die neue Philosophie erhebt, vielleicht auch kaum berührt, und dieser Mangel einer vollständigen Kritik des Erkenntnißvermögens mag auch Ursache gewesen sein, daß gewisse Fragen der Spekulation keine befriedigende Lösung fanden." In Abrede stellt er, „daß die Scholastik durch jenen Mangel auf dem Gebiete der Spekulation in Irrthümer oder gar von vornherein in eine verkehrte Richtung gerathen sei"; vielmehr behauptet er, „daß die neue Philosophie deßhalb in so viele und oft abenteuerliche Irrungen sich verlor, weil sie zwar mit großer Anstrengung der Philosophie eine feste Grundlage zu geben bemüht war, aber bei der Sucht, Alles neu und die katholische Vorzeit verächtlich zu machen, was diese geleistet hatte, verschmähend, die sonderlichsten Erfindungen, mitunter auch verjährte Irrthümer zu Anfängen der Spekulation machen wollte." Doch dürfen wir nach seiner Versicherung nicht erwarten, daß er es unternehme, den Systemen der neuen Philosophie ein aus den Prinzipien der alten Schule entwickeltes Lehrgebäude entgegenzustellen. — [3]) Religion u. Philosophie. Vorrede, p. 2.

der Philosophie ein Gleiches nicht gesagt werden kann, wollte man sie auch in ihre dunkelsten Uranfänge hinauf verfolgen und ihren Ursprung auf den der Religion zurückführen [1]), denn es gibt Völker, deren Religion eine Philosophie nicht zur Seite steht, weßhalb eine allgemeine Existenz und Bedeutung, wie die der Religion, von der Philosophie nicht angenommen werden kann. Jedoch gehören Religion und Philosophie zusammen und haben sich, wie die Geschichte zeigt, auch wirklich vom Anfange bis zu einem gewissen Punkte neben und mit einander entwickelt, bis zu jenem Punkte nämlich, wo durch den Fortgang dialektischer Erkenntniß die Zusätze der spielenden religiösen Phantasie abgestreift und nur der tiefere Gehalt der Religion beibehalten werden konnte; von diesem Augenblicke an wurde aus dem anfänglichen Verhältnisse der Zusammengehörigkeit das der feindseligen Gegensätzlichkeit zwischen Religion und Philosophie. Dieß gilt zunächst vom Alterthum, in welchem sich die Philosophen mit Recht vom Volksglauben, vom Mythus lossagten, obwohl sie wie z. B. Plato und Aristoteles die Nothwendigkeit der Religion für's Volk und für die Erhaltung des Staates ausdrücklich anerkannten.

Aber wo dieses Lossagen in einen positiven Kampf gegen derlei Offenbarung, Tradition und Religion ausgeartet ist, erscheint es als Grund des Zwiespaltes in der sittlichen Weltordnung [2]) und ist um so mehr zu be-

---

[1]) cf. Leitschuh, Entst. d. Mythol. Würzb. 1867. p. 83. — [2]) Suigier, Größen des Katholicismus, l. 5, schreibt in dieser Beziehung: Die Vernunft hat überall gegen die Offenbarung gekämpft: In Indien unternahm die Vernunft einen Kampf gegen die Offenbarung der Vedas. Kapila rief alle Schlachten hervor, die der Autorität der brahminischen Schriften geliefert wurden. Die Offenbarung aber besiegte die Soldaten der Vernunft und hat sich durch alle Arten von philosophischen Trümmern triumphirend bis auf unsere Zeit hindurchgekämpft. In Persien unternahm man ebenfalls Neuerungen gegen die Offenbarung des Ormuzd; die Guebers können noch heute den Beweis liefern, wie fest die Offenbarung in den Herzen dieses Volkes geschrieben steht. Auch in Aegypten haben sich Gegner der Offenbarung gefunden, aber die Offenbarung blieb bis auf den heutigen Tag unangetastet. Selbst in Griechenland und Rom wollte sich die reine Vernunft über das übernatürliche und göttliche Element erheben. Griechenland ging durch seine Sophisten und Redner zu Grunde; Rom wankte stets mehr seinem Untergange entgegen, als es den Dichter Lucretius seinen Göttern vorzuziehen begann. In Alexandria wollte man im Allgemeinen bloß von Vernunft und Philosophie wissen; Negation allenthalben, Proclus schloß den Alexandrinischen Cyclus endlich mit dem Uebernatürlichen, mit dem Glauben. Im Mittelalter kämpften aufrührerische Geister gegen den Glauben, aber sie hatten entweder das Schicksal Abälard's, oder ihre Reaktion blieb gänzlich unwirksam und wurde übergangen. Im 16. Jahrhundert entzündete Luther Europa, er fand nur Anerkennung, wo er sich für die Offenbarung erklärte ꝛc. Richtig ist die Bemerkung Gladisch's (Religion und Philosophie, Vorrede, p. 2): In dem Widerstreite zwischen den Lehren der Philosophie, die jetzt Gemeingut fast der Mehrheit der Gebildeten geworden sind, und der christlich-religiösen Weltanschauung, welche die kirchliche Grundlage und Angel unseres gesammten christlichen Lebens bildet, erblicken wir die eigentlichste, tiefste Quelle der ganzen geistigen Gährung und politischen Wirren unserer Zeit. Man vergleiche auch Baader (kl. Schr., ges. v. Fr. Hoffmann. Würzb.

dauern, wo es von Seite christlicher Philosophen gegenüber der christlichen Offenbarung geschieht, die doch weder nach ihrem historischen Erscheinen, noch ihrem Inhalte nach mit den Religionen der Alten ꝛc. verglichen oder gleichgestellt werden kann [1]). Es hat zwar im Alterthum wie im Christenthum Philosophen gegeben, die im Einklang und Zusammenhang mit der Religion bleiben wollten, aber es geschah dieß nicht immer sowohl wegen der inneren Verwandtschaft des Inhalts, als aus dem eigennützigen Zweck der Selbsterhaltung und der weiteren Verbreitung. Baur (Symbol I. 358) führt in dieser Beziehung an: Die bedeutendsten philosophischen Schulen glaubten ihren Systemen eben dadurch größere Allgemeinheit und festere Haltung zu geben, daß sie ihre Uebereinstimmung mit dem populären poetischen Glauben zu zeigen suchten. Die Epikuräer und Stoiker vertheidigten sowohl aus Gründen der Vernunft als wegen der Allgemeinheit des Glaubens die Ueberzeugung von dem Dasein der Götter, wichen aber in der Bestimmung des Begriffes ab.

Die traurigste Rolle für eine (besonders unentwickelte) Philosophie ist es, wenn sie die Religion ersetzen soll; so sollte zur Zeit des Antoninus Pius die stoische Philosophie zur Stütze und zum Ersatze des unaufhaltsam zusammenstürzenden Volksglaubens dienen [2]). Eine solche Aufgabe läge nicht einmal in dem Vermögen, noch weniger in der Bestimmung der jetzigen Philosophie; auch sie kann weder die Religion ersetzen [3]), noch mit Recht sich von ihr lossagen, noch auch sich mit der Religion in innige organische Vereinigung bringen; wurde letzteres angestrebt, so blieb es immer nur ein Versuch, mag er noch so großartig gewesen sein. Der Ausdruck „christliche Philosophie" bedeutet nach dem Urtheile der Sachverständigen keine Wissenschaft im strikten, eigentlichen Sinne des Wortes, sondern bezeichnet bloß den Einfluß, den die christlichen Ideen auf die philosophirenden Geister ausübten und dem sich die Philosophie eben nicht entziehen kann [4]); im Uebrigen gibt es weder eine christliche noch eine unchristliche Vernunft [5]).

1847. p. 123—136) „über den Zwiespalt des religiösen Glaubens und Wissens als Wurzel des Verfalls der Societät".

[1]) Frohschammer, „Christenthum und Naturwissenschaft" Einl., erneuert die alte Behauptung, daß das Christenthum von Seite der Naturwissenschaft ebenso aufgelöst oder reformirt, seiner Form entkleidet, neugestaltet werden könne und werde, wie die alten Religionen von der alten Philosophie. — [2]) Fr. Schlegel, Lit. Gesch. I. 97. — [3]) cf. Blasche, Einleitung, p. 4; dieß um so weniger, wenn sie, wie Werdermann (Versuch einer Geschichte der Meinung über das Schicksal. Leipzig 1793. p. 175) will, nichts anders sein soll, als „der ewige Krieg der Vernunft gegen das Unbegreifliche." — Ueber die verschiedene Auffassung des Begriffes Philosophie cf. Ueberweg, Grundriß der Geschichte der Philosophie. I. p. 1 ff. — [4]) cf. I. Th. p. 11. Vorbemerkungen. — [5]) Eine rein ethische Bedeutung und Gleichberechtigung haben Philosophie wie Religion für Schopenhauer (die Welt als Wille und Vorstellung. II. 159. 163. 171) und seinen Schüler Frauenstädt (über das wahre Verhältniß der Vernunft zur Offenbarung. 1848. Nr. 1), welche meinen: Das metaphysische Bedürfniß

Ueber diesen Punkt nun gehen die Ansichten sehr auseinander, und es dürfte nicht uninteressant erscheinen, darüber Einiges anzuführen; besonders sind neuere Untersuchungen [1]) hier auch zu berücksichtigen und können wohl nicht so ignorirt werden.

Wenn unsere Behauptung richtig ist, daß es weder eine christliche noch eine unchristliche Vernunft gibt, so muß auch der Satz gelten: Die Philosophie als freie selbstständige, nur ihren eigenen Gesetzen und Bedingungen folgende Wissenschaft ist (natürlich) weder katholisch, noch protestantisch, denn sie geht nicht aus Glauben und Confession hervor, sondern aus der allenthalben gleichen menschlichen Vernunft mit ihren Kräften und Gesetzen [2]). Daß zu einer solchen Wissenschaft auch eine Art Glaube nothwendig ist, können wir nicht in Abrede stellen, es gilt vielmehr Schelling's Ausspruch: „Zu Allem gehört Glauben zum Kleinsten, wie zum Größten" (I. 9. 104). Aber nach Blasche [3]) haben alle Ideen der Religion in Folge des aufsteigenden Entwicklungsganges der Menschheit die Bestimmung, zu Ideen oder Wahrheiten der Wissenschaft oder Philosophie zu werden, es soll nicht bei der gläubigen Auffassung der Wahrheiten bleiben, sondern diese soll sich zu wissenschaftlicher Einsicht, zu intellektueller Erkenntniß läutern, wodurch das Irrige, was dem Glauben kraft seiner Natur anhängt, abgestreift wird. Diese Ansicht ist eine ziemlich verbreitete. Bei derselben ist nun der Begriff von übernatürlicher Offenbarung, vom Dogma ꝛc. ganz bei Seite gesetzt; auch der Güntherischen Schule muß dieser Vorwurf gemacht werden. Diese unterscheidet wohl eine doppelte Offenbarung, eine primitive und eine Uroffenbarung in der Schöpfung und eine sekundäre in der Geschichte; letzterer und ihrem Inhalt wird wohl auch der Name supra-

---

des Menschen nach Lösung der Frage, woher und wozu eine solche mit Uebeln erfüllte Welt, sucht seine Befriedigung in der Religion und der Philosophie, und zwar dient jene Befriedigungsweise den Ungebildeten, diese den Gebildeten. Die Philosophie, meint Schopenhauer (l. c. 167. cf. Frauenstädt l. c. p. 4. 8. 15), geht auf dem Wege des Denkens zu Werke, die Religion dagegen beruht auf dem Glauben, der freiwilligen Annahme, daß etwas sich so verhalte, die lediglich aus dem praktischen Bedürfnisse entspringt, im Willen ihren Grund hat, daher im Charakter des Menschen wurzelt und seinen Wünschen und Hoffnungen entsprechend gebildet wird. Der Unterschied der Religionen hat daher seinen Grund nur in der ursprünglichen verschiedenen ethischen Beschaffenheit des Willens (Schopenhauer l. c. II. 470; Frauenstädt p. 21 ff.); — daß dieser sehr verbreitete Ethicismus ebenso falsch und einseitig ist wie der Intellectualismus, erhellt von selbst, indem hier immer nur Eine Seelenthätigkeit und nicht der ganze Mensch in das Verhältniß zu Gott aufgenommen erscheint. Auch die Annahme einer Einheit Aller Vermögen, die alle oder doch einzelne Vermögen zur religiösen Fähigkeit combiniren solle, ist eine ungenügende Aufhebung der Einseitigkeit. Denzinger, rel. Erk. I. p. 49.

[1]) Wir erwähnen Frohschammer's Schrift „über die Freiheit der Wissenschaft", München 1861, sowie die einschlägigen Artikel von demselben Verfasser in dessen Zeitschr. Athenäum I. München 1862. — [2]) Frohschammer, Athenäum I. p. 18. — [3]) Philos. Unsterblichkeitslehre. Erfurt 1831. Vorr.

natural gegeben[1]), allein in einem Systeme, welches eine Vernunfterkenntniß aller Dogmen aus inneren Gründen zuläßt, kann von einer Uebernatürlichkeit der Offenbarung im eigentlichen Sinne nicht die Rede sein. Die Offenbarung ist eben supranatural, weil der menschliche Geist überhaupt ein relatives und creatürliches Wesen ist, das der Erkenntniß des Andern zu seinem Selbstbewußtsein bedarf[2]); alles Leben ist ja nach Papst[3]) ein supranaturales, weil Bewußtsein und Streben nach Bewußtsein die nothwendige Folge ist, daß die zweite Offenbarung zur Belehrung des Menschen mehr oder minder überflüssig wird, und dieß wurde von Günther mit der größten Unumwundenheit ausgesprochen. Nach Günther kann der Geist die Grundansicht des Christenthums über das Verhältniß des Geistes zu Gott als Resultat seiner Forschung gewinnen, um sich zu dem dazu erforderlichen Höhe- und Gesichtspunkt durch sich selbst zu erheben, er muß nicht ausschließlich erst vom Christenthum dazu erhoben werden[4]). Der Mensch ist sich selbst der Schlüssel zum Eingang in das Heiligthum des Grunddogmas der christlichen Lehre (Janusköpfe p. 136). Die sogenannte übernatürliche Offenbarung ist nicht da, um die natürliche Offenbarung wegen ihrer Unzulänglichkeit zu ergänzen, sondern zur sittlichen Reformation des Geschlechtes; nicht zur Kenntniß der Bedingungen zur Restauration des Geschlechtes, sondern zur Realisirung derselben, zur Befreiung von Schuld und Strafe; ihr Zweck ist kein theoretischer, sondern ein ethischer[5]); daher steht der Autorität Christi im Geschlechte und der seines Stellvertreters, des hl. Geistes in der Kirche, die Autorität des creatürlichen Geistes mit dem Rechte zur freien Forschung an der Seite[6]).

Wenn wir nun Günther gegenüber zugeben wollen, daß wahre Philosophie am Ende wahre Religion ist, so ist dieß doch nicht so zu verstehen,

---

[1]) Papst, Gibt es eine Philosophie des positiven Christenthums? S. 8. — [2]) ibid. 7–8. — [3]) Der Mensch u. s. Gesch. p. 21. — [4]) Eurystheus u. Herakles. p. 251. — [5]) Janusköpfe. p. 276; Vorschule. I. 393; II. p. XXIII. — [6]) Janusköpfe. p. 120. — In Bezug auf den fraglichen Zweck der Offenbarung meinen wir, daß er ebensowohl ein theoretischer als ein ethischer ist; weder Diejenigen haben Recht, welche die Offenbarungswahrheit zu einem todten Schema abgerundeter Satzungen, das Evangelium in Pharisäer-Weise zu einem bloßen Satzungswesen herabwürdigen, wobei alle freie ethische Entwicklung zu Grabe geht, obgleich sie sich der Günther'schen Auffassung gegenüber auf die Lehre des hl. Johannes (1. 18; 6. 46; 7. 28; cf. Math. 11. 27) berufen können, daß der Eingeborne uns vom Vater verkündet habe, weil diesen Niemand sehe, und auf die Thatsache, daß St. Paulus (I. Cor. 1, 17) in den Vortrag der Geheimnißlehren den vorzüglicheren Theil seines Berufes setzt; — noch Diejenigen, welche die Mysterien, die sich wirklich als übernatürlich und übervernünftig erweisen, auflösen durch „freie Forschung", deren Resultat ja selbst die Grenzen des menschlichen Wissens so klar bezeichnen, und die sich zum Inhalt der obersten Dogmen z. B. von der Trinität, Incarnation in der Form, wie sie in der Kirche festgehalten sind, nicht erschwingen konnte bis zur Stunde. Die Günther'sche Schule, um ein Beispiel anzuführen, schwankt da, wo sie die Trinität aus dem Selbstbewußtsein ableiten will, zwischen Sabellianismus und Tritheismus. cf. die spekulative Theologie Günther's. Münster 1852. p. 28.

als ob damit die Identität beider anzunehmen sei und das Wort des Lactanctius, „fast alle Wahrheit und das ganze Mysterium der christlichen Religion seien schon bei den alten Philosophen zu finden", ist jedenfalls in sehr beschränktem Sinne zu nehmen [1]).

An allgemeinen Aussprüchen über das Verhältniß zwischen Glauben und Vernunft sind besonders die Philosophen Schelling und Baader sehr reich; aber was soll es heißen, wenn der erstere sagt (II. 4. 15): „Der Gläubigste ist der Wissendste, und umgekehrt, der am meisten dem Wissen Vertrauende ist der Gläubigste"; oder wozu nennt Baader [2]) diejenigen Theologen, welche eben nicht wie er „eine fortlaufende Offenbarung göttlicher Wahrheiten unter den Menschen" annehmen, sondern welche die Offenbarung materialiter als abgeschlossen betrachten, „Götzendiener der Stagnation, welche die Waffen ab und die Hände in den Schooß legen"? Soll etwa die Philosophie als selbstständige Wissenschaft hingestellt werden im Sinne Feuerbach's oder soll es eine spekulative Theologie geben im Sinne Richters? Jener bemerkt über die Philosophie [3]): Wie sie ihre eigene Geschichte, so hat sie auch ihre eigenen Gesetze. Ihr höchstes Gesetz ist die Vernunft, Wahrheit ist ihr, was sie durch Vernunft- und Erfahrungsgründe, was auf Eins hinausgeht, bewähren kann. Nicht das Heilige ist ihr wahr, sondern nur das Wahre heilig. Die Autorität gilt hier nicht, das theoretische oder wissenschaftliche Gebiet muß absolut frei sein. Wer einen Himmel glaubt, sagt er wiederum, der philosophirt nicht, und wer philosophirt, der glaubt keinen Himmel, widrigenfalls ist sein Philosophiren entweder bloßer Tand, oder sein Glaube eine bloße Einbildung, die er durch sein Thun

---

[1]) Div. inst. VII 7: Paene universam veritatem per philosophorum sectas esse divisam et totam veritatem et omne divinae religionis arcanum philosophi attigerunt. — Nur Eine Wahrheit gibt es, ruft Baader (Tgb. 67) aus, wie Gott nur Einer ist und Christus durch Ihn und in Ihm! Ich mag also den ewigen Streit zwischen Religion und Philosophie, Natur und Bibel gar nicht hören, und es ekelt mir vor jedem Versuch, diesen Streit beizulegen, Gott und Newton, Christum und illustrissimum Wolffium und Professor X. ꝛc., versteht sich, daß beide etwas nachgeben müssen, miteinander zu vereinen. — Sehr interessant sind noch folgende Bemerkungen Baader's über das Verhältniß von Glauben und Wissen: „Wissen willst Du? Nun so wisse, daß Dir Deine Vernunft außer Deinen sinnlichen Erfahrungen weiter zu nichts taugt, als Dich in dem heillosen dialektischen Schattenspiele herumzujagen, und daß es also wohl sehr vernünftig und größte, reinste Vernunft ist, da zu glauben, wo Du nie wissen kannst; und wem zu glauben? Der Geschichte. Wenn Du unbefangen alle Thatsachen anblickst, welche die Vergangenheit und Gegenwart darlegen, so wird es Dich gar bald vom bloßen Glauben abermal zum besseren Wissen drängen. Verwirfst Du aber alle diese menschlichen Wege zur Erkenntniß der Wahrheit, so kann ich nicht anders als Dich unter jene Klasse von Leuten zu rechnen, die zu dumm sind, um zu wissen, und sich zu klug dünken, zu glauben, die also ihr armes Leben mit eitlem Discurriren hinbringen" (Tgb. p. 83. cf. 131). — [2]) Der christliche Begriff der Unsterblichkeit. Würzburg 1835. p. 6–9; Baader citirt Greg. Naz. — [3]) Ludw. Feuerbach, Philos. u. Christenth. p. 61.

widerlegt. Richter[1]) läßt sich seinerseits verlauten: Der Wissenschaft, welche zur Wahrheit hinzuführen kirchliche Bestimmung und politische Verpflichtung hat, ist die absolute Denk- und Lehrfreiheit gesichert und von ihr aus ist es vergönnt, auch von einer offen ausgesprochenen Vorstellung das Schiefe und Unhaltbare bemerklich zu machen, unbekümmert, ob wir dadurch etwa mit einem Apostel in Widerspruch kommen. In Sachen der Erkenntniß reicht ohnedieß die historische Betrachtungsweise und deren Autorität nicht aus. Diesen Auffassungen scheint sich auch in der neueren Zeit Frohschammer anzuschließen, wenn er seinen philosophischen Standpunkt mit den Worten bezeichnet (Athen. I. 16): Die Wissenschaft geht ihrer Natur nach auf Wissen aus, nicht unmittelbar auf Glauben, und sie muß darum, wenn sie irgend etwas erreichen will, die Bedingungen des Wissens erfüllen. Daher kann sie nur von dem unmittelbar Gewissen und Klaren ausgehen und nach den Gesetzen des Denkens weitere Gewißheit und Klarheit in Bezug auf die Erkenntnißobjekte zu erreichen streben. Das will man sagen, wenn man für die Philosophie wie für die Wissenschaft überhaupt Freiheit und durch sie Voraussetzungslosigkeit als nothwendige Bedingungen und Rechte geltend macht. Die Freiheit der Philosophie besteht in dem Rechte, nur den Gesetzen des Denkens und der Erkenntniß selbst zu folgen und durch sie sich bestimmen zu lassen bei der Forschung, nicht durch anderweitige Rücksichten oder Bestimmungen[2]) ... Den religiösen Glauben, der als eine so große Macht und als ein so hohes Gut der Menschheit sich erweist, von dem soviel Seelenfriede, Lebensfreudigkeit und Willenskraft ausgeht, kann und soll sie dabei dennoch achten und soweit es möglich ist, zu fördern streben. Hemmen aber und unterdrücken darf sie sich von ihm nicht lassen, denn wir wissen, daß es in diesen irdischen Verhältnissen der Menschheit doch nicht anders sein kann, als daß auch die Wissenschaft zur Geltung komme, zum Wohle, zur Förderung und Vervollkommnung der Menschheit, selbst auf die Gefahr hin, daß manche schöne, vielleicht beseligende Illusion kindlichen oder verworrenen und getrübten Glaubens dabei zerstört werde. Der wahre Glaube geht deßhalb nicht unter, sondern wird dabei nur um so reiner und um so vertiefter sich gestalten ... Weder den Ausgangspunkt und das Prinzip, noch die Methode der Forschung können wir uns dogmatisch bestimmen, von äußeren Mächten, Herkommen oder Autoritäten aufdringen lassen, können aber darum auch nicht die wissenschaftlichen Resultate von vorneherein diktiren lassen, da dieselben, wenn sie nur in Folge eines Befehles oder Zwanges erzielt würden, eben nicht wissenschaftlich gewonnen und nicht wissenschaftliche Resultate wären ꝛc. Pag. 20 bemerkt derselbe Hr. Verfasser weiter über das Objekt der Philosophie: Die Philosophie betrachtet das gesammte Dasein sozusagen im Himmel und auf Erden als Gegenstand ihrer Forschung und prüft den Inhalt aller anderen Wissen-

[1]) Lehre von den letzten Dingen. Breslau 1833. I. 68. — [2]) cf. Frohschammer, „über die Freiheit der Wissenschaft". München 1861.

schaften, auch den der positiven Theologieen am Maßstabe der Idee, in Bezug auf ideale Wahrheit — wodurch eben die philosophische oder Vernunfterkenntniß erreicht werden soll. Sie kann daher um ihrer wissenschaftlichen Freiheit und ihres Rechtes willen nicht zugeben, daß ihr von anderswoher in Bezug auf ihr Erkenntnißgebiet Schranken gesetzt und von vorneherein irgend welche Objekte ihrer Forschung entzogen werden, denn die Schranke oder Grenze der Erkenntniß kann in einer gegebenen Zeit nur die Wissenschaft selbst bestimmen, wie sich von selbst versteht ... Soweit übernatürliche Wahrheiten und Mysterien wirklich erkennbar sind, soweit hat die Vernunft auch ein Recht, sie zu erforschen und zu erkennen. Soweit aber die Vernunftforschung übernatürliche Wahrheiten und Mysterien nicht erkennen kann, soweit werden sie eben auch als übernatürlich und mysteriös — unerkannt bleiben und für den Glauben über der menschlichen Erkenntniß liegen, aber diese Grenze des Wissens kann nur die Wissenschaft selbst erkennen oder bestimmen. Von einer prinzipiellen Absperrung und Umzäunung bestimmten Glaubensinhaltes gegen die Philosophie kann also mit Recht nicht die Rede sein. Was endlich den Werth oder Unwerth einer Philosophie betrifft, so entscheidet darüber nicht das Resultat, sondern einzig der Standpunkt der Forschung, das Prinzip, die wissenschaftliche Methode oder Consequenz (ibid. p. 23 ff.). Ueber das Naturrecht der Philosophie, über welches im weiteren Verlaufe noch gehandelt wird, können wir keine näheren Prüfungen anstellen, ebensowenig als über die angeführten Sätze Frohschammers, da es nicht speziell in das Bereich unsrer Abhandlung gehört. Wir sind der Ansicht, daß mit dem fraglichen Naturrecht der Philosophie, gegenüber den scholastischen und positiv-kirchlichen Grundsätzen über das Verhältniß zwischen Glauben und Wissen, nicht durchzudringen ist[1]), und führen zum Schlusse noch die Hauptanschauungen des Mittelalters[2]) über diesen Punkt in Kürze an: Die mittelalterlichen Denker gingen von dem Grundsatze aus, daß die göttliche Offenbarung absolute Wahrheit für sich in Anspruch nehme, während die menschliche Vernunft als beschränkte Vernunft des Irrthums fähig sei. Daraus schlossen sie mit Recht, daß die Philosophie die göttliche Offenbarung als leitendes Prinzip ihrer Forschungen anzuerkennen habe und daher an keinem Resultate festhalten dürfe, welches mit der Offenbarungswahrheit in Widerspruch steht. Praktisch befolgten sie diesen Grundsatz allenthalben. Dem entsprechend gestaltete sich ihnen auch das Verhältniß der Philosophie zur Theologie. Die Philosophie galt ihnen der Theologie gegenüber als eine eigene selbstständige

[1]) Der Versuch, bemerkt Frohschammer, der Wissenschaftslehre durch Glaubenslehre Gesetze zu geben und Schranken zu setzen — wäre nichts anders als Bekämpfung oder Aufhebung des Naturrechts des Geistes durch ein positives Recht, was doch nie ein gesundes Verhältniß geben kann, da stets das Natürliche die Voraussetzung und fortdauernde Basis des Positiven und auch des Uebernatürlichen ist. — [2]) cf. Schwab, Joh. Gerson, Monogr. Würzb. 1859. p. 268 ff.

Wissenschaft, welche ihr eigenes Erkenntnißprinzip, die Vernunft, ihre eigene Methode und ihren eigenen Wahrheitskreis hat. Dagegen betrachteten sie dieselbe nicht als coordinirt zur Theologie, sondern vielmehr als derselben subordinirt. Die Theologie hat nicht bloß ein höheres Erkenntnißprinzip als die Philosophie, nämlich die göttliche Offenbarung, sondern in ihr Bereich fallen auch höhere Wahrheiten, solche nämlich, welche die Vernunft aus sich allein gar nicht zu erkennen vermag — die christlichen Mysterien. Das Mittelalter stellte sogar die Devise auf: philosophia theologiae ancilla. Von dem Grundsatz nämlich ausgehend, daß Vernunft und Offenbarung, weil aus Einer Quelle stammend, mit einander in innerer Uebereinstimmung stehen müssen, schritt man zu der Folgerung fort, daß die Philosophie nach Form und Inhalt für die Theologie verwerthet werden könne und müsse. Die Philosophie diene also der Theologie in zweifacher Weise: einmal dadurch, daß sie derselben die wissenschaftliche Form darbiete, und dann dadurch, daß die Theologie aus der Philosophie jene Vernunftwahrheiten entnehme, auf deren Grundlage sie auch zu einem spekulativen Verhältnisse der christlichen Mysterien, soweit ein solches dem menschlichen Geiste überhaupt möglich sei, sich erheben könne [1]).

Auch später wurde diese Auffassung von Philosophen geltend gemacht, besonders von Leibnitz [2]). Es gibt nur Eine Wahrheit und nur Eine Quelle der Wahrheit. Diesen Satz hält Leibnitz fest und bestimmt nach ihm das Verhältniß zwischen Glauben und Vernunft. — Er geht von der Ueberzeugung aus, daß nie zwei Wahrheiten mit einander, also auch nicht die Offenbarungslehre als Wahrheit mit einer Vernunftwahrheit im Widerspruch stehen könne [3]). Denn ein Widerspruch der Vernunft in ihrem Ansich und in ihrer reinen Gesetzmäßigkeit und als Kette von allgemeinen, ewigen und nothwendigen Wahrheiten mit der Offenbarungslehre wäre ein Widerspruch Gottes mit sich selbst, da die reine Vernunft und die Offenbarungslehre gleichsehr ein Geschenk Gottes sind [4]). Darum kann auch von Seite der Vernunft kein einfacher Begriff, keine nothwendige Wahrheit, keine philosophische Schlußfolgerung als in Wahrheit gegen die Offenbarungslehre sich geltend machen, die Schwierigkeiten, die man für unwiderleglich erklärt hat

---

[1]) cf. Stöckl (Gesch. d. Philos. d. Mittelalt.), welcher die mittelalterliche Auffassung als die allein richtige bezeichnet. cf. Encycl. P. P. Pii IX. den 9. Nov. 1846 gegen Bonetty. Etsi fides supra rationem etc. — [2]) Man vergleiche auch Huber, Scotus Erigena, p. 125 ff. über das Verhältniß von Glauben und Wissen, sowie Clemens, die spekulative Theologie A. Günther's und die katholische Kirchenlehre. Köln 1853. p. 19 ff. „Das Verhältniß der Philosophie zur Theologie" ꝛc. — [3]) Dissert. de conformitate fidei cum ratione §. 1: Pro certo adsum duas veritates sibi contradicere non posse, materiam, in qua fides versetur esse veritatem a Deo modo extraordinario revelatam et rationem esse catenam veritatum sed speciatim (si cum fide comparaveris) earum, quas humana mens nullis adjuta fidei luminibus nativa vi sua adsequi potest. — [4]) Sed cum ratio aeque ac fides Dei munus sit utriusque pugna Deum cum Deo pugnare ostendet. l. c. §. 39.

und der Streit, in welchem die Vernunft mit dem Glauben liegen soll und wovon man den Mund so voll nimmt, lösen sich in Nichts auf [1]). Ja könnten von der Vernunft gegen irgend einen Glaubensartikel Einwürfe erhoben werden, welche unlösbar wären, von einem solchen müßte man dann sagen, daß er falsch, ganz und gar nicht eine göttliche Offenbarung, sondern eine menschliche Erfindung sei [2]). Allein was einmal Wahrheit ist, gegen das gibt es keinen unlösbaren Einwurf und so sind auch die Einwürfe gegen die Offenbarungslehren durchaus nicht unauflösbar, sie sind nur vorgefaßte Meinungen, haben nur den Schein des Wahren und lassen sich durch gar auffallend stärkere Vernunftgründe und ohne besondere Schwierigkeit zerstreuen [3]). So wenig nun die Vernunft gegen die Offenbarung sein kann, ebensowenig kann die Offenbarung gegen die Vernunft sein, und eine Vernunft, gegen welche eine Offenbarungslehre ist, führt nur fälschlich diesen Namen, ist eine verderbte, eine, welche sich vom Falschen ob des Scheines des Wahren hat berücken lassen; nur Verderbniß, Irrthum, Vorurtheil und Finsterniß sind gegen die Glaubenswahrheiten [4]). Es kann wohl eine Offenbarungswahrheit *über* die Vernunft sein, insofern ihr Inhalt ein Gegenstand ist, wie ihn die Erfahrung nicht darbietet und welchen auch der Verstand nicht so umgreift und durchgreift, daß er in der strengen Form des Begriffes ein Inhalt des Bewußtseins ist, aber deßhalb ist sie noch nicht *gegen* die Vernunft, denn um gegen die Vernunft zu sein, müßte sie absolut gewissen und über jede Ausnahme erhabenen Wahrheiten widerstreiten, müßte Gründe gegen sich haben, welche nicht widerlegt werden können, oder müßte ein contradiktorisches Gegentheil sich gegenüber haben, welches recht eigentlich bewiesen werden kann [5]), und in letzterem Falle wäre sie falsch nach den logischen Gesetzen, wonach zwei contradiktorisch sich gegenüberstehende

---

[1]) Itaque nec notiones simplices nec veritates necessariae nec demonstrativae philosophorum consequentiae revelationi possunt esse contrariae. §. 4. Invictae illae difficultates omnes jactata haec rationis cum fide proelia evanescunt. §. 3. — [2]) Et si rationis objectiones contra quem pium fidei articulum sunt insolubiles dicendum erit, jactatum hunc articulum esse falsum, nequaquam revelatum esse humanae mentis commentum. §. 39. cf. §. 23. 3. — [3]) Fieri nequit ut detur aliqua objectio contra veritatem, quae sit invicta. §. 3. Itaque objectiones minime sunt insolubiles. Nihil istae continent, nisi praejudicia et veresimilitudines, quae rationibus mirum quantum fortioribus dissipantur. §. 37. cf. Gangauf, S. 41. — [4]) Nec fides iis (scil. veritatibus aeternis quales sunt geometricae) adversari potest. §. 3. Id quod in nobis mysteriis adversatur, non ratio est, nec lumen naturale nec catena veritatum, corruptio est, error est vel praejudicium, tenebrae sunt. §. 61. [5]) Usitata distinctio inter ea, quae sunt *supra* rationem et ea, quae sunt contra rationem satis congruit cum eo discrimine, quo duo necessitatis genera insignivimus. Nam id, quod contra rationem est, veritatibus absolute certis et omni exceptione majoribus adversatur; at id, quod supra rationem est, cum iis solum pugnat, quae experiri aut intelligere consuevimus . . . Veritas supra rationem est, quae a nostra mente (immo ab ulla mente creata) comprehendi nequit. §. 23. Contra rationem vero erit omnis illa sententia, contra quam rationes invictae mi-

Urtheile nie zugleich wahr sein können und darum, wenn die Eine wahr ist, die andere nothwendig falsch ist [1]).

Hiemit ist freilich das sogenannte Naturrecht der Vernunft und der Philosophie als Vernunftwissenschaft in seiner Berechtigung oder Stellung gegenüber dem Glauben und der positiven Theologie nur ganz im Allgemeinen und sehr unbestimmt ausgesprochen, indem nur das Resultat der philosophischen Forschungen allein in's Auge gefaßt ist, nicht aber ihr Prinzip und Methode, welche doch beide im Kampfe gegen den Materialismus und Naturalismus hauptsächlich in die Wagschale fallen [2]); soll die Philosophie hiebei nur die von der Scholastik, die einem solchen Kampfe ferne stand, ihr einzig gestattete sog. deduktive Methode in Anwendung bringen, anstatt der induktiven, so wird sie wenig gewinnen [3]) und das Prärogativ einer „selbstständigen Wissenschaft", welches auch das Mittelalter der Philosophie zugesteht, hat keinen Nennwerth.

In der That! die wissenschaftliche Skepsis, freier Gebrauch jedwelcher wissenschaftlich gerechtfertigten Methode und das ungehinderte Fortschreiten des Forschens mittelst der Vernunft in allen Gebieten des Geistes, der Natur und selbst des Uebernatürlichen, von welchem letzteren ja die Vernunft des Philosophen in Folge christlichen Unterrichts inficirt ist und in das er jetzt, nach geschehener Offenbarung tiefer eindringen kann, ohne demselben den Charakter des Uebernatürlichen zu rauben — Das sind wohl berechtigte Forderungen des Naturrechts der Philosophie; die weitere Bestimmung von Grenzen, Schranken und etwaiges Rügen irrthümlicher Resultate bleibt als positives, jenes Naturrecht ergänzendes Recht der kirchlichen Autorität hiebei ungeschmälert [4]).

---

litant, aut saltem, cujus contradictoria propositio methodo accurata atque solida probari potest. §. 60.

[1]) Leibnitz, dissert. de conf. fidei cum rat. §. 3—5. cf. Gangauf, p. 42. Strauß (Glaubensl. II. 67) nennt Leibnitz wegen dieser Auffassung „gegen die Kirchenväter allzeit gefällig". — cf. „die spekulative Theologie Günther's und seiner Schule". Würzburg 1853. p. 8—10, wo die kirchl. Auffassung des Verhältnisses zwischen Glauben und Wissen klar entwickelt ist. — [2]) cf. Frohschammer, Einleit. in die Philos.; ferner: „Ueber die Aufgabe der Naturphilosophie und ihr Verhältniß zur Naturwissenschaft". 1861. p. 94—124. — [3]) „Es sind jetzt Feinde zu bekämpfen, meint der Verfasser der Broschüre „Ein offenes Wort an die Bischöfe und Katholiken Deutschlands" (Behringen 1869. p. 16), an welche der hl. Thomas nicht gedacht hat, und mit dem Rüstzeug der Scholastik gegen diese zu Felde ziehen wollen, hieße soviel, als wenn man mit einer Armbrust oder mit dem alten Steinfeuer gegen ein preußisches Zündnadelgewehr aufkommen wollte." Man vergl. dagegen die XIII. These des Syllabus, welche verwirft: „Die Methode und die Prinzipien, nach denen die scholastischen Lehrer der Vorzeit die Theologie ausgebildet haben, entsprechen keineswegs den Bedürfnissen unserer Zeit und ihrem Fortschritte in den Wissenschaften." — [4]) Dieringer (dogm. p. 16) stellt in fraglichem Verhältnisse zwischen Glauben und Wissen folgende Sätze auf: 1) Die Grundlage aller spekulativen Durchdringung der übervernünftigen Wahrheit bildet das im Glauben ergriffene Dogma in seinem vollen kirchlichen Sinn;

Für den Forscher aber gilt immerdar, was Baader sagt[1]): „Die Erkenntniß alles Geschaffenen, wenn sie möglich wäre, würde den Geist doch nicht zur wahrhaften Erkenntniß Gottes bringen. Gott kann durch keine bloß geschöpfliche Form erkannt werden, sondern zur Erkenntniß Gottes ist nöthig, daß Gott selber die Form des Intellekts des Geschöpfes und mit ihm vereint werde. Wie Gott sein Sein, so ist er auch seine Wahrheit. Die Weise des Erkennens Gottes muß selber göttlich, eine göttliche Weise oder Weisheit sein. Die hiezu nöthige Disposition muß der Verstand des Menschen, da er sie von Natur nicht hat, von Gott und kann sie von keiner Creatur erhalten. „In lumine tuo videbimus lumen!“ —

e. Die Unsterblichkeitsidee in ihrem Verhältnisse zur Theologie und Philosophie.

Wenden wir nun schließlich die angeführten Grundsätze auf die positive wie spekulative christliche Unsterblichkeitslehre an, so ergibt sich vor Allem, daß die letztere nothwendig zur ersteren hinführen muß. Die Unsterblichkeitsidee ist nämlich sozusagen ein Dogma der Philosophie, als Unsterblichkeitsbewußtsein in der Vernunft gegeben; unser eigenes Ich sagt uns, daß es eine Fortdauer gebe[2]). Die Vernunft bleibt aber dabei nicht stehen, sondern fragt weiter nach dem „Wie“ dieser Fortdauer — vermöge der ihr natürlichen und darum berechtigten Wißbegierde, auf welche schon Aristoteles hinweist (Metaph. I. 1). Sie sucht und findet verschiedene Lösungen und verschiedene Antworten, aber es steigen auch zugleich neue Zweifel auf und entstehen endlose Fragen. Welches ist nun die wahre Lösung? wo ist das Ende der Zweifel und der Fragen? Die Frage um das Wie der Fortdauer ist eine positive, insofern sie unser Sein in der positiven Weltordnung, in der Welt Gottes angeht, die wir vermöge der Vernunft als solche erkennen und anerkennen. Wir können also eine richtige, endgiltige Antwort nur von Dem erwarten, der diese Weltordnung und unsere darin begriffene Fortdauer angeordnet hat, oder mit anderen Worten: Derjenige, welcher uns im Bewußtsein gesagt hat, daß wir fort-

---

2) die spekulative Durchdringung der Dogmen kann nicht die Absicht haben, den Glauben zu beseitigen, sondern ihn durch das hinzukommende Wissen zu verstärken, eine allseitige Bindung des Menschen an die übervernünftige Wahrheit zu vollziehen; 3) die Resultate der Spekulation, welche mit dem Sinne des kirchlichen Dogma's in seinem Gesammtcomplex im Widerstreit liegen, sind dem Dogma gegenüber als auf falschen Voraussetzungen oder irrigen Schlußfolgerungen beruhend, aufzugeben; 4) die theologische Spekulation wird am besten gegen Mißgriffe sich wahren, wenn sie auch ihrerseits das Prinzip der Tradition adoptirt und den Faden da aufnimmt, wo die bewährte kirchliche Vergangenheit ihn belassen hat.

[1]) cf. Hoffmann's Weltalt. p. 125. — [2]) Den historischen Nachweis, daß das allgemeine menschliche Ich dieses Bewußtsein habe, liefert vorläufig der II. Th. unserer Abhandlung.

dauern werden, muß uns auch sagen, wie wir fortdauern werden. Letzteres kann durch die sog. Offenbarung geschehen [1]).

Daß die Unsterblichkeitsidee sich auch als geoffenbarte Wahrheit vorfindet, braucht wohl nicht bemerkt zu werden; um so mehr ist anzunehmen, daß eine Philosophie, welche die Unsterblichkeit leugnet, sich in unrichtigem Verhältniß zur Offenbarung überhaupt befindet, abgesehen davon, daß sie hiemit eine psychologische Thatsache negirt, die allgemein anerkannt ist. Dagegen geben wir zu, daß die reine Vernunftspekulation es nicht zum Begriff von persönlicher Fortdauer gebracht hat und mit den aus ihr selbst geschöpften Begriffen auch nicht bringen kann; die vollendete und eigentliche Idee von Persönlichkeit ist ein aus der Offenbarung (vom Logos) herübergenommener Begriff; darum hat ihn die antike Philosophie nicht gefunden. Wie weit es die nachchristliche Philosophie, soweit sie wirklich Philosophie ist, hierin gebracht hat, werden wir sehen.

Die nachchristliche Philosophie hat sich wie in anderen Lehren, so auch in der Unsterblichkeitslehre, losgemacht vom Glauben. Dieß konnte nicht anders kommen, wenn man einen Standpunkt behaupten wollte, wie ihn u. A. Chalybaeus [2]) bezeichnet mit den Worten: „Die theoretische Philosophie ist, abgesehen von ihrem Inhalt, wesentlich die selbsterrungene Einsicht, wie man überhaupt etwas gewiß wissen könne, sie ist die Wissenschaft vorzugsweise. Sie soll in allen Dingen, die man wissen kann, nicht das bloße Meinen und Glauben unterstützen, sie soll es vielmehr als solches aufheben und in ein zuverläßiges Wissen verwandeln; sie duldet in ihrem Gebiete keine Ungewißheit, ihr Gebiet aber reicht nur so weit als das Wissen reicht; Alles, was man nicht im strengsten Sinne des Wortes wissen könnte, müßte sich ausscheiden und man könnte ihm keine andere Bedeutung zugestehen, als eben die des Jenseitigen — Transscendenten — nur dienlich, um daran ihre Grenzen zu bezeichnen." — Wieviele Wahrheiten wird es wohl geben, die man im Sinne dieses Autors „wissen" oder beweisen wird können? Selbst die mathematischen Wahrheiten kommen da in Gefahr (siehe I. Th. p. 190); sonderbarer Weise ist uns aber durch die drei natürlichen Erkenntnißweisen: Sinneswahrnehmung, menschliche Autorität, und darauf gebautes Nachdenken nichts weniger als die von Chalybaeus geforderte absolute Gewißheit garantirt. Auch die Unsterblichkeitsidee dürfte unserem Philosophen dann als etwas „Transscendentes" erscheinen; aber sie ist es nicht und hat eine ethische Bedeutung von solcher Tragweite, daß sie dem denkenden

---

[1]) In solcher Weise führt auch die Thatsache des Gewissens, das Schuldbewußtsein und die daraus entstehende (praktische) Frage, wie es getilgt werden, wie dieses Mißverhältniß zur positiven Weltordnung aufgehoben werden könne, auf das Christenthum, das allein die richtige, weil auf positiver Offenbarung ruhende Antwort hiefür geben kann. cf. Bosen, das Christenthum und die Einsprüche seiner Gegner. Freiburg 1864. p. 26 ff. — [2]) Historische Entwicklung der spekulativen Philosophie von Kant bis Hegel. Leipzig 1860. p. 2.

Menschengeiste thatsächlich zu mehr dient, als „um ihm seine Grenzen zu zeichnen". Möglicherweise könnte Einer die Unsterblichkeitsidee für etwas Transscendentes, Uebernatürliches oder Uebervernünftiges betrachten aus dem praktischen Grunde, weil die Kirche dem Traditionalismus gegenüber von einer Beweisbarkeit derselben durch die Vernunft nicht ausdrücklich redet, während sie eine solche bezüglich ganz verwandter Ideen z. B. der Geistigkeit und Freiheit der Seele geradezu constatirt; allein, selbst wenn die Unsterblichkeit der Seele in dieser kirchlichen Erklärung mitgenannt oder einbegriffen wäre, bliebe sie für Chalybaeus und Andere noch etwas Transscendentes, weil, wie es scheint, von der kirchlichen Autorität nur eine moralische, nicht aber eine metaphysische und absolute Gewißheit (wie sie durch die Vernunft erzielt werden soll) für die Unsterblichkeitsidee dann vindicirt würde [1]).

Die Unsterblichkeitsidee ist uns auf zweierlei Weise gegeben: unmittelbar in uns selbst im Bewußtsein, mittelbar durch die Offenbarung; wir können diese Idee somit nicht erfinden, sondern wie andere Wahrheiten nach dem Ausdruck Baader's nur nacherfinden; wir können sie nicht absolut aus uns sozusagen herausspinnen. Bei diesem Nacherfinden dienen uns Erziehung, Unterricht, das historische Hervortreten des Unsterblichkeitsbewußtseins im Glauben und in der Philosophie der Völker und besonders die positive Offenbarung, wie sie uns durch die Kirche vermittelt ist, als vorzügliche Vehikel. Trotz dieser ausgezeichneten Mittel, mit Hülfe derer wir die Unsterblichkeitsidee für uns entwickeln können, wäre es möglich, gemäß der thatsächlichen *Irrthumsfähigkeit des Menschen*, daß wir uns auch eine falsche Vorstellung von der Fortdauer machen könnten. Die Geschichte der Philosophie zeigt uns sogar, daß spätere Philosophen die früheren in diesem Punkte corrigirten, daß jene also sich geirrt haben müssen; es corrigirte somit eine Vernunft die andere, und es kann geschehen, daß auch die jetzigen Philosophen und spätere wiederum von ihren Nachfolgern corrigirt werden; so nähme das Irren und Corrigiren kein Ende, und man müßte wirklich von einer sogenannten „absoluten Vernunft" reden, d. h. von einer im Laufe der Zeit sich selbst corrigirenden Vernunft; *allein* damit ist unsere Wißbegierde nicht zufrieden. Wir wollen bei unseren Zweifeln und bei unserem Wissen hic et nunc wissen, wie wir daran sind. Eine so endlose, nie in sich abgeschlossene Autorität genügt uns nicht, abgesehen davon, daß es keinem Menschen zuzumuthen wäre, einer fremden Vernunft, welcher eben die seinige ebenbürtig ist, manchmal unter fast gleich gewichtigen Gründen bezüglich eines Urtheils, sich zu unterwerfen [2]). Wie der Mensch ver-

[1]) Die kirchliche Erklärung, welche *Bautain* im J. 1840 unterschrieb, lautet: Ratiocinatio Dei existentiam, animae spiritualitatem, hominis libertatem cum certitudine probare potest. cf. Denzinger, Enchiridion. Würzb. 1856. p. 452. Der Ausdruck certitudo bedeutet wohl nicht metaphysische Gewißheit, ebensowenig als ratiocinatio eine absolute Vernunfterkenntniß ausdrückt. — [2]) Die heut zu Tage vielgerühmte histo-

möge seines Erkennens zur Offenbarung hingedrängt wird, so auch fordert sein freier Wille, welcher selten die Autorität der Vernunft annimmt, und seine freie Vernunft selbst eine positive Autorität, und diese ist die Offenbarungswahrheit, von der Kirche dargestellt — die göttliche Wahrheit außer uns. Daß wir von der Idee der Willensfreiheit nothwendig zur Anerkennung einer Autorität kommen, wird wohl Niemand bestreiten. Wir haben den geschichtlichen Nachweis hiefür in den Systemen der Religion, Philosophie, Politik 2c. „Alle Lebensmächte in der civilisirten Welt sind bis jetzt vom Prinzip der Freiheit des Willens ausgegangen, und dieses Prinzip führt unter allen Umständen zu der Lehre von einer Autorität, d. i. zur Anerkennung von irgend etwas Gegebenem als unantastbare Thatsache" [1]). — Ja! von der Freiheit des Willens aus läßt sich noch weiter vordringen in anderer Beziehung, wie Schröder [2]) zeigt. „Wir können, sagt er, mit Hegel vollkommen die Freiheit als das treibende Prinzip der Weltgeschichte anerkennen, nur bemerken wir, daß nothwendig mit dem Begriffe der Freiheit auch der der Persönlichkeit gegeben ist, und daß der Begriff der Persönlichkeit in seinem innersten Mittelpunkt mit der Idee der Religion unmittelbar zusammenhängt. Daher ist die Aufgabe der Menschheit, zum Bewußtsein und damit zum Sein der Freiheit durchzudringen, in ihrer wahren Bedeutung gefaßt, ganz dieselbe mit der anderen religiös ausgesprochenen: Gott will aus dem Bedürfnisse seiner Liebe in selbstbewußten freien Geschöpfen sich verherrlichen. Auf dieser Spur nun weiter fortgehend, könnte man von der menschlichen Seite aus zeigen, wie ein solcher Prozeß der Freiheit nicht eher zur Ruhe kommen kann, als bis er seinen Schwerpunkt gefunden in einer Persönlichkeit, welche metaphysisch wie ethisch die absolute Einheit des Schöpfers und Geschöpfes darstellt. Der Begriff eines Geschöpfes findet, da die Gottesidee nicht in physischen Kategorien sich erschöpft, sondern wesentlich ethisch gefaßt sein will, erst seine Wahrheit in einer Persönlichkeit, die sowohl ethisch eins ist mit Gott, als auch selbst Gott; die nicht nur Gottes Geschöpf, sondern Gott gleich, gleichen Wesens mit Gott ist ... Auf diese Weise könnte der Begriff der Freiheit selbst hinleiten dazu, eine absolute Offenbarung Gottes im Fleische in Jesu Christo anzuerkennen und in Christo also die Idee der Menschheit nicht nur vollkommen realisirt zu sehen, sondern auch so realisirt zu sehen, daß von ihm aus erst in den übrigen Menschen sie zur wahren Wirklichkeit kommen kann — durch seine Lehre, Beispiel und besonders durch seinen Erlösungstod." —

---

rische 2c. „Kritik" kann uns ebensowenig zur Unterwerfung nöthigen, insofern sie meist willkürliche Kriterien aufstellt und fast ausschließlich negative Resultate erzielt; mit Negation aber mag wohl dem verdorbenen, nicht aber dem gesunden Menschengeiste geholfen sein. Auch ist man bei dieser „Kritik", die Alles in Atome auflöst, mehr als anderswo gerade auf die individuelle Autorität der privilegirten „Kritiker" angewiesen.

[1]) Histor.-polit. Blätter. 1868. p. 321. — [2]) Die Idee der Entwicklung und deren Bedeutung für die protestantische Kirche. Hamburg 1848. p. 73.

In anderer Wendung könnte man auch sagen: Weil unserer freien Persönlichkeit mit all ihrem Erkennen und Wollen im äußersten Falle keine, auch nicht die ausgezeichnetste menschliche Autorität an sich imponirt, so daß wir uns absolut unterwerfen, so ist eine höhere Autorität, eine göttliche Persönlichkeit gefordert, welche, weil sie nicht Jedem im einzelnen Falle unmittelbar mit ihrer Entscheidung nahen kann, allzeit mittelbar, in der Kirche vertreten, uns gegenübersteht.

B. Die christliche Eschatologie.

Der christliche Glaube gründet sich auf Schrift und Tradition. Trennt man diese beiden Quellen des Glaubens, so resultiren nicht die gleichen Begriffe vom Ursprung und Wesen der Seele, wohl aber stimmen beide Quellen in der Erklärung über die Fortdauer der Seele überein.

Daß Gott die Seelen der Menschen schafft, wie er auch des ersten Menschen Seele erschaffen „er hauchte in dessen Angesicht den Hauch des Lebens" (Gen. 2, 7), ist allgemeiner Glaube, gegründet auf Schrift sowohl, als auch auf Ueberlieferung; über die Beschaffenheit des Menschengeistes läßt sich nach der Bibel allein nichts Bestimmtes annehmen, nach dieser Glaubensquelle wäre eine Trichotomie oder Dreitheilung des menschlichen Wesens zulässig; so schreibt z. B. der hl. Paulus, in dessen Briefen am meisten der Wissenschaft Rechnung getragen ist: „der Gott des Friedens heilige euch in Allem, daß euer ganzer Geist und Seele und Leib tadellos bewahrt werde auf die Ankunft unseres Herrn Jesu Christi" [1]).

Es erhellt von selbst, daß, wenn auf nähere Erklärung eingegangen wird, durch solche Bestimmung des Wesens des Menschengeistes auch die Bestimmung des Ursprungs desselben sich ändert, so daß St. Thomas nach angenommener Unterscheidung zwischen Geist und Seele, letztere durch den Zeugungsakt der Eltern, ersteren durch einen Schöpferakt Gottes entstehen läßt, wie wir später sehen werden. Weil aber der christliche Glaube durch dogmatische Entscheidungen und Feststellungen begrenzt und seinem Inhalt nach bestimmt wird und zudem die hl. Schrift nur im Zusammenhang mit der interpretirenden und ergänzenden Tradition Geltung hat, so halten wir, uns auf die allgemein gebrauchten dogmatischen Werke berufend [2]), dieses fest: daß nur Ein vom Leibe verschiedenes Prinzip in demselben sei, welches sowohl die Funktionen des Denkens und freien Wollens, als auch die des sinnlichen Wahrnehmens, Bewegens und Ernährens in sich faßt.

---

[1]) *Αὐτὸς δὲ ὁ θεὸς τῆς εἰρήνης ἁγιάσαι ὑμᾶς ὁλοτελεῖς καὶ ὁλόκληρον ὑμῶν τὸ πνεῦμα καὶ ἡ ψυχὴ καὶ τὸ σῶμα ἀμέμπτως ἐν τῇ παρουσίᾳ τοῦ κυρίου ἡμῶν Ἰησοῦ Χριστου τηρηθείη.* cf. Hebr. 4, 12; Luc. 1, 46; besonders I. Cor. 2, 14, wo jedoch *πνεῦμα* heiligmachende Gnade bedeutet! — [2]) cf. Friedhoff, Dogmatik. II. p. 87 ff.

Die Vereinigung nun dieses Geistes mit dem Leibe hat eine für das Individuum weitgehende Bedeutung. Die Offenbarung lehrt nämlich auf das Bestimmteste, daß der Mensch während seiner irdischen Pilgerfahrt (in statu viatoris) d. h. solange er wirklich als körperlich-geistiges Wesen existirt, seine ethische Aufgabe auswirke, daß sein ethischer Zustand bei seinem Abscheiden für seine ganze Ewigkeit maßgebend sei, daß kein weiteres Verdienst noch Mißverdienst mehr eintreten könne, sondern daß von Gott über das Loos der Seele sofort entschieden werde. Denn es steht geschrieben Joh. 9, 4: Ich muß wirken, solange es Tag ist, es kömmt die Nacht, wo Niemand wirken kann; und im Hebräer-Brief (9, 27) lesen wir: Es ist dem Menschen festgesetzt, einmal zu sterben, darnach aber ist das (besondere) Gericht [1]).

Cap. I. Der Tod.

Was nun den Tod betrifft, so ist er als zeitliche Trennung der Seele vom Leibe, wie Dieringer bemerkt [2]), eine sekundäre, auf dem ganzen adamischen Geschlechte haftende Nothwendigkeit. Der menschliche Leib, obgleich seiner Natur nach ein sterbliches Geschöpf [3]), wäre ohne Dazwischenkunft der Sünde, der Unsterblichkeit theilhaftig geworden. Dieß beruht eigentlich auf der Idee des Menschen. Ist nämlich auch jeder leibliche Organismus, in seinem Fürsichsein aufgefaßt, seiner Natur nach der Auflösung zugänglich, so gilt dieß doch nicht so ohne Weiteres von der Leiblichkeit, welche mit einem unsterblichen Geiste verbunden ist und mit demselben die Bestimmung hat, ein einheitliches Leben darzustellen; dieser Zusammenhang verlangt es, bemerkt Dieringer, daß das niedere Moment an der natürlichen Bestimmtheit des höheren Antheil gewinne. Ist nun auch die Seele aus sich nicht befähigt, einen derartigen Einfluß auf den Leib zu üben, daß dieser naturgemäß zur Unsterblichkeit gelangt, so muß doch von Gott, der dieses Verhältniß schöpferisch verwirklichte, vorausgesetzt werden, daß er für die Realisirung jener Congruenz Vorsorge getroffen habe. Daher lehrt auch die Schrift, daß der menschliche Leib dem Tode nicht aus absoluter, sondern aus sekundärer Nothwendigkeit unterworfen, daß der Tod eine Folge und Strafe der Sünde sei; daß der zwar todesfähige, aber unsterbliche versündliche Leib

---

[1]) cf. Sap. 4, 10; Sir. 11, 28; 14, 17; 18, 22; — Math. 25, 46; Luc. 23, 43. — [2]) Kath. Dogmatik. Mainz 1850. p. 224. cf. 655. — [3]) Der menschliche Leib ist Zusammensetzung aus verschiedenartigen Stoffen; durch ihre organische Verbindung, deren Lebensprinzip die Seele ist, gerathen dieselben naturgemäß mit einander in Antagonismus; sie reiben sich an einander und müssen daher, sich selbst überlassen, in ihrer Lebenskraft auf natürlichem Wege endlich einmal sich aufreiben; der Mensch muß, auch wenn keine gewaltsam eingreifende Einwirkung den Faden seines Lebens durchschneidet, aus Mangel an Kraft hinsiechen und absterben (marasmus senilis). cf. **Oswald**, Eschatologie d. i. die letzten Dinge, dargestellt nach der Lehre der katholischen Kirche. 2. Aufl. Paderborn 1869. p. 19.

des Menschen durch die Beharrlichkeit im Gnadenleben die schlechthinige Unsterblichkeit würde gewonnen haben [1]).

Ebenso hat auch die Kirche zu wiederholten Malen den pelagianischen Lehrsatz mit ihrem Anathem belegt, daß der menschliche Leib in Allweg aus Naturnothwendigkeit dem Gesetze des Todes unterworfen sei, folglich auch ohne Dazwischenkunft der Sünde und ihrer Strafe gestorben wäre [2]). Damit ist aber noch nicht ausgesprochen, daß der menschliche Leib von Natur aus unsterblich, und durch den göttlichen Strafact in einen sterblichen sei umgeschaffen worden, sondern nur, daß er ohne Dazwischenkunft der Sünde durch ein spezielles Gnadengeschenk Gottes die Unsterblichkeit hätte erlangen können [3]). Ob dieses Gnadengeschenk ausschließlich durch den Baum des Lebens [4]) wäre vermittelt worden [5]), oder ob die Gnade dem Genuß dieser Frucht einen solchen Erfolg würde gegeben haben, oder ob Aeußeres und Inneres, durch Gott Dargebotenes, denselben erzielt hätte, ist mit Sicherheit nicht zu erschließen; jedenfalls wäre die Unsterblichkeit ein Gnadengeschenk gewesen [6]).

Nachdem also durch die Sünde der Tod als göttliche Strafe über den Stammvater des Geschlechtes und in ihm über alle Glieder des Geschlechts selbst gekommen ist, hat Christus allerdings die Sündenstrafen gesühnt, den Tod überwunden, aber unseren natürlichen Zusammenhang mit Adam hat er nicht aufgehoben, so daß wir vermöge dieses Zusammenhanges in Sünden geboren werden und physisch sterben, vermöge unseres Zusammenhanges mit Christus aber geistig erneuert werden können, und dereinst auch physisch wieder hergestellt werden müssen. Hieraus folgt: einmal, daß Alle, von denen die Schrift berichtet, sie seien von der Erde hinweggenommen worden, entweder durch einen augenblicklichen Tod hindurchgegangen und dann wieder verlebendigt worden seien, oder daß sie am Ende der irdischen Ordnung noch momentan sterben werden, wenn Gott keine spezielle Ausnahme will eintreten lassen [7]), sodann daß diejenigen Menschen, welche bei der allgemeinen Auferstehung der Todten noch auf Erden leben werden, durch einen momentanen Tod zur Unsterblichkeit gelangen [8]).

---

[1]) Gen. 2, 17: In quocunque die comederis ex eo, morte morieris. 3, 19: pulvis es et in pulverem reverteris. Sap. 1, 13: Quoniam Deus mortem non fecit. 2, 23: Quoniam Deus creavit hominem inexterminabilem ... invidia autem diaboli mors introivit in orbem terrarum. Rom. 5, 12: Per peccatum mors. — [2]) Synod. Palaest. a. 415; Conc. Carth. IV. (a. 418) can. 1: Quicunque dixerit Adam conditum fuisse mortalem hominem ut, seu peccasset seu non peccasset, mori deberet, egredi scil. e corpore, non sui quidem peccati merito, sed suae ipsius naturae necessitate a. s. Conc. Araus. II. can. 1. Mors corporis poena peccati est. cf. Conc. Trid. s. 5. can. 1. — [3]) Propos. Baji damn. nr. 64: Immortalitas primi hominis non erat gratiae beneficium, sed naturalis conditio. — [4]) Gen. 2, 9; 3, 22. — [5]) Aug. Civ. Dei 23. c. 20. — [6]) Aug. Gen. ad litt. VI. c. 2. — [7]) Gen. 5, 24. II. reg. 2, 11; Hebr. 11, 5; Apoc. 11, 17. cf. Oswald, Eschatologie. p. 14 ff. — [8]) I. Cor. 15, 22; I. Thess. 4, 15; cf. Aug. Civ. Dei XX. c. 20 etc.

Was nun den Menschen seiner Seele nach betrifft, so ist er ein mit Vernunft und freiem Willen ausgestatteter, unsterblicher Geist. Daß die Seele des Menschen ein von Gott erschaffener, von allem körperlichen Dasein wesentlich verschiedener Geist sei, hat die Kirchenlehre ausdrücklich erklärt [1]) und erhellt aus der hl. Schrift [2]). Verworfen von der Kirche sind alle Lehrmeinungen, welche die wahre Geistigkeit und die persönliche Ichheit jeder Menschenseele anfechten [3]).

Nachdem wir das „Gesetz des Todes" vom dogmatischen Standpunkt aus in's Auge gefaßt haben, müssen wir uns auch die praktische Bedeutung dieses Gesetzes in's Gedächtniß zurückrufen. Das irdische Dasein des Menschen kommt zu seinem Abschluß durch den Tod des Leibes, und damit ist zugleich die Zeit für die Auswirkung seiner ethischen Aufgabe abgelaufen, indem Gott unmittelbar über die ewige Zukunft der unsterblichen Seele entscheidet, wie wir bereits angeführt haben. Das Christenthum unterscheidet im Tode zwischen geringer und großer Sündhaftigkeit des Sterbenden und nimmt für die verschiedenen Zustände der Sündhaftigkeit verschiedene Orte der Strafen an. Dabei stützt sie sich auf die hl. Schrift, deren authentische Erklärung der Kirche vermöge des höheren Beistandes des hl. Geistes zusteht. So lehrt die Kirche das Dasein eines Reinigungsortes oder Fegfeuers (purgatorium), in welchem die mit minderen Mängeln behafteten und damit aus der Welt geschiedenen Menschengeister eine zeitliche Sühne leisten müssen. Deutlicher und bestimmter erklärt die hl. Schrift das Vorhandensein eines Strafortes, der Hölle, in der ewige Pein den mit schweren Vergehen aus dem Leben gegangenen Geist trifft. Für die sittlich Guten ist ein eigenes Reich der Wonne, der Himmel, im Jenseits bereitet. Die Entscheidung darüber, welchem Zustande und Geschicke die Seele im Jenseits überantwortet werden soll, geschieht im besonderen Gericht.

Cap. II. Das besondere Gericht.

Der christliche Glaube lehrt, daß sogleich im Augenblicke des Todes die von ihrem Leibe abgeschiedene Seele (anima separata) vor Gottes Gericht erscheinen müsse, um die göttliche Entscheidung über ihr ewiges Loos zu vernehmen. Wie der Tod das erste, so bildet dieses Gericht das zweite Moment in der Vollendung des Individuums. Bei diesem Lehrsatz, bemerkt Oswald (l. c. p. 23), fällt der Nachdruck nicht auf das Gericht als solches, sondern vielmehr auf die unmittelbar an den Tod sich anschlie-

---

[1]) Conc. lat. IV. c. 1: ... deinde humanam (creaturam) quasi communem ex corpore et spiritu constantem. — [2]) Psalm. 8, 6; 30, 6; Eccl. 12, 7; Rom. 8, 16; II. Cor. 7, 1. — [3]) Conc. lat. V. (1521) sess. VIII. nr. 3: damnamus omnes asserentes rationalem animam mortalem esse aut unicum in omnibus hominibus etc. Ueber Vernunft und freien Willen in der menschlichen Seele siehe die positive Begründung, Dieringer, Dogm. 226.

ßende Entscheidung über des Menschen endliches Schicksal, sowie auf den sofortigen Vollzug dieser Entscheidung. Diese sind daher auch förmlich definirte Lehrsätze der Kirche [1]). Ueber die Art und Weise, sowie über den Richter (ob Gott Vater, oder Gottes Sohn) und den Ort des Gerichtes sind wir von der Offenbarung nicht weiter unterrichtet; Oswald hält es für eine Art Selbstgericht, das von Gott durch Verhängung positiver Strafe oder Belohnung bestätigt wird.

Daß die Schriftstelle Hebr. 9, 27: „Es ist dem Menschen gesetzt, einmal zu sterben, und darnach (μετὰ τοῦτο) das Gericht" auch auf das letzte Gericht gedeutet werden kann (und von Estius gedeutet wurde), braucht wohl nicht bemerkt zu werden, jedoch finden die meisten Väter darin das besondere Gericht [2]). Daß nach dem Tode sogleich unser Loos entschieden sei, sagt Jes. Sir. 11, 28, wo es heißt, daß die Vergeltung, welche Jedem zu Theil wird, erfolgt „in die obitus", und Pred. 12, 7: „Der Staub soll zur Erde zurückkehren, woher er war, und der Geist soll zu Gott zurückkehren, der ihn gegeben hat." Der arme Lazarus und der reiche Prasser treten daher ihr jenseitiges Loos sogleich mit dem Tode an (Luc. 16).

Die katholische Dogmatik weiß also nichts von einem dämmernden, traum- und schlafartigen Fortleben des Menschen nach seinem Austritt aus dieser Zeitlichkeit, wie es Manche (s. unten c. IX.) annahmen. Das Selbstbewußtsein, meint Oswald, an welchem allerdings die Leiblichkeit des Menschen hienieden participirt und dereinst wieder participiren wird, beruht auf der geistigen Natur der Seele, und ist darum unabhängig von ihrer Verbindung mit dem Leibe, gegentheils wird es durch dieselbe vielfach in seiner Klarheit gestört. Ist aber der Zustand der anima separata ein bewußter, dann muß derselbe auch ein entschiedener sein. Wozu die Annahme eines unklaren, dämmerlichen Zwitterzustandes? Die göttliche Waltung und Regierung in der Heilsökonomie ist doch sonst eine kontinuirte, wozu hier die Aufstellung einer, wenn auch nur zeitlichen Unterbrechung? (p. 25). — Das besondere Gericht macht das allgemeine nicht überflüssig und letzteres ist mehr denn eine bloße Bestätigung des ersteren: dieses trifft den Menschen als Individuum, das allgemeine als ein Mitglied der Gattung. In beiden Gerichten wird Recht gesprochen sonder Zweifel nach den Satzungen des Evangeliums, aber mit dem Unterschiede, daß beim allgemeinen vorwaltend

---

[1]) Im Unionsdekret des Concils von Florenz lesen wir sess. 25: Confitemur ... illorum animas, qui in actuali mortali peccato vel cum solo originali decedunt, mox in infernum descendere poenis tamen disparibus puniendas. Auf mox fällt, wie historisch feststeht, der beabsichtigte Nachdruck. Oswald, Eschat. p. 28. — [2]) Nur Lactantius erklärt sich (instit. 7, 21) gegen das besondere Gericht. Augustinus dagegen lehrt (de anima et ejus orig. 2. cap. 4): Rectissime et valde salubriter creditur, judicari animas, quum de corpore exierint, antequam veniant ad illud judicium, quo eos oportet jam redditis corporibus judicari.

auf des einzelnen Menschen Verhältniß zum Ganzen Beziehung genommen, und daher seine Pflichten gegen die Mitglieder des Geschlechtes betont werden z. B. in der Stelle: Ich bin hungrig gewesen ꝛc., was ihr dem Geringsten unter meinen Brüdern gethan habt ꝛc. — Zu bemerken ist noch, daß „Jedem nach seinen Werken vergolten wird" — obwohl der ewige Lohn in radice doch eigentlich keine Rechts- sondern eine Gnadenanwartschaft ist.

Wir sagten, daß sogleich nach dem Tode der Zustand entweder der Seligkeit oder der Verdammniß eintrete für jede Menschenseele. Will man für ersteres die Parabel vom armen Lazarus und den Ausspruch des Heilandes am Kreuze: „Heute noch wirst Du bei mir im Paradiese sein" — vielleicht nicht gelten lassen und etwa den limbus patrum darunter verstehn, so führen wir II. Cor. 5, 6—8 an: „Wir wissen, daß wir, solange wir im Leibe sind, fern sind vom Herrn (*ἐνδημοῦντες ἐν σώματι, ἐκδημοῦμεν ἀπὸ τοῦ κυρίου*), denn wir wandeln im Glauben, nicht im Schauen. Doch sind wir guter Hoffnung und halten es für besser, fern zu sein vom Leibe (*ἐκδημῆσαι ἀπὸ τοῦ σώματος*) und anwesend zu sein beim Herrn (*ἐνδημῆσαι πρὸς τὸν κύριον*)." Der Gegenstand der apostolischen Sehnsucht ist „das Sein beim Herrn in der Heimath", und dieß ist offenbar eine Umschreibung der Himmelsseligkeit [1]). Dahin führt das Auswandern aus dem Leibe, welches Eins ist mit dem Sein beim Herrn, nicht wie hienieden durch den Glauben, sondern in der Anschauung. Hieher gehört auch Phil. 1, 21: „Christus ist mein Leben und Sterben mein Gewinn!" [2]).

Indem wir die Tradition hier übergehen und auf dogmatische Werke verweisen, erwähnen wir nur der Ansicht der Minoriten (gegen 1330), welche einen wesentlichen Unterschied zwischen der Anschauung vor und nach der Auferstehung angenommen haben; vor der Auferstehung sei den Seligen nur die Anschauung Christi, nicht die Gottes und der göttlichen Natur zu Theil: Intuentur Christum in forma servi, non in forma Dei, und sie beriefen sich auf obige Aussprüche des hl. Paulus [3]).

Auch die Ansicht müssen wir hier anführen, daß, wie viele Väter

---

[1]) cf. Oswald, Eschat. p. 38. Wir citiren dieses Werk wiederholt und benützen es auch im Folgenden hauptsächlich, weil es das Beste ist, was in dieser Beziehung erschienen ist. cf. die Recensionen: Literar. Handw. v. Münster. 1869. Nr. 70. Tübing. Quartalschr. 50. Jahrg. 1. Heft. Bonner Lit. Bl. 1868. Nr. 25. — [2]) Mihi vivere Christus est et mori lucrum. Quodsi vivere in carne hic mihi fructus operis est, et quid eligam, ignoro; coarctor autem e duobus, desiderium habens dissolvi et esse cum Christo, multo magis melius; permanere autem in carne necessarium propter vos. Das Aufgelöstwerden führt also unmittelbar zu Christus. Ueber die Schriftstellen, welche den Zustand der Seligkeit erst nach dem allgemeinen Gerichte anzugeben scheinen, cf. Oswald l. c. p. 31 ff., sowie über die Lehre der Väter vom besonderen Gericht (ibid.). — [3]) Selbst der Papst Johann XXII. disputirte auf der Kanzel darüber und theilte die Ansicht der Minoriten, welche von Benedikt XII. feierlich verworfen wurde. Das Conc. Florent. erklärt: et intueri clare ipsum Deum trinum et unum sicut est — (scil. von den Seligen nach dem Tode). cf. Trid. s. 25.

lehren, durch die einstige Wiedervereinigung der Seelen mit den Leibern, wie die Pein der Verdammten, so auch die Seligkeit der Erwählten gesteigert werde. Wir finden dieß weiter explicirt bei S. Thomas von Aquin.

Eine Beschränkung erleidet unser Lehrsatz bei den Gerechten des alten Bundes. Sie gingen bei ihrem Tode nicht sogleich in die selige Anschauung ein, sondern mußten bis zur Himmelfahrt Christi im sog. limbus patrum ausharren, bis Christus, „der Erstgeborne der Verstorbenen, der in Allem den Vorgang hat" (Col. 1, 18. cf. Hebr. 9, 8), das durch die Sünde verschlossene Himmelsthor öffnete.

Cap. III. Der Himmel

ist nach der Bezeichnung der hl. Schrift der Wohnort der Seligen — שָׁמַיִם von שָׁמָה hoher, erhabener Ort; *οὐρανός*, coelum, das Gewölbe — empyreum oder der sog. dritte Himmel, welcher über dem Sternenhimmel und über dem Lufthimmel oder Aether sich denken läßt. Eigentlich ist aber der Himmel[1]) der Zustand der ewigen Glückseligkeit, in welchen diejenigen Seelen sogleich nach dem Tode versetzt werden, welche vor dem allwissenden und gerechten Gott im (besonderen) Gerichte bestanden, wenn auch die hl. Schrift diesen Zustand „Reich des Himmels, Gottes, Christi (*βασιλεία τῶν οὐρανῶν, θεοῦ, Χριστοῦ*), Haus, Wohnung, Stadt Gottes, himmlisches Jerusalem" ꝛc. nennt. Jedenfalls ist die Nähe und Gegenwart Gottes, wie sie in den angeführten Bezeichnungen sich ausdrückt, als Grund der Seligkeit für die Himmlischen und die Gemeinschaft derselben mit Gott daselbst als eine geistige anzunehmen; — sie wird als Anschauung Gottes — visio Dei beatifica — bezeichnet gemäß der Schrift: „Die reinen Herzens sind, werden Gott schauen" Math. 5, 8. „In Gerechtigkeit werde ich Dein Antlitz schauen, und wenn ich aufwache, mich sättigen an Deinem Bilde" Ps. 16, 15. „Seine Diener werden ihm dienen (im himmlischen Jerusalem) und sein Antlitz schauen" Apoc. 22, 3–4. Außerdem redet die hl. Schrift freilich auch von „ewigem Leben, ewiger Ruhe, Freude, Heil, Frohlocken, von Gemeinschaft und Mitherrschaft mit Christo, ewiger Herrlichkeit, von einem göttlichen Festmahle, vom Hochzeitmahle des Lammes, Krone der Herrlichkeit" ꝛc., aber immer liegt das Wesen der Himmelsseligkeit in der Theopsie[2]). Diese definirt man als klare Erkenntniß des göttlichen Wesens, wie es an sich ist: Clara divinae essentiae, ut in se est, notitia. Sie ist ein Sehen (visio) oder Anschauen (intuitio), ein Erkennen in der Anschauung (cognitio intuitiva). Das Erkenntnißobjekt aber ist das Wesen Gottes selbst in seiner eigenen Beschaffenheit, also nicht ein Bild oder Abglanz desselben, und somit ist die selige Anschauung ein bildloses

[1]) In der deutschen Sprache finden sich die zwei verschiedenen Ausdrücke: himil und himin (cf. Oswald, Eschat. p. 38, Anmerk.) entsprechend dem griech. *οὐρανός*. — [2]) cf. Oswald, Eschat. p. 40 ff.

Erkennen Gottes. Die hl. Schrift spricht sich darüber hauptsächlich in zwei Stellen aus; Paulus erklärt I. Cor. 13, 12: „Nun sehen wir durch den Spiegel im Räthsel, dann aber (im Himmel) von Angesicht zu Angesicht; jetzt erkenne ich stückweise, dann aber werde ich erkennen, wie ich erkannt bin (von Gott)." Hier ist die besondere Klarheit sowie die Gottähnlichkeit unseres Erkennens im Jenseits hervorgehoben. Wir erkennen wie Gott durch Intuition. Die zweite Stelle I. Joh. 3, 2 lautet: „Nun sind wir Söhne Gottes, noch aber hat sich nicht gezeigt, was wir sein werden. Wir wissen, daß, wenn es offenbar wird, wir ihm ähnlich sein werden, weil wir ihn schauen werden, wie er ist" [1]). Daß hier nur ein Schauen mittelst des durch das sog. lumen gloriae übernatürlich hiezu potenzirten Geistesauges zu verstehen und jede Aufhebung der menschlichen Endlichkeit dabei auszuschließen ist, braucht wohl nicht bemerkt zu werden [2]). Daß die Anschauung Gottes bei den Seligen dem Umfange nach zunehmen könne, ist nach dem Vorausgehenden nicht undenkbar, sowie ein Rangunterschied hiedurch begründet erscheint.

Im Interesse mancher unserer Leser wollen wir mit Oswald (p. 47 ff.) noch speziell einem Punkte unsere Aufmerksamkeit zuwenden, nämlich der Frage, wie die Anschauung als Quell höchster Seligkeit gelten könne: a) Der Glaube hienieden wird jenseits zum Schauen gesteigert. Ist nun nicht schon dem frommen Gemüthe auf Erden der Glaube der Grund seiner Glückseligkeit; verkostet nicht der fromme gläubige Christ durch glaubensvollen Aufblick zu Gott in den Weihestunden der Andacht eine reine Freude, welche alle irdische Lust weit überragt? Ist nicht in Kraft des Glaubens die Welt mit ihrer Lust überwunden, und haben nicht die heil. Martyrer in der Freudigkeit des Glaubens bereitwilligst selbst ihr Blut dahingegeben? Und doch fehlt der gläubigen Gotteserkenntniß die Schattenseite nicht. Nicht selten ist es der Zweifel, welcher die Freudigkeit des Gemüthes zerreißt; dann ist es die dem Glauben anklebende Schwierigkeit, die Objekte desselben wirksam und ersprießlich vor die Seele zu führen, welche den Genuß desselben vergällt; endlich das nächtliche Dunkel, welches nicht selten Gott und die göttlichen Führungen nur in nebelgrauer Ferne erblicken läßt und das Gemüth ängstigt. Dort aber, wo das Glauben in's Schauen sich verklärt hat, trübt kein Dunkel, plagt keine Mühseligkeit, ängstigt kein Zweifel. Gelüstet die Engel, in die Geheimnisse des Glaubens

[1]) Die weitere Erklärung dieses Schauens, sowie die Definitionen der Scholastik durch die sog. species expressa und impressa können wir hier wohl übergehen, sowie auch die betreffende Lehre der Väter. — [2]) In Beziehung auf letzteren Punkt schreibt St. Augustinus: Attingere aliquantum mente Deum, magna beatitudo est, comprehendere autem omnino impossibile (serm. 117). Auf dem Concil zu Basel wurde der Satz verworfen: Anima Christi videt tam clare et intensive Deum, quantum clare et intensive Deus videt se ipsum — um so weniger also die Seele des gewöhnlichen Menschen.

hineinzuschauen, welche Wonne für den Menschen, wenn der Flor, der seine Erkenntniß übersinnlicher Wahrheiten trübt, plötzlich weggezogen und diese in durchsichtigem Glanze ihm werden bloßgelegt werden.

b) Die Freude an der erkannten Wahrheit zählt bekanntlich schon hienieden zu den reinsten Genüssen, gegen welche alle Sinnenfreuden verschwinden. Welchen Wissensdrang hat nicht der Schöpfer in unsere Brust gelegt, und welche Seligkeit liegt in der so dürftigen Befriedigung (denn all' unser Wissen ist hier doch nur Stückwerk), welche wir diesem Durste gewähren können! Wie lassen es sich viele Menschen so sauer werden, welche Opfer von Gesundheit und Leben bringen sie, bloß um zu lernen, um zu wachsen in der Erkenntniß oft der geringfügigsten Dinge! Und sind wir in irgend welchem Zweige des menschlichen Wissens über die ersten Elemente hinaus, überall stoßen wir auf Schwierigkeiten und ungelöste Räthsel. Welches Nachtwachen und Kopfbrechen läßt es sich der edle Forscher nicht kosten, irgend ein schwieriges Problem, das ihn beschäftigt, zu lösen; was würde er nicht oftmals bieten, so ihm Jemand Aufschluß über irgend eine Frage, welche ihn beschäftigt, ertheilen könnte, und welches Entzücken, das er empfindet, wenn ihm irgend eine mühsam erforschte Wahrheit einleuchtet? Wer denkt nicht an das εὕρηκα des Archimedes? Und siehe! Dort werden alle Probleme der Wissenschaft gelöst vor uns liegen. Die Philosophie wird sich zu den letzten Gründen frei von Scepticismus erschwingen; die Theologie wird ihre Streitpunkte geschlichtet finden; in der Geschichte, welche zu einer vollendeten Theodicee geworden, werden wir den Leitfaden der göttlichen Weisheit und Gerechtigkeit bewundern; die Seelenkunde wird uns die tiefsten Geheimnisse des menschlichen Herzens erschließen; die Naturkunde wird uns Einsicht geben über die Harmonie des Weltalls, das Sonnensystem und den unermeßlichen Aetherraum, in welchem die Weltkörper kreisen, den Tanz der Sphären und die letzten Gründe der Phänomene, welche uns jetzt so oft in Erstaunen setzen. Doch was ist alles dieß? Durchschauen werden wir die Geheimnisse des Glaubens: Die Trinität, die Inkarnation, die Natur der Freiheit und ihre Wechselwirkung mit der Gnade, Materien, über welche die tiefsten Denker nur gestammelt haben und nur schüchtern zu Wort gekommen sind, werden uns in ungeahnter Klarheit einleuchten. Aber alle Ahnung übersteigt es, daß wir einen klaren und geraden Blick hineinwerfen werden in die Tiefe der Gottheit selbst, welche die Wahrheit aller Wahrheit ist.

c) Beachten wir endlich, daß die jenseitige Erkenntniß der Seligen die Würde des Schauens besitzt: Die Schönheit ist es, welche dem Organe des Schauens, dem Auge, den entzückenden Reiz gewährt; die körperliche Schönheit dem leiblichen Auge, die geistige dem geistigen. Ein kunstgerechtes Gemälde, eine herrliche Landschaft, die aufgehende Sonne in ihrer Pracht, welche Freude und welcher Genuß für den sinnigen Beobachter! Wir wollen nun nicht sprechen von der Schönheit der verklärten Welt, wir wissen, in welchen Prachtbildern die Apokalypse sich erschöpft, die Herrlich-

keit des himmlischen Jerusalems zu zeichnen, nicht sprechen von der Schönheit der verklärten Leiber, welche leuchten werden einige wie die Sonne, andere wie der Mond, andere wie die Sterne; nicht sprechen von der geistigen Schönheit der Himmelsbewohner bis zum höchstgestellten Seraph hinauf, wir werden schauen den Urquell aller leiblichen und geistigen Schönheit selbst: Gott den Dreieinen. „Pracht und Majestät ist Jehovah's Gewand!" — fulgor et decus indumentum ejus, und wo er auch nur im Symbol wohnte, da durfte im alten Bunde der Priester, wenn er am Versöhnungstage in's Allerheiligste hineintrat, den Blick nicht erheben, bis er die Glorie (כָּבוֹד) des Herrn mit einer Rauchwolke verhüllt hatte. Das lumen gloriae wird das Geistesauge der Seligen stählen, daß er Adler-gleich ungeblendet den Blick in die Sonne der Geister hineinwerfen kann [1]).

Die Seligkeit des Himmels, alle Geisteskräfte des Menschen beschäftigend, besteht auch in der Liebe und im Genusse Gottes. Die beseligende Liebe des Himmels wird selbstverständlich die Mängel, welche ihr hienieden ankleben, abstreifen. Hienieden ist die Liebe Liebe der Sehnsucht, an der immer noch das Unbefriedigtsein haftet, dort ist sie die Liebe des genießenden Besitzes; hienieden ist die Liebe nicht ohne Schmerz d. h. nicht ohne Gefühl trennender Ferne verbunden mit bittersüßem Heimweh, dort ist sie die Liebe ruhender Einigung; hier die Liebe in der Prüfung, dort die Liebe in der Belohnung für die Treue in guten und bösen Stunden. Pantheistische Deutung ferne haltend sagen wir: Wie im Meere der Fluß sich verliert, so werden die Seligen im Ocean der göttlichen Liebe sich auflösen; wie die Gluth des Feuers das Eisen, wird die Gluth der Liebe den Seligen schmelzen. Hieraus erklärt sich die sog. unio beatifica. Wie selig ist schon reine menschliche Liebe! aber was ist sie gegen jene himmlische?

Wir haben dort auch den Genuß Gottes (fruitio divina): die Ruhe in Gott, von der geschrieben steht Apoc. 14, 13: „Selig die Todten, welche im Herrn sterben, denn von nun an werden sie ausruhen von ihren Werken." — Hiezu kommt noch die Genossenschaft mit den übrigen seligen Menschen und den Chören der Engel. Der arme Lazarus ruht in Abraham's Schooß. Und Luc. 13, 28 lesen wir: In der Hölle ist Heulen und Zähneknirschen, weil die Verdammten die Patriarchen und Propheten erblicken, sich aber von ihrer Gemeinschaft ausgestoßen finden in die äußerste Finsterniß. Näheres über diese Zustände wissen wir nicht. Im Vergleich mit dem irdischen Elend ist die Himmelsseligkeit überaus tröstend, wie sie Apoc. 21, 4 geschildert wird: „Gott wird jegliche Thräne abwischen von den Augen der Heiligen, dann wird kein Tod mehr sein und kein Wehklagen noch Trauer, denn das Alte ist vergangen"; dann werden wir dem Apostel Paulus beistimmen (I. Cor. 2, 9): „Kein Auge hat es gesehn, kein Ohr gehört und in keines Menschen Herzen ist es gedrungen,

[1]) Oswald, Eschat. p. 47 ff.

was Gott Denen bereitet hat, welche ihn lieben" cf. I. Petr. 1, 8. Ja wir werden bestätigen, was der Völkerlehrer (Röm. 8, 18) uns sagt: „Die Leiden dieser Zeit sind nicht zu vergleichen mit der Herrlichkeit, welche sich an uns offenbaren wird."

Cap. IV. Die Hölle.

Unter Hölle verstehen wir den Zustand der von Gott verworfenen Menschen im andern Leben, das Loos Jener, welche mit schwerer Sünde behaftet aus diesem Leben scheiden [1]). Die kirchliche lateinische Bezeichnung ist Infernus, womit die Vulgata im Neuen Testament das griechische ᾅδης überträgt (cf. Math. 11, 23; Luc. 10, 15); daneben findet sich der Ausdruck gehenna Math. 5, 22; ferner πῦρ ἄσβεστον, ignis inexstinguibilis Luc. 12, 5. Mehr umschreibende Bezeichnungen für die Hölle sind in der Bibel: „Die Finsterniß", „äußere Finsterniß" (tenebrae exteriores) d. h. Finsterniß draußen, als Ort der Verstoßung von Gott und dem Himmel, „Ort, wo Heulen und Zähneknirschen sein wird" (cf. Math. 8, 11); ferner „Feuer und Gehenna des Feuers" Math. 5, 22; „ewiges Feuer" Math. 25, 41; „Kamin des Feuers" ib. 13, 42; „unauslöschliches Feuer" Mark. 9, 42; „der Abgrund" (abyssus, wo der Drache, die alte Schlange aufbewahrt wird) Apoc. 20, 1; endlich sehr häufig der „Tod", der zweite (Apoc. 2, 11) oder ewige Tod. Weitere Umschreibungen dieses Zustandes sind: „Das Verderben" (perditio, ἀπώλεια Phil. 3, 19); „Untergang" (interitus, ὄλεθρος II. Thess. 1, 9); „Verwesung" (corruptio, φθορά. Gal. 6, 8) ꝛc.

Schon ein flüchtiger Ueberblick der genannten Bezeichnungen, bemerkt Oswald (p. 59), muß jeden Bibelgläubigen davon überzeugen, daß der Zustand der von Gott Verworfenen als ein Stand erschrecklicher Qualen und unsäglicher Schmerzen beschrieben wird. Was jedoch die Hölle erst wahrhaft zur Hölle macht, das ist die zeitliche Endlosigkeit oder die Ewigkeit ihrer Strafen. Dieser Punkt hat die volle kirchlich-dogmatische Sanktion erhalten, die anderen Bestimmungen sind nicht stricte de fide. — Daß die Wahrheit von der **Ewigkeit der Höllenstrafe** eine der bedeutsamsten und wichtigsten aus der Theologie ist, sowie daß sie etwas Schreckliches und Grauenhaftes an sich hat, ist unleugbar. Wer kein gutes Gewissen hat, bebt zurück bei dem Gedanken an diese Lehre, und selbst wer sich redlichen Strebens bewußt ist, fühlt sich kalt überrieseln beim Nachdenken an solch' ernste Wahrheit. Das ascetische Moment dieser Idee ist unabweisbar. Umsonst leugnet der Ungläubige die Hölle, besser wäre es ihm, sich an den Spruch zu erinnern: Descendamus in infernum viventes, ne descendamus in eum morientes. Je lebendiger der Glaube an die Hölle jetzt, desto minder die Gefahr, einst der Hölle zu verfallen.

---

[1]) Hölle von Hel, Unterwelt; «helle» von helan = hehlen, also Hölle ein dunkler, verborgener Ort.

Die Ewigkeit der Hölle läßt sich aus der hl. Schrift klar und bündig beweisen. Die Stellen aus dem alten Testament z. B. Daniel 12, 2; Isaias 66, 24 ꝛc. haben wir bereits (II. Th. „Hebräer") angeführt. Dagegen begegnet uns sogleich an der Schwelle des neuen Testamentes der Ausspruch des hl. Johannes des Täufers: „Seinen Waizen sammelt er in die Scheuer, die Spreu aber verbrennt er mit unauslöschlichem Feuer." Matth. 3, 12. „Besser ist es, verstümmelt in's Leben einzugehn, als mit zwei Händen zu kommen in die Gehenna, in's unauslöschliche Feuer, wo ihr Wurm nicht stirbt und das Feuer nicht erlischt." Mark. 9, 42. Bei der Beschreibung des letzten Gerichtes lesen wir Matth. 25, 41: „Gehet von mir, ihr Verfluchten, in's ewige Feuer, welches dem Teufel und seinen Engeln bereitet ist." cf. II. Thess. 1, 8—9 ꝛc.

Trotz dieser biblischen Zeugnisse für die Ewigkeit der Hölle, suchte man aus anderen Schriftstellen einen Lehrsatz zu beweisen, welcher mit dieser Ewigkeit der Höllenstrafe unverträglich ist, nämlich die sog. Apokatastase (restitutio in integrum), nach welcher zu guter Letzt doch alle Verworfenen: Menschen wie Engel dereinst wieder in den uranfänglichen Zustand zurückversetzt, mit Gott versöhnt und vereinigt werden sollen. Die hl. Schrift kann sich aber nicht widersprechen, somit ist diese Anschauung a priori als unbiblisch zu betrachten. Die Stelle, auf die man sich beruft, ist Acta 3, 21, wo Petrus redet: „Thuet Buße zur Vergebung der Sünden, damit die Zeiten der Ruhe kommen, und Gott Den sende, welcher Euch gepredigt ist, Jesum Christum, den die Himmel behalten müssen bis zu den Zeiten der Wiederherstellung aller Dinge (*ἄχρι χρόνων ἀπὸ καταστάσεως πάντων*), von denen der Herr gesprochen hat durch den Mund der Propheten vor Alters." Daß hier von einer Apokatastase in vorgedachtem Sinne nach dem Context nicht die Rede sein könne, leuchtet unmittelbar daraus ein, weil eine solche die Mahnung zur Buße hätte abschwächen, ja aufheben müssen. Diese Zeiten der Wiederherstellung bedeuten eben nichts Anderes, als die zweite Parusie Christi. Das *πάντων* heißt, daß beim Weltende, nach Ueberwindung der Bösen und des Bösen (cf. II. Petr. 3, 13) „Alles" d. i. nicht bloß die Menschheit, sondern auch die sichtbare Schöpfung „wiederhergestellt" d. i. erneuert werden soll. Die Folgen der Sünde sind dann auf allen Gebieten aufgehoben und die Erlösung ist durchgeführt — an allem Erlösbaren. — Ferner, wenn nach I. Cor. 15, 26 „Gott Alles in Allem" zuletzt sein wird, wo bleibt Hölle und Teufel? — Nach der authentischen Erklärung der Kirche an der Hand der Tradition heißt dieser Ausdruck so-

[1]) Daß „ewig" *αἰώνιος*, aeternus bloß eine lange Dauer bedeute in den betreffenden Stellen, läßt sich aus dem Context nirgends nachweisen, auch ist eine solche Interpretation von der kirchlichen Lehrautorität zurückgewiesen; ebensowenig sind die Ausdrücke „Untergang, zweiter Tod, Verderben" als Vernichtung der Gottlosen (nach kirchlicher Erklärung) zulässig. Diese Ausdrücke als bloße Drohungen Gottes nehmen zu wollen, wäre lächerlich.

viel als: Gott Vater wird die Herrschaft über das Weltall, die er bis dorthin dem Gottmenschen überlassen hatte, wieder selbst übernehmen. Uebrigens kann man von einer Apokatastase im orthodoxen Sinne reden [1]), insofern auch die Bösen der Herrschaft Gottes zuletzt unterworfen werden und seine Gerechtigkeit verherrlichen durch ihre Strafe. cf. Colossi. 1, 19 ff.

Man wird uns wohl nicht zumuthen, daß wir die ganze Tradition über diesen Gegenstand, die ganz einstimmig in dieser Lehre durch alle Jahrhunderte ist, hier anführen sollen. Wir verweisen auf die verschiedenen dogmatischen Werke. Doch wollen wir eine Stelle aus dem Martyrium des hl. Polycarp (c. II.) citiren: „Sich haltend an die Gnade Christi, verachteten sie (die Märtyrer) die irdischen Qualen, indem sie in Einer Stunde sich von der ewigen Strafe loskauften, und das Feuer ihrer grausamen Peiniger war ihnen kühl; denn sie faßten in's Auge, zu entgehen dem ewigen und nie erlöschenden Feuer."

Schließlich bringen wir die feierliche Erklärung des V. oecumenischen Concils (d. II. Constant. v. J. 553) über die Ewigkeit der Höllenstrafe: „Wenn Jemand sagt oder meint, daß die Bestrafung der Dämonen und gottlosen Menschen nur zeitlich sein, und in irgend einer Zeit ein Ende nehmen werde, oder daß eine Wiederherstellung der Dämonen und gottlosen Menschen sein werde, der sei im Banne" (anath. 9. in edicto Inst. imper.) [2]). Auch die sog. Reformatoren sind diesem Dogma beigetreten, weßhalb das Trienter Concil keine Ursache hatte, besonders darauf zurückzukommen [3]).

Wollen wir noch einen Blick werfen auf die **Art der Höllenstrafe**, so ergibt sich aus den obigen Schriftstellen die Trennung und Verstoßung von Gott (poena damni): „Weichet von mir, ihr Verfluchten!" — in die „äußere" Finsterniß (Matth. 8, 12) als eine unübersteigliche Sonderung vom Himmel (Luc. 16), obgleich die Verdammten Gott kennen und bei seinem Anblick ausrufen: „Ihr Berge fallet über uns und ihr Hügel bedecket uns" Luc. 23, 30. Wird so die Anschauung Gottes bei den Verworfenen statt zum Quell unaussprechlicher Seligkeit zur Ursache der beschämendsten Schande, so schlägt verständlich die Liebe der Seligen bei ihnen in den Haß Gottes um. Sie müssen Gott hassen. Und doch hat der Mensch ein unaustilgbares Bedürfniß zur Liebe; das gänzliche Verzichtenmüssen auf die Liebe Gottes kann im Menschen nur einen furchtbar öden, klaffenden Abgrund eröffnen, der jenseits durch nichts auszufüllen ist; schon hier wäre es eine Hölle, wenn der Mensch gar nichts sollte lieben dürfen. — Hiezu kommt als zweites Moment der poena damni die Qual des Gewissens: Die Verworfenen erkennen, und müssen zugleich anerkennen,

---

[1]) Im häretischen Sinne soll u. A. Origenes die Apokatastase genommen haben; Al. Vincenzi suchte ihn neulich zu rechtfertigen. — [2]) cf. Hefele, Conc. Gesch. III. 766. — [3]) Ueber die Ewigkeit der Höllenstrafe vor dem Forum der Vernunft cf. Oswald, Eschat. p. 68 ff. sowie die Einwendungen (unten).

daß Gottes Gericht über sie ein gerechtes sei, sie bestätigen es selbst, sie appelliren nicht, sie flehen nicht um Gnade, sie können eine Abänderung desselben nicht einmal mehr wünschen. Hierzu kommt nur noch das Bewußtsein, daß sie lediglich durch eigene Schuld das Gericht sich zugezogen, indem sie nicht nur Gottes Gerechtigkeit, sondern selbst seiner Barmherzigkeit auf Erden, in ihrem Hasse das Zeugniß geben; und der Rückblick auf das vergangene Leben, in welchem sie verhältnißmäßig so leicht ihr Heil hätten wirken können: das Alles muß in ihnen zu einem nagenden Wurme werden, der sie beständig gegen sich selbst aufstachelt. Diese Gewissensqual wird aber niemals zur Reue, sondern ist pure Verzweiflung. — Endlich ist nach den Andeutungen der hl. Schrift wahrscheinlich, daß die Verworfenen um die Seligkeit der Vollendeten wissen, also einsehen, ein wie hohes Gut sie um die feile Lust eines Augenblickes willen verscherzt haben. Der hieraus entstehende Schmerz ist übrigens keine Sehnsucht, denn in der Sehnsucht liegt immer schon ein Tropfen von Balsam, ist vielmehr bloße nackte Qual. Man sieht schon, der Zustand der Verdammten geht über alle Fassung hinaus. Und wenn wir bedenken, daß Alles dieß ewig dauern und ewig frisch sein wird, daß keine Zeit lindert, keine Gewohnheit abstumpft, keine Duldwilligkeit die Qual erträglich macht, so wird man begreifen, daß die Strafe des Verlustes vollkommen ausreicht, die Hölle zur Hölle zu machen, und in dieser gipfelt auch ohne Zweifel das Wesen der Verdammung. — Ueber die positive Strafe der Feuerpein und die Beschaffenheit dieses Feuers sowie über die Grade der Höllenstrafen wollen wir hier nicht sprechen [1]).

Die persönliche Fortdauer finden wir in der Lehre von Himmel und Hölle gelehrt, indem im Jenseits nach Verdienst belohnt und bestraft wird und somit die Identität der diesseitigen mit der jenseitigen Persönlichkeit festgehalten werden muß. In der Parabel vom reichen Prasser und armen Lazarus tritt dieses Moment ausdrücklich hervor.

Cap. V. Einwendungen gegen den Glauben an ewige Strafe.

a. Es kann keine Hölle geben, denn wie sollte sich eine so schreckliche Fügung mit der unendlichen Güte, Liebe und Barmherzigkeit Gottes vertragen? Wie könnte der unendlich liebevolle Vater das arme Geschöpf, dessen schwache und den Leidenschaften ausgesetzte Natur so vielfach den Grund der Verirrungen bildet, auf solch' eine grausame Weise behandeln? ꝛc. — Der Wunsch des Herzens, von dieser schrecklichen Wahrheit sich befreit zu sehn, gibt der erwähnten Einrede eine besondere Wärme der Beredtsamkeit. — Wir müssen es zugeben, sagt hierauf Vosen [2]), daß das furchtbare Schreckniß der hier in Rede stehenden Wahr-

[1]) cf. Oswald, p. 76 ff. hierüber. — [2]) Das Christenthum und die Einsprüche seiner Gegner, p. 378 ff.

heit dem Menschen den Zweifel und den Versuch des Läugnens auch dann noch nahe legt, wenn keineswegs schwere Verirrung zu diesem Versuche im Herzen drängt. Wird es uns jemals schwer, von unserem endlichen Standpunkte aus das Walten des Unendlichen in seinen Eigenthümlichkeiten richtig zu begreifen, so ist dieses gerade im Punkte der ewigen Strafe am meisten der Fall. Daher dürfen wir uns hier nur um so vorsichtiger hüten, daß nicht die Wünsche des Herzens den klaren Blick des Verstandes in diesem grauenvollen Abgrund schrecklicher Wirklichkeit täuschend verwirren. In der genannten Einwendung finden sich aber zwei Gedanken und zwei damit verbundene Irrthümer:

Erstens nämlich, Gott sei gar zu liebreich, d. h. er sei seiner eigenen Natur nach ein gar zu zärtlicher Vater, als daß man von ihm ewige Strafe befürchten dürfe; zweitens liegt in dem Gesagten der Gedanke: der Mensch würde ein solches Urtheil nicht sprechen dürfen, weil er überhaupt Mitleid haben soll, mithin dürfe dieß Gott noch viel weniger. In diesen beiden Gedanken liegt kein eigentlicher wissenschaftlicher Gegenbeweis, sondern nur eine Vermuthung, auf die man sich in dieser Frage verlassen zu können meint. Allein wir brauchen nur in der Welt umzuschauen, und wir werden bald an der übergroßen (!) Liebe und Zärtlichkeit unseres Schöpfers gegen uns stark zweifeln. Woher rühren denn alle jene furchtbaren Leiden, die uns Geschöpfe auf Erden umgeben und die uns selbst später ebenso gut treffen können, wie sie Andere bisher getroffen haben? Wenn Gott nur für Wonne und Glück der Geschöpfe besorgt sein soll, woher kommen dann all' jene schrecklichen Leiden und Krankheiten, deren viele sogar den deutlichen Charakter der Strafe verbotener Freude an sich tragen? Woher kommt Pest, Hunger, Armuth, Kriegsnoth, die manchen Unschuldigen in's größte Elend stürzen? Wenn wir auf diese Dinge hinblicken, wie sie wirklich vorliegen, so hat der Herr wahrhaftig in ihnen uns nicht das Vertrauen einflößen wollen, daß er in seiner Zärtlichkeit unfähig sei, uns wehe zu thun. Ja wer ohne das Licht der Offenbarung bloß den Gang der natürlichen Dinge ansieht, der könnte bei diesem Anblick sogar versucht sein, in's Gegentheil überzugehen und die Frage zu erheben, ob Liebe oder Haß es sei, was in den Tiefen des Unendlichen waltet und den großen Unbekannten bei seinen Fügungen der Menschenschicksale leitet. Hiemit ist die Grundlosigkeit obiger Vermuthung genügend dargethan. — Was den zweiten Gedanken betrifft, so ist gewiß, daß die Stellung des Menschen hier nie mit der Stellung Gottes verglichen werden kann. Gott *allein* gebührt das Gericht, und eben darum *nicht* dem Menschen, der immer seinen Mitmenschen gegenüber das Gefühl des Mitschuldigen an das Urtheil mitbringen würde. Ferner sind wir auf Erden nie im Stande, das Innere eines wirklich verdammenswerthen Geistes klar zu durchschauen, wie der göttliche Richter es durchschaut. *Wir* kennen höchstens die Thaten der Menschen und wissen nur wenig von ihren Absichten und Entschlüssen, insofern Gottes Fügung deren Ausführung tausendfach hinderte. Dazu muß der Umstand bedacht

werden, daß ein Mensch, so lange er auf Erden ist, für uns noch immer als bekehrungsfähig gelten muß, so daß wir ihn in unserem Urtheile nicht für verdammungsreif erklären dürfen. Erst jenseits des Todes finden sich solche reife Geister, und dort erst kann die Frage erhoben werden: welches Urtheil der Mensch sprechen würde, wenn er nur nach strenger Wahrheit und Gerechtigkeit richten sollte, und die ganze Größe der inneren Verkehrtheit eines solchen Geistes zum ersten Mal deutlich vor Augen hätte. — Und nun müssen wir auf die zwei Irrthümer hinweisen, welche obiger Einwendung zu Grunde liegen. Der erste besteht darin, daß hier von der ewigen Verdammniß so geredet wird, als ob dieselbe gleichsam ein willkürlicher Beschluß der Gottheit sei, eine irrthümliche Auffassung, die bei allen Einwendungen gegen den Glauben an ewige Verdammniß zu Grunde liegt und wiederkehrt, weßhalb wir sie hier entschieden zurückweisen:

Keineswegs ist die Willkür Gottes und sein freier Richterspruch als der eigentliche Grund der ewigen Verdammniß des Menschen anzusehen. Der Mensch stürzt sich vielmehr selbst und nur durch seine eigene Freiheit in die ewige Verdammniß. Wir brauchen nur daran zu denken, daß die ewige Seligkeit einzig und allein in der liebenden Verbindung unseres Wesens mit der Gottheit besteht. Gott gibt sich im ewigen Leben jedem Einzelnen mit all' seiner Liebe und mit dem ganzen Reichthum seiner Gottheit wahrnehmbar zu ewig seligem Genusse hin. Der Menschengeist hat dort die Fähigkeit erhalten, seinen Gott zu schauen, der den irdischen Sinnen hienieden so verborgen bleibt, wie dem Blindgebornen das Sonnenlicht ... Freude und Schmerz entsteht für den Menschen durch die ihn umgebenden Geister und deren harmonisches oder unharmonisches Verhältniß zu ihm. Freundschaft und Liebe bringen hier eine höhere Art von Glück, Haß und Abscheu ein höheres Unglück. Hiernach ist es ganz natürlich, daß das Wesen der ewigen Glückseligkeit durchaus durch die Liebe des geschaffenen Geistes zu Gott bedingt ist. Es wird uns daher begreiflich werden, wie sehr die Liebe zu Gott auf Erden die Vorbereitung für das himmlische Glück bildet. Allein die irdische Liebe des Menschen zu Gott ist in ihrer Erscheinung ganz anders als die himmlische. Wie der Keim der Pflanze, der sich im dunklen Schooße der Erde unansehnlich, ja in widerwärtigem Fäulnißprocesse entwickeln muß, die nothwendige Bedingung der künftigen Pracht der Pflanze und ihrer Blüthe am Glanze des Tageslichtes ist, so verhält sich unsere irdische Liebe zu Gott zu der künftigen himmlischen. Diese irdische Gottesliebe entwickelt sich unansehnlich und oft widerwärtig im Dunkel des Erdenlebens. Sie läßt, wie der Pflanzenkeim im Boden, den Glanz nicht erwarten, den sie einstens in ihrer Blüthe im Lichte des Himmels zeigen wird. Die irdische Liebe zu Gott besteht nämlich nur in der genußlosen, mühevollen und oft sogar trostlosen Vereinigung unseres persönlichen Willens mit dem uns geoffenbarten Willen unseres noch verborgenen Gottes. Die einstige himmlische Liebe zu Gott ist dagegen volle Verbindung unseres ganzen Wesens mit Gott und nur allein voller Genuß

der ganzen Anschauung und Liebe der jedem Einzelnen im Himmel sich hingebenden Gottheit.

Aus diesem Verhältniß erkennen wir die Wichtigkeit der irdischen Liebe mit ihrem genußlosen Gehorsam gegen Gott. Sie bildet den wesentlichen und unentbehrlichen Keim der ganzen ewigen Glückseligkeit für denjenigen Geist, der auf Erden zu persönlicher Willensthätigkeit gelangt ist. Allerdings wird nach christlicher Lehre der Zug der Liebe zu Gott dem Menschengeiste in der Taufe übernatürlich eingegeben. Insofern erscheint schon der Geist des kleinen Kindes zu himmlischer Seligkeit befähigt, wenn er abgerufen wird, ehe er im irdischen Leben sich durch persönliche Sünde von der Liebe Gottes freiwillig abwandte. Wo daher der Mensch auf Erden mit entschlossenem Willen sich vom Gehorsam gegen Gott völlig lossagt, da vernichtet er in seiner Seele hierdurch den Keim der ewigen Glückseligkeit. Er gibt die Liebe als Gehorsam auf und scheidet hiermit freiwillig aus der Liebe Gottes überhaupt. Thut er dieß mit unverbesserlicher Entschlossenheit, so verdammt er dadurch sich selbst zu ewiger Unmöglichkeit liebender Vereinigung mit Gott und so zum Verluste der himmlischen Seligkeit. In diesem Sinne müssen wir also entschieden festhalten, daß nicht Gott den Menschen verdammt; wir sagen, *der Sünder verdammt sich selbst durch den sündhaften Mißbrauch seiner Freiheit*. Es liegt im Begriffe der ewigen Seligkeit als himmlischer Liebe Gottes, daß dieselbe zwar durch Gott allein möglich gemacht werden konnte, aber nun, nachdem sie möglich ist, nur durch den Menschen allein vereitelt werden kann, weil sie als Liebe ein Verhältniß ist, was nur auf der Willenseinigung zweier Geister beruhen kann. Alle Bemerkungen über die ewige Verdammniß werden daher unrichtig sein, wenn in ihnen mittelbar oder unmittelbar die Verdammniß als bloßes Ergebniß einer willkürlichen Verfügung Gottes betrachtet wird, etwa wie das partheiische Urtheil eines irdischen Richters [1]). Gott verurtheilt den Sünder, nachdem sich derselbe selbst wirklich verdammenswerth gemacht hat.

Der *zweite Irrthum*, der in obiger Einwendung eingeschlossen ist, liegt in der Voraussetzung einer *unendlichen Liebe und Güte Gottes*. Diese Voraussetzung ist unrichtig. Liebe und Güte gegen die Geschöpfe gehören nicht zu den unendlichen Eigenschaften der Gottheit, sie sind vielmehr durchaus bedingte und begrenzte Erscheinungen göttlicher Willensäußerung. Gottes Güte und Liebe gegen die Geschöpfe hängt ebenfalls in Einer Beziehung von der Liebenswürdigkeit des betreffenden Geschöpfes ab. Wir Menschen tragen in unserer Natur die Unvollkommenheit, daß wir sehr oft da Liebe verschwenden, wo der Betreffende der Liebe durchaus nicht werth ist. Ganz anders verhält es sich hiermit bei der Vollkommenheit Gottes. Seiner Liebe muß durchaus Wahrheit zu Grunde liegen, und er kann diejenigen Geister nicht lieben, welche der Liebe absolut unwerth sind.

[1]) cf. Vosen, das Christenthum und die Einsprüche seiner Gegner. p. 384 ff.

Völlig unwerth für die Liebe Gottes erscheint aber derjenige Geist, der sich entschlossen und ohne alle Besserung von der Liebe Gottes abgewendet hat und ihr widerstrebt. Wer Gott durchaus nicht lieben will, wie das der unbußfertige Sünder durch sein Beharren in der Sünde und im Widerstande gegen Gott erklärt, den kann zuletzt auch Gott nicht mehr lieben. Ist es daher dem erschaffenen Geiste durch den hohen Vorzug seiner Freiheit möglich, zu der schrecklichen Entschiedenheit zu gelangen, daß er beharrlich sich der Liebe Gottes widersetzt, so hört er hiemit auf, für Gott ein Gegenstand der Liebe und Güte zu sein, und diese Güte hat an ihm also ihre natürliche Grenze erreicht. Wir haben uns daher nirgendwo auf jene Schlüsse zu verlassen, die man aus der irrthümlich vorausgesetzten Unendlichkeit der Liebe und Güte Gottes zieht, um hieraus die Möglichkeit ewiger Verwerfung zu bestreiten.

Auch die allergrößte *Barmherzigkeit* hat nicht die Möglichkeit, ihrerseits den eigentlichen Grund der Verdammniß aufzuheben, weil dieser ja nicht bei Gott, sondern lediglich im Willen des Menschen zu suchen ist. Die göttliche Barmherzigkeit für sich allein vermag die Verwerfung des Sünders nicht abzuwenden, und sie wird hier mit Unrecht eine unendliche genannt. Auch die Barmherzigkeit ist nur als Potenz, nicht aber als Akt zur unendlichen Natur der Gottheit gehörig, d. h. Gott muß barmherzig sein *können*, wo er es will, aber keineswegs irgendwo barmherzig sein *müssen*. Gott aber *will* dieses nur da, wo dieser Beschluß in die Natur der Verhältnisse paßt. Eine unendlich gedachte Barmherzigkeit wäre als solche auch eine überall und immer *nothwendig* eintretende Barmherzigkeit. Dieß würde aber soviel heißen, als: Gott ist durchaus gezwungen, uns alle Sünden und zwar vollständig zu verzeihen. Damit wäre der Sünder Sieger über Gott, die Sünde wäre für ihn kein Uebel mehr, und der Unterschied zwischen Gut und Bös, den man nie aufgeben kann, würde hiemit geläugnet. Alle Barmherzigkeit Gottes muß daher ihre Grenzen haben, sie kann nicht unendlich sein, und sie wird nur unter Bedingungen, und nur bis zu irgend einem Grade eintreten. Der klare Hinblick auf Gottes wirkliche (nicht potentielle) Barmherzigkeit kann uns also nicht veranlassen, die gefahrvolle Verwerfung der ewigen Strafe auf diesen Grund hin zu wagen.

b. *Alle Strafe könne ja nur medicinell und daher nie ewig sein.*

Diese Einwendung ist mehr wissenschaftlich. Wenn nur die Liebe der einzig vernünftige Grund, und Besserung der einzige Zweck jeder Strafe ist, wie sollte dann ewige Strafe möglich sein? Die Besserung müßte nach der Ewigkeit gesucht werden. — Auch hier ist die ewige Verwerfung stillschweigend als ein bloßes Verfahren der Willkür Gottes behandelt. Grundfalsch ist der Satz, daß alle Strafe aus Liebe hervorgehen müsse: Bei den älteren christlichen Lehrern finden wir überall einen Unterschied zwischen *medicineller* und *vindikativer* Strafe festgehalten. Unter der letzteren

verstehen sie die Strafe als Genugthuung und Sühne für die in der Sünde liegende Empörung gegen die göttliche Herrschaft und Ordnung. Unter medicineller Strafe verstehen sie die Strafe als Warnungs- und Besserungsmittel für den Menschen. Bei der vindikativen Strafe liegt also der Zweck der Strafe in Gott und seiner Herrschaft, bei der medicinellen dagegen im Menschen und in dessen Glück. Da die Alten überall den Gedanken festhielten, daß der letzte und höchste Zweck der Weltschöpfung nicht in der Glückseligkeit der Creaturen, sondern in der äußeren Verherrlichung Gottes liege, und daß die Glückseligkeit der geschaffenen Geister daher nur als zweiter untergeordneter Zweck der Schöpfung angesehen werden könne, so waren sie auch im Klaren über die erwähnte verschiedene Bedeutung der den Menschengeist treffenden Uebel in der Schöpfung. Diese können nur auf untergeordneter Stufe die medicinelle Bedeutung haben. Auf der höchsten Stufe seiner Bedeutung ist das den Menschen treffende Uebel durchaus vindikative Strafe [1]).

Wenn alle göttliche Strafe nur allein die Besserung als höchsten Zweck verfolgen soll, so fragen wir zuerst: Kann denn Gott seine Strafen so einrichten, daß dieselben im Stande sind, überall die Besserung lediglich durch ihre eigene Einrichtung wirklich herbeizuführen? — Dieß ist nun offenbar nicht der Fall. Nicht nur die hundertfältig vor unseren Augen stehende Thatsache erfolgloser Strafen zeigt dieses, sondern es liegt auch ein innerer Widerspruch in dieser Annahme. Wenn der Herr nämlich die Strafe so einrichten soll, daß sie schon durch diese ihre Einrichtung, also abgesehen von der Freiheit des Sünders, die Besserung *erzwingt*, so hätten wir ja den Widerspruch einer wirklich erzwungenen Besserung. Wo aber von sittlicher Besserung je die Rede ist, da muß Freiheit vorausgesetzt bleiben und eigentlicher Zwang ausgeschlossen sein. Allerdings kann die Strafe so eingerichtet werden, daß sie den Sünder mehr oder weniger stark zur Besserung drängt, aber immerhin darf dieses Drängen zu keinem Zwange werden, da dieser dem Begriffe moralischer Besserung vollständig widerspricht. Mag daher Gott seine Strafen einrichten, wie er will, nie wird er dabei eine Einrichtung treffen, die im Stande wäre, Besserung zu erzwingen und so alle Sünder zur Besserung zu führen. Immer wird also die Möglichkeit offen bleiben, daß sich ein Sünder *allen* göttlichen Besserungsmitteln beharrlich widersetzt und unverbesserlich bleibt. Selbst wenn dieses in der That nie geschähe, so geschähe es nur darum nicht, weil zufällig der freie Wille der Menschen sich überall zur Besserung entschlösse, nicht weil Gott die Besserung irgendwo erzwungen hätte.

[1]) Der Ausdruck „vindikativ" ist von der Wissenschaft gewählt, um das Herrenrecht Gottes gegenüber seinen Geschöpfen zu bezeichnen, nicht um die „Rache" hervorzuheben; es handelt sich um die Ordnung Gottes, deren Störung gesühnt werden muß, weil eben Gott Gott ist, wie ja auch der weltliche Richter, abgesehen von Verstockung oder Reue des Verbrechers, die Strafe ausspricht wegen Aufrechthaltung der öffentlichen Ordnung.

Wenn daher keine Strafe zwingendes Besserungsmittel sein kann und mithin Unverbesserliche nach allen Strafversuchen Gottes übrig bleiben werden, so fragt es sich weiter, was macht nun der Herr mit diesen ewig Unverbesserlichen? — Hier öffnen sich nur zwei Möglichkeiten: entweder muß Gott bei solchen Sündern mit seiner nur die Besserung bezweckenden Strafe ewig fortfahren, oder er muß hier endlich einmal aufhören mit all' seinen Strafen, ohne seinen Zweck erreicht zu haben, d. h. er muß den Unverbesserlichen zuletzt, so wie er ist, in den Himmel nehmen. — Will man nun den ersten Ausweg gelten lassen, so drängte sich uns ja plötzlich die ewige Strafe in bester Form wieder auf, die wir in der Einwendung verwarfen. Der Gedanke: Gott straft ewig, nur um zu bessern, das würde ja immer die nämliche Aussicht auf das gleiche Unglück ewiger Strafe bleiben, wie bei jedem anderen beliebigen Zweck. Allein in diesem Gedanken tritt auch ein innerer Widerspruch hervor. Der Satz: Gott hat bei seiner Strafe nur den Zweck der Besserung, während der Allwissende doch weiß, daß er diesen Zweck nicht erreicht, heißt doch am Ende nur soviel als: Gott hat einen Zweck und doch keinen Zweck. Wenn wir nun den zweiten Ausweg annehmen, daß Gott endlich den allen Strafen widerstehenden Sünder ungebessert in den Himmel nehmen muß, dann wird Gott vom Sünder förmlich besiegt, dann ist der Zweck der Strafe etwas völlig Unnützes, dann ist für Niemand Besserung für den Eintritt in den Himmel nöthig, und wozu dann die unnöthige und mithin unberechtigte Qual der bessernden Strafen Gottes? — Im Uebrigen steht fest, daß Gott aus Liebe straft (zur Abwendung ewiger Leiden), daß aber Gott *nur allein* aus Liebe straft, falsch ist.

Als Nebenzweck der göttlichen Strafe muß allerdings auch ihre Wirkung als *Abschreckung für Andere* und als Abhaltung derselben von den Wegen der Sünde betrachtet werden. Aber bei allem dem darf der letzte vindikative Zweck der göttlichen Strafe nicht übersehen werden. Hat das Dasein des ewigen Untergangs der Verdammten keinen andern Grund, als die bloße Abschreckung der noch nicht Verdammten, so wäre dieß ja offenbar das wunderliche Verfahren, dem einen Geiste zweifelhafte Aussicht auf Rettung dadurch zu schaffen, daß man den anderen dem sicheren Verderben anheimgibt. Wird doch Niemand vernünftigerweise für die bloß zweifelhafte Rettung einer in Gefahr stehenden Sache genau den gleichen Werth zum Opfer bringen. So aber würde Gott da verfahren. — Setzen wir diese bloße Abschreckungstheorie einmal richtig voraus, so fragen wir: Wie lange wird dieselbe überhaupt einen Zweck haben können? Sicherlich doch nur bis zum jüngsten Tag; denn sobald alle Menschengeister, die Gott noch schaffen will, ihre Prüfung auf Erden vollendet haben, so ist ja doch weiter nichts mehr abzuschrecken. Mithin könnte der liebe Gott dann die Fortsetzung der Höllenstrafe, als weiterhin überflüssig, nach dem jüngsten Tage einstellen. Das widerspräche aber der Wahrhaftigkeit Gottes und wäre selbst gegen die Geretteten ein Unrecht, denn sie hätten sich ja im Leben der

der Sünde mühevoll enthalten, nur in der Voraussetzung, daß der Herr einst seine Drohungen ausführen werde, während die anderen, die Drohung verachtend, in Saus und Braus neben ihnen lebten. Die Tugendhaften hätten also ein Recht, jetzt auch von der Wahrhaftigkeit und Gerechtigkeit Ausführung der angedrohten Vergeltung zu verlangen. So weit greifend ist obige Einwendung gegen die ewige Strafe.

c. Auch eine zeitliche Strafe genüge dem vindikativen Zwecke; wie? endliche Sünde und unendliche Strafe?

Wiederum die stillschweigende falsche Voraussetzung, als ob die ewige Strafe bloß ein willkürliches Decret Gottes wäre! Nein! Es gibt unverbesserliche Sünder, wie unsere Gegner nicht läugnen werden, deren innerstes Wesen der liebenden Vereinigung mit Gott beharrlich widerstrebt und bei denen daher von einer Fähigkeit zur seligen Vereinigung mit Gott ewig nicht die Rede sein kann. Sollte nun ihr unabänderlicher Trotz gegen den Herrn zuletzt den Sieg davontragen, indem der Herr durch irgend etwas gezwungen wäre, endlich ihre Verstoßung aufzugeben, und sie dennoch in den Himmel zu nehmen?

Man vergißt dabei, daß es unrichtig ist, den Himmel nur als einen Ort zu betrachten. Der Himmel ist vor Allem ein Zustand, und für diesen Zustand ist der beharrlich Gott widerstrebende Geist ewig unfähig. Wenn aber Gott gezwungen wäre, dennoch den widerstrebenden Geist endlich einmal, wenigstens zu dem Orte der ewigen Glückseligkeit zuzulassen, trotzdem er sich im widerstrebenden Zustande befindet, so könnte daraufhin jeder Sünder dem Herrn sozusagen vertragsmäßig Trotz bieten. Der Mensch könnte seinen Gott herausfordern, indem er ihm erklärte: Strafe Du nur mit all' Deinen Mitteln, ich weiß ja, daß Du nicht ewig strafen kannst. Einmal mußt Du aufhören, und so bleibt dann die ganze Ewigkeit mein; Du mußt mich endlich mit meinem beharrlichen Trotze für alle Ewigkeit neben Dir dulden, nachdem ich Deine machtlosen Strafen durch beharrliche Verachtung überwunden habe. In dieser Art könnte sich der Mensch dem Herrn gegenüber stellen und er wird das, sobald er sich entschlossen der Sünde ergibt. Es beweist dieß, wenn auch nur auf traurige Weise: die Größe des Menschengeistes. Derselbe ist für die Ewigkeit geschaffen, er trägt das Bewußtsein der Ewigkeit seiner Natur in sich und verachtet daher in diesem Bewußtsein Alles, was ihm nur mit der Schranke der Zeitlichkeit behaftet entgegentreten kann. Was ist ihm die Furcht vor tausendjährigem Elende im Augenblicke, wo die Leidenschaft waltet? Einmal wird dieses Elend ja aufhören, und dann bleibt dem Geiste die unverkürzte Ewigkeit; kann er ja sogar die Ewigkeit verachten. — Wir sehen, daß sowohl die Stellung des Sünders, als die Stellung Gottes der Behauptung in den Weg tritt: Gott könne nicht ewig strafen, und daß wir auf die Gründe dieser Behauptung hin in dieser ernsten Frage das gefahrvolle Läugnen vernünftiger Weise wieder nicht wagen dürfen.

Andere finden zwischen Schuld und Strafe ein ungerechtes Mißverhältniß und fragen: Wie könnte die endliche Sünde mit Recht eine unendliche Strafe verdienen?

In dieser Einwendung sind die beiden Begriffe „endlich" und „unendlich" in unrichtiger Weise gebraucht. Weder die Sünde noch deren Strafe darf im eigentlichen Sinne als unendlich bezeichnet werden, denn Unendliches findet sich ja nur in Gott. Der Ausdruck „unendlich" für die ewige Strafe ist hier also nur in dem Sinne von immer fortdauernd, von nie endigend gebraucht. Die Strafe hat ja ihren Anfang, ihren Fortgang, aber nach unserem Glauben kein Ende. In Beziehung auf die Sünde aber und ihre Schuld waltet in der Einwendung ebenfalls ein Mißverständniß. Allerdings ist der Akt der Sünde etwas Vorübergehendes, aber der mit dem Akt beginnende Zustand der Seele, ihr inneres Verderbniß und ihr mit der Sündenthat eröffnetes Feindschaftsverhältniß gegen Gott dauern für immer fort, wenn nicht Bekehrung und Versöhnung eintreten. Der Sünder, der nach seinem Verbrechen nur gleichgültig gegen die vorgefallene Beleidigung seines Herrn bleibt, und die ihm jeden Augenblick zu Gebote stehende Versöhnung mit Gott nicht begehrt und nicht annimmt, erklärt in jedem Augenblicke Gott dem Herrn stillschweigend das Fortbestehen der Feindschaft durch dieses Verharren bei seiner Gleichgültigkeit. Läßt er frevelhaft diesen eigentlich immerfort wachsenden Widerstand gegen Gott fortdauern, bis ihn der ihm unbekannte Augenblick des richterlichen Rufes aus dem Leben führt, so erscheint er für seine nun unwandelbare Ewigkeit im dauernden Zustande der Sünde [1]).

d. Warum soll denn nach dem Tode keine Besserung mehr möglich sein?

Diese Einwendung gibt eine ewige Strafe für den unverbesserlichen Sünder zu, aber darüber streitet sie mit unserem Glauben, ob nicht Besserung bis in alle Ewigkeit möglich sei. Vosen sagt nun (l. c.): Bei der Betrachtung des menschlichen Willens haben wir offenbar zwei verschiedene Zustände zu unterscheiden, nämlich den Zustand seiner Entwicklung und den Zustand seiner Reife. Die Entwicklung muß nothwendig einmal ihr Ende finden, indem sie zur Reife gelangt, und zwar entweder zur Reife für die Vereinigung mit Gott oder zur Reife für das Widerstreben gegen Gott. Die Entwicklung hat also jedenfalls für den Willen einmal ein Ende und kann durchaus nicht ewig fortdauern. Nur die eine oder die andere Art der Reife des Willens ist der Zustand seiner ewigen Fortdauer. Nothwendig gehört aber alle Besserungsfähigkeit nur in den Zustand der Ent-

[1]) Vosen l. c. p. 398 ff. — Die Theologen betonen noch, daß der Akt der Sünde (peccatum grave), weil gegen eine unendliche Majestät gerichtet, unendliche Strafe verdiene, und da dieselbe wegen der Endlichkeit des Menschen nicht dem Wesen nach vollzogen werden könne, so geschehe es der Zeit nach.

wicklung hinein, wo allein ein Hin- und Herwenden und somit eine Bekehrung möglich ist. Ist einmal die Reife eingetreten, so ist damit auf der bösen Seite keine Bekehrung, auf der guten Seite kein Abfall mehr denkbar. Mithin kann von einer in alle Ewigkeit fortbestehenden Möglichkeit der Bekehrung nie die Rede sein. Will man daher dem Glauben gegenüber in diesem Punkte eine Klage geltend machen, so könnte man sagen, daß er den Zeitraum für die Möglichkeit der Besserung des Sünders zu kurz ansetze, wenn er sie mit dem Tode als beendigt ansieht. Diese Klage könnte aber nur dadurch begründet werden, daß man nachwiese, die Zeit unseres Lebens sei für unsere Besserung zu kurz im Verhältniß zu der uns gegebenen Fähigkeit. Da sich dieß schlechterdings nicht behaupten läßt, — Gott gegenüber, der die Zeit der Prüfung bestimmt und da es sich für das bloße Vermeiden der ewigen Verdammniß eigentlich um gar keinen Zeitaufwand, sondern bloß um die Ehrlichkeit handelt, mit der wir als Diener Gottes die Zeit zu dem vorgesetzten Zweck benützen, so ist die Annahme einer ewigen Besserungsfähigkeit unnütz.

e. Könnte Gott nicht den Unverbesserlichen vernichten?

Diese Einwendung hat eigentlich keine Bedeutung, oder erst dann, wenn Gott den Unverbesserlichen vernichten müßte, so daß also der Sünder es in seiner Gewalt hätte, den Herrn zu zwingen, daß er die so kostbar ausgestattete Creatur, die er zu seiner Verherrlichung erschaffen, vernichte. Wo wäre da Gottes Weltregierung? Das Bewußtsein, vernichtet, nicht aber bestraft zu werden, böte Anlaß zu unermeßlichem Frevel, zu grenzenloser Leidenschaft, zu massenhaftem Selbstmord ꝛc.

f. Der Gedanke an die Hölle würde alle Freude zerstören und sogar den Himmel ewig verbittern.

Daß die Verdammniß nicht von der Willkür Gottes, sondern von uns abhängt, haben wir schon wiederholt bemerkt. O wäre nur mehr Schrecken vor der Hölle im Augenblick der Leidenschaft wirksam! Der Gedanke an die Hölle hält aber thatsächlich nur Wenige ab vom Genusse verbotener Freuden; wieviele verharren in übler Geistesgröße bei der sicheren Ueberzeugung von der ihnen bevorstehenden Verdammniß in trotziger Ruhe. Wir sehen Menschen, die den Glauben an die Hölle nicht im Mindesten bezweifeln und ihren Wandel als verwerflich anerkennen, dennoch ruhig und heiter in der Sünde fortleben.

Beachtungswerther ist der Gedanke, daß den Seligen das Bewußtsein von der Qual Eines ihrer Angehörigen Bitterkeit bereiten würde. Allein erinnern wir uns an Gottes Allmacht, der da wohl ein Mittel findet, uns diese Pein zu ersparen und uns in einen wahrhaft seligen Zustand zu versetzen[1]).

[1]) Man vergleiche unten die Lehre eines hl. Thomas von Aquin, Bernhard ꝛc. über den Zustand der Auserwählten.

g. Es kann keine Verdammten geben, denn im Begriffe „Teufel" liegt ein Widerspruch.

Der Glaube faßt aber nicht, wie Hegel meint, den Teufel als absolut böses Wesen — das wäre freilich ein Widerspruch — sondern als den schlechtesten der gefallenen Geister, welchem sammt seinem Anhange „das ewige Feuer bereitet ist". Wenn es eine höhere Geisterwelt gibt, so muß es auch die Möglichkeit der Sünde in ihr geben; der schlechteste, wie der beste aller Geister dürfte wohl nicht unter den Menschengeistern, sondern in jener höheren Geisterregion zu suchen sein.

h. Warum hat Gott Diejenigen erschaffen, von denen er vorauswußte, daß er sie verdammen werde.

Mußte also Gott, fragen wir entgegen, denjenigen Geist ungeschaffen lassen, dessen verdammungsreife Sündhaftigkeit er vor der Schöpfung voraussah? Wenn dieß, dann — wären alle wirklich geschaffenen Geister ihrer ewigen Glückseligkeit gewiß, sie können gar nicht verdammenswerth werden; sind das noch freie Geister? Sie können ungescheut sündigen in Folge göttlichen Rathschlusses, der sie nun ein für alle Mal in den Himmel aufnehmen wird. Gott würde so das Privilegium der Schlechtigkeit aufstellen, der Unterschied zwischen gut und bös müßte verschwinden. Kann das Böse, bemerkt Vosen (p. 413), unser Glück nicht mehr stören, so hört es auf, für uns ein Uebel zu sein, und wir müßten in der That bloß die Gottheit bedauern, die allein von unserer Sünde den etwaigen Schaden und Verdruß hätte.

Ferner ist ein Ereigniß, das nicht nur selbst nie eintritt, sondern dessen Grund sogar ebenfalls nie existirt, deßhalb nicht nur nie wirklich, sondern auch (nach der Logik) durchaus nicht möglich zu nennen, es ist vielmehr absolut Nichts, und kann als solches nicht einmal Gegenstand des göttlichen Wissens sein. Wenden wir dieß auf unsere Frage an, so muß entschieden festgehalten werden, daß Gott weder der wirkliche Grund der Sünde sein, noch selbst als solcher nur gedacht werden kann; Beides wäre nach obiger Einwendung zulässig [1]).

Cap. VI. Das Fegefeuer.

Nach der Lehre der katholischen Kirche kann es vorkommen, daß eine Seele, obwohl sie in der heiligmachenden Gnade abstirbt, doch noch nicht sofort für den Himmel reif ist, vielmehr noch der zeitlichen Läuterung und Sühne vor Gott dem Allheiligen und Allgerechten bedarf. Obgleich ihr nun im besonderen Gerichte sofort die ewige Seligkeit zuerkannt wird, kann sie diese doch nicht sogleich antreten, sondern sie wird an einen „besonderen

[1]) cf. Weiteres bei Vosen l. c. p. 416 ff.

Ort" (status), der im Gegensatz zu Himmel und Hölle „dritter Ort" genannt wird, verwiesen, bis sie nach Abtragung der ihr zustehenden zeitlichen Strafe und nach geschehener Läuterung von den ihr anklebenden Schlacken, zum wirklichen Genusse der ihr in Aussicht gestellten Himmelsfreude zugelassen werden kann. Dieser zeitliche Interimszustand heißt der Zustand der Reinigung — Purgatorium, nach deutscher, etwas unziemlicher Ausdrucksweise, Fegefeuer. Die dort sich Befindlichen werden sehr bezeichnend „arme Seelen" genannt. In Folge ihrer abweichenden Rechtfertigungstheorie haben sich die Protestanten in diesem Punkte von der katholischen Kirche losgesagt; hierüber können wir uns hier nicht näher einlassen [1]). Was wir constatiren müssen, ist, daß im Reinigungsort der Nachlaß der läßlichen Schuld stattfindet, daß das Fegefeuer wesentlich ein Strafort ist; an Tugend und Verdienst zu wachsen, ist seinen Bewohnern nicht vergönnt. — Wie man die Lehre vom Purgatorium un- oder antibiblisch nennen kann, ist unbegreiflich. Bekanntlich spricht für sie die Stelle II. Machab. 12, 43, nach der Judas der Makkabäer in Jerusalem Opfer für die Todten darbringen läßt, und wo es ausdrücklich heißt: „Es ist ein heiliger und heilsamer Gedanke, für die Verstorbenen zu beten, damit sie von ihren Sünden erlöst werden" [2]). Die Hölle kann hier nicht gemeint sein, denn aus ihr gibt es keine Erlösung.

Was das neue Testament betrifft, so ist zuvörderst heranzuziehen die Aeußerung Christi über die Sünde wider den hl. Geist bei Matth. 12, 32, von welcher er mit höchstem Nachdrucke versichert, daß sie weder in diesem, noch im andern Leben (*αἰῶν μέλλων*) Nachlaß finden werde, während jede andere Sünde und Lästerung dem Menschen vergeben wird. Sohin ist irgend eine Sündenvergebung jenseits gedenkbar; daß sie nur die läßliche Sünde, also im Reinigungsorte, angehen kann, ist selbstverständlich. Auch in der Bergpredigt bei Matth. 5, 22, wo der Heiland Grade einer besonderen Art der Sünden unterscheidet, und erst beim höchsten Grade das Höllenfeuer als Strafe ansetzt („wer aber zu seinem Bruder sagt: Du Narr — *μωρέ* — der ist der Gehenna des Feuers schuldig"), scheint der Herr eine jenseitige Strafe anzudeuten, welche noch nicht bis zur Hölle reicht. Auf dieselbe Vorstellung führt wohl V. 25, wo der Rath ertheilt wird, sich mit dem Widersacher vorab zu versöhnen, damit man nicht durch Richterspruch zum Kerker verurtheilt werde; dieser Kerker, aus welchem der Verurtheilte nicht eher herausgeht, bis er den letzten Heller bezahlt hat, scheint wiederum auf das Fegefeuer hinzuweisen, denn ex inferno nulla redemptio. — Nun kommen wir zur Belehrung, welche der hl. Paulus I. Cor. 3, 12—15 gibt. Die Protestanten behaupten fälschlich, daß die katholische Kirche aus dieser „falsch verstandenen Stelle" ihre Lehre vom Fegefeuer entnommen habe. Hierüber bemerkt Oswald (p. 91) mit Recht: Kein katho-

[1]) cf. Oswald, Eschat. p. 82 ff. — [2]) Den exegetischen Apparat zu dieser Stelle siehe Oswald p. 88 ff.

lisches Dogma hängt in dem Sinne von einer einzelnen Bibelstelle ab, daß es mit so oder anders gefaßter Erklärung derselben stehen oder fallen müßte: es liegt darin nur eine Unterschiebung des protestantischen Prinzips. Andererseits ist die in der Kirche überlieferte Auffassung der Stelle von jeher eine sehr schwankende gewesen, und wenn das Conzil von Florenz dieselbe auch in der Lehre vom Purgatorium verwendet hat, so ist damit ihre Beziehung auf dasselbe noch keineswegs dogmatisirt, umsoweniger, als in dem Unionsdekret dieser Synode des Feuers beim Purgatorium zu Gunsten der Griechen, welche solches in Abrede gestellt hatten und gleichwohl zur Gemeinschaft der Kirche zugelassen wurden, nicht mehr erwähnt wird, während doch einleuchtet, daß bei Beziehung der paulinischen Worte auf das Purgatorium die Annahme des Feuers unvermeidlich ist [1]). Die Stelle lautet: „So Jemand auf diesem Fundament aufbauet, Gold, Silber, Edelsteine, Holz, Stroh, Stoppeln, so wird eines Jeden Werk offenbar werden, denn der Tag des Herrn wird es offenbaren, denn dieser wird sich im Feuer offenbaren, und welcher Art das Werk eines Jeden sei, wird das Feuer bewähren."

Die Tradition stellt uns die volle Entwicklung dieses Dogma's bereits zu den Zeiten der Väter dar, wie wir im nächsten Kapitel sehen werden. Nur Eine Stelle führen wir hier an von Gregor dem Großen (dial. 1. 4. c. 39): „Daß es für manche leichte Vergehen vor dem Gerichte ein Reinigungsfeuer gebe, muß man glauben."

Ueber die Weise oder Natur, sowie über Grad und Maß der Strafe im Fegefeuer, sowie über Zeitdauer und Ort desselben wollen wir uns hier nicht verbreiten, um so weniger als hierüber streng kirchliche Bestimmungen nicht vorliegen [2]).

Cap. VII. Gebet und Opfer für die Todten.

Der Ursprung dieser Gebete läßt sich allerdings nicht auf ein bestimmtes apostolisches Gebot zurückweisen, wenn wir aber als den Boden, der sie erzeugt hat, ein allgemein empfundenes Bedürfniß der Gemeinden bezeichnen müssen, so scheint dieß in jene Zeit zurückzuführen, wo der herrschende Glaube der Kirche auch eine Theilnahme der Lebenden an dem ferneren Geschick der Todten in einem nicht geringen Grade belebte und rege hielt. Irren wir nicht, meint Frantz [3]), so ist das die Zeit, wo man die

---

[1]) Man vergl. u. A. Basilius comment. in Is. 9, 19, wo I. Cor. 3 angezogen wird. Daselbst spricht Basilius auch von einer „Stätte der Reinigung der Seelen" *(χωρίον καθαρισμοῦ ψυχῶν)* und von einem „Reinigungsfeuer" *(καθάρσιον πῦρ)*. — St. Augustin dagegen will die Stelle I. Cor. 3 nicht für's Fegfeuer gelten lassen. Confess. lib. IX. c. 12. — [2]) Man vergl. deßbezüglich Oswald p. 110 ff. — [3]) Das Gebet für die Todten, im Zusammenhang mit Cultus und Lehre, nach den Schriften des hl. Augustinus. Nordhausen 1857. p. 66.

Wiederkunft des Herrn und die damit verbundene Auferstehung der Todten als nahe bevorstehend erwartete, die Zeit des sog. Chiliasmus, von dem vielleicht Spuren bis in die ersten Anfänge der Kirche hinauf zu finden wären. Wie man in jener Zeit einem gewissen Realismus in der Auffassung der Eucharistie huldigte, indem man die Eucharistie empfing zur Stärkung und Bewahrung des Auferstehungsleibes, so lag es nahe, bei der Feier der Eucharistie auch Derer zu gedenken, deren Leiblichkeit bereits der Auferstehung entgegenreifte und in dem Ritual der Feier, in den eucharistischen Gebeten auch die Fürbitte für die Verstorbenen aufzunehmen. Aber auch der ursprüngliche Inhalt dieser Gebete, so weit wir ihn verfolgen können, deutet auf diese Verbindung und Verschlingung mit chiliastischen Auferstehungshoffnungen. Noch zur Zeit des Tertullian und darüber hinaus erflehte man für die Todten Theilnahme an der ersten Auferstehung [1]). Mit dem Chiliasmus verschwindet auch die Bitte um Theilnahme an der ersten Auferstehung aus dem Gebete für die Todten; höchstens wurde anstatt der prima resurrectio eine matura resurrectio erbeten, ohne Zweifel wohl ein Nachklang der Gebete aus der chiliastischen Periode. Allgemeiner werden seit jener Zeit die Formeln: da requiem [2]), wonach später das Todtenamt selbst Requiem genannt worden ist; da pacem, fac eos (defunctos) requiescere in sinu Abrahae, Isaak et Jacob ꝛc., aus denen die Erwartung einer baldigen Auferstehung ganz verschwunden ist. Daneben kommt auch hie und da schon früh die Bitte um Vergebung der Sünden auf, und es finden sich Formeln, wie: dele, ignosce et remitte omnia peccata eorum; non reputa illis omnia delicta; dimitte per misericordiam tuam delicta et defectus eorum ꝛc. Frantz (p. 67) will es nun durchaus nicht zugeben, daß diese Gebete, wie Bellarmin hervorhebt, den Glauben an das Fegfeuer in sich schließen, und doch liegt dieser Schluß so nahe und ist eine solche Auffassung ganz im Geiste der katholischen Lehre [3]). Der Zweck dieser Gebete war nach Frantz der, Fürbitte der Lebenden, insonderheit der lebenden Gemeinde für die Verstorbenen und damit zugleich eine Beweisung des Glaubens, der durch die Liebe thätig ist, zu sein, denn es besteht seit apostolischer Zeit eine Gemeinschaft Derer, die dem Herrn leben mit Denen, die im Herrn entschlafen sind. Die Kirche bittet jedoch nicht für die im Unglauben und außer der Gemeinschaft Verstorbenen.

Auch der liturgischen Gebete der ersten christlichen Zeit müssen wir Erwähnung thun, wie sie bei Beerdigungen üblich waren: Psalmen

---

[1]) De monog. c. 10 von einer Wittwe, die für ihren Mann betet: enimvero et pro anima ejus orat et refrigerium interim adpostulat ei et in prima resurrectione consortium et offert annuis diebus dormitionis ejus. — [2]) So betet S. Ambrosius (orat. in obitu Theodos.): Da requiem Domine servo tuo Theodosio, requiem illam, quam praeparasti servis tuis. — [3]) Frantz führt p. 76 das Gebet des hl. Augustinus für seine Mutter Monica an und findet es „katholisch", ein Protestant dürfe nicht so beten, — wohl wegen des darin enthaltenen Glaubens an's Fegfeuer?

und Hymnen. Dionysius (de eccl. hierarch. c. VI.) beschreibt die Begräbnißfeier also: Die Freunde und Verwandten eines Verstorbenen priesen ihn glücklich, daß er vollendet und ausgekämpft habe, und dankten Gott für den ihm geschenkten Sieg. Dann wurde die Leiche zum Bischof getragen, der die üblichen Gebete über sie sprach, die Gemeinde berufen und den Leichnam in die Kirche tragen ließ. Hier verrichtete er wieder Gebet und Danksagung. Die Diakonen lasen aus der hl. Schrift die Verheißungen von der Auferstehung der Todten und sangen passende Psalmen und Hymnen. Der erste Diakon entließ dann die Katechumenen, worauf er der Heiligen und Gerechten, die vorangegangen waren, mit dem Wunsche gedachte, daß der Verstorbene in ihre Gemeinschaft aufgenommen werden möchte, und ermahnte die Anwesenden, nach einem seligen Ende zu trachten. Hierauf folgten abermals Gebete des Bischofs, die Salbung des Leichnams, zuletzt das allgemeine Gebet, das bei der Feier der Eucharistie gehalten wurde, worauf die Leiche beerdigt ward [1]). Daß auch das hl. Meßopfer für die Todten dargebracht wurde, wie schon erwähnt, lehrt u. A. St. Augustin, da er sagt: Es sei nicht zu läugnen, daß die Seelen der Verstorbenen durch die Frömmigkeit ihrer Hinterbliebenen sehr getröstet (relevari) werden könnten, da das Opfer des Mittlers für sie dargebracht wird, welches freilich nicht Allen nütze wegen der Verschiedenheit des Lebenswandels [2]). —

Gewiß ist, daß wir eigentlich nur für jene Seelen der Abgeschiedenen beten können, welche im besonderen Gerichte zum Fegfeuer verurtheilt worden sind, nicht für die Verdammten, noch auch für die Seligen im Himmel. Da wir nun aber das jenseitige Loos der aus unserer Mitte Verstorbenen nicht kennen, so beten wir für alle unsere Todten. Allein der Wortlaut mehrerer Kirchengebete ergibt, daß Gott sie, die oft längst verstorbenen und gerichteten Menschen bewahren möge vor (oder gar befreien aus?) der Hölle, und doch ist „aus der Hölle keine Erlösung". Es heißt u. A. in jenen Formularien: Wir opfern und beten, ne absorbeat eos tartarus, ne cadant in obscurum; libera eos de ore leonis (cf. I. Petr. 5, 8) et de profundo lacu, ne poenas inferni sustineant, sed gaudia paradisi obtineant; a porta inferi erue domine animas eorum etc. — Man kann nun diese und ähnliche Ausdrucksweisen wohl nur dann richtig auffassen, wenn man auf den ganzen Geist der kirchlichen Liturgie achtet. Wie nämlich die Kirche selbst den historischen Christus in dauernder Gegenwart mystisch festhält [3]), so ist auch ihre Liturgie nicht sowohl bloß historisch referirend, als vielmehr das Vergangene gegenwärtig in dramatischer Repräsentation vor die Augen stellend. Dieß zeigt sich z. B. bei der Gedächtnißfeier der

[1]) Ueber das Gebet für die Verstorbenen in der kath. Kirche cf. Hirscher J. B. Erörterungen über die großen religiösen Fragen der Gegenwart. Freiburg 1865. II. Abtheil. — [2]) Enchirid. c. 110. cf. de cura pro mortuis gerenda. cf. Cyrillus v. Jerus. cat. myst. 23. Nr. 9. sowie Inschriften in den Katakomben (bei Oswald p. 99). — [3]) cf. Oswald, Sakr. Lehre. I. 423 ff.

Geheimnisse des Glaubens in den kirchlichen Festzeiten. So heißt es in der Adventszeit: „Rorate coeli desuper", als ob wir die Ankunft Christi jetzt noch erwarteten; am Himmelfahrtstage richtet sich das Gebet an Christus, „qui hodie super omnes coelos ascendisti", als wenn der wiederkehrende Jahrestag des kirchlichen Festes der Tag der Himmelfahrt Christi selbst wäre. Ein solch eigenthümlicher Zug im Charakter der kirchlichen Liturgie wird dem Katholiken nach seiner Anschauung vom Wesen der Kirche sehr schön vorkommen, während der Protestant, welcher seiner Theorie gemäß nur vom historischen Christus weiß, nothwendig daran Anstoß nehmen muß [1]). Dieser ganzen Anschauung gemäß stellt sich die Kirche nun auch in ihrem officium pro defunctis, wenn es sich auch um längst Verstorbene handelt, stets in den Zeitpunkt ihres Abscheidens, d. h. sie versetzt sich in jenen Moment, wo das Loos des Verstorbenen noch nicht entschieden ist, vielmehr eben entschieden werden soll. Nun kann, ja muß sie beten, wie sie es thut ohne dem Dogma nahe zu treten [2]).

Cap. VIII. Gemeinschaft der Heiligen.

Nach positiv christlicher Lehre stehen wir hier auf Erden mit den seligen Menschen im Jenseits in Rapport. Der Lehrsatz des apostolischen Symbolums Credo communionem sanctorum, den auch Akatholiken anerkannten, ist allein in der katholischen Kirche in seinem tiefsten Grunde gewürdigt und in seinen praktischen Bezügen gehandhabt worden. Die Gemeinschaft der Heiligen ist dem Katholiken im Allgemeinen die innige Verbindung und der lebendige Verkehr aller Jener mit und unter einander, welche an Christo Antheil haben. Christus der Herr und Heiland ist nämlich, nach apostolischer wie kirchlicher Anschauung, das Oberhaupt in seiner Gemeinde, d. h. aller Derjenigen, welche er durch seinen Gnadenruf um sich gesammelt hat, damit sie durch Glauben und Liebe ihm gehören. Der lebendig machende Geist Christi vereinigt sie alle zu einem Ganzen, zu einem Korpus oder mystischen Leib, dessen Glieder sie einzeln sind [3]). Ueber die altberühmte Eintheilung des „Reiches Gottes" in drei Kirchen: die streitende (militans), leidende (patiens) und triumphirende (triumphans eccl.) Kirche, welche hier zur Anwendung kommt, brauchen wir uns wohl nicht weiter zu erklären, wir erinnern nur daran, daß unter der triumphirenden Kirche außer den Heiligen auch die Hierarchie der seligen Geister oder Engel inbegriffen ist, mit der wir hier in Rapport stehen.

Das vorzüglichste Zeichen des Rapportes der Seligen mit uns besteht in ihrer Fürbitte für uns bei Gott, wie das Concil zu Trient sess. 25

[1]) Die anglikanische Agende, das sog. Common prayer-book, welches sich sonst möglichst an das katholische Missale und Brevier hält, hat alles Derartige ausgemerzt oder auf den erzählenden Predigtton zurückgeführt. — [2]) cf. Oswald, Eschat. p. 29 ff. — [3]) cf. weiter Oswald p. 121 ff.

ausdrücklich lehrt. Die Heiligen bringen aber nicht bloß ihre Gebete bei Gott für uns dar, sondern wir erwarten (nach der Lehre des Trid.) die Wohlthaten von Gott durch ihre Fürbitte in Vereinigung mit dem Mittleramte Christi, an dem sie hier gleichsam participiren. Was die Schriftbeweise für diese Lehre betrifft, so lesen wir schon II. Mach. 15, 12—14, daß Jeremias, der Prophet Gottes, für das Volk betet, sowie Apoc. 5, 8, daß die 24 Aeltesten vor dem Lamme „goldene Schalen voll von Räucherwerk halten, welche da sind die Gebete der Heiligen." Uebrigens genügt es uns, einfach hier das Dogma von der Fürbitte der Heiligen zu constatiren, und auf die Verehrung der Heiligen außerdem hinzuweisen, wie sie in den noch üblichen Wallfahrten, Processionen, Reliquienverehrung ꝛc. vor uns tritt. Daß diese katholische Lehre von den Zeiten des Vigilantius an bis herab zu den sog. Reformatoren und auf unsere sog. aufgeklärte Zeit bekämpft wurde, ist bekannt. Dennoch werden wir, festhaltend an diesem Traditionsdogma [1]) der Kirche, glauben, daß es gut und nützlich sei, die Heiligen anzurufen, die unser Gebet vermöge göttlicher Mittheilung hören und aus Liebe zu uns, ihren Brüdern, die noch nicht so hoch in Gnaden stehen bei Gott, wie sie, auch erhören. Die Heiligenverehrung ist in gewissem Sinne der christliche Heroendienst. Die Heiligen haben, ähnlich den alten Heroen, ihre Tempel, Altäre, Opfer, Gedächtnißtage, Feste und Orte besonderer Verehrung. Die Gräber der Märtyrer erinnern an die der alten Helden, bei denen sich das Volk versammelte, um „die Unsterblichen" zu ehren. Wie das Christenthum die Leiber der Todten überhaupt zu ehren befiehlt, so ist um so mehr die Verehrung der Reliquien der Heiligen, mit deren Geistern wir uns in Rapport wissen, in der Kirche üblich und von ihr dogmatisch sanktionirt.

Cap. IX. Der Mittelzustand (status medius).

Darunter verstand man einen solchen Zustand der abgeschiedenen Seelen, in welchem sie noch ohne völlige Entscheidung ihres Schicksals (Verdammniß oder Seligkeit) eine Zeit lang oder bis zum Weltgericht verharren müßten [2]); also ein Zustand, der die Mitte halte zwischen Seligkeit und Verdammniß, Himmel und Hölle, daher sein Name [3]). Diese Vorstellung, meint Bretschneider (ibid.), entstand dadurch, daß das neue Testament aller-

---

[1]) Man siehe Oswald p. 143 ff., wo sich der gründlichste Nachweis für diese Lehre findet. — [2]) Das Loos der Seelen im Fegfeuer ist bereits entschieden, sie kommen in den Himmel; daher das Purgatorium im strengen Sinne nicht zum status medius gehört. Ueber den Mittelzustand schrieben nach Löscher's Angabe hauptsächlich „die Enthusiasten", wie er sie nennt: Schwenkfeld († 1561); Joh. Münster († 1632); d. Wiedertäufer David Joris († 1536); Val. Weigel († 1588) und Jacob Böhme († 1624). cf. ferner Meisner, Abh. v. Mittelzust. d. abgeschied. Seelen. lat. Wittenberg 1661, deutsch bei Löscher, „Sammlung" (die aber nicht zu bekommen ist). — [3]) Bretschneider, Dogmatik, p. 840.

dings lehrte, die Seelen seien bis zur Auferstehung im Hades, dagegen es aber weder einen Seelenschlaf, noch eine Seelenwandrung lehrt.

Zur Lehre vom Mittelzustand gehört die aus der Idee des Schattenlebens hervorgegangene Meinung vom **Seelenschlaf** — *ψυχοπαννυχία*[1]) — d. i. einem Zustand der Bewußtlosigkeit und Unthätigkeit, in welchem die Seele bis zur Auferstehung verharren müsse. Die Psychopannychiten hielten, wie die „Arabici" (s. unten) fest, daß die Seelen der Menschen, wenn sie vom Leibe geschieden und von demselben abgesondert bleiben, weder einige Freude noch Traurigkeit genössen, viel weniger etwas litten und verstünden, sondern ohne Verstand und Empfindung, d. h. ohne Leben sehr fest schliefen, Alles vergäßen und gleichsam in einen tiefen Schlaf verwickelt wären[2]). Man wollte diese Meinung in der Bibel finden[3]) und stützte sich außerdem darauf, daß die Seele ohne ein sinnliches Organ keine Empfindung von der Außenwelt habe, eine Meinung, in Folge deren Manche annahmen, daß sich sogleich nach dem Tode aus den feinsten Theilen des Leibes ein neues Organ für die Seele entwickle[4]). Die Kirche weiß, wie bemerkt, von einem solchen Seelenschlaf ꝛc. nichts. Die Nestorianer, welche einen Zustand der Bewußtlosigkeit nach dem Tode bis zur Auferstehung annehmen, stehen daher nicht auf kirchlichem Boden[5]). — Gegen den Seelenschlaf hat sich Calvin erklärt, dagegen wurde Luther den Psychopannychiten beigezählt, da er schreibt: „Wenn der Mensch des Tages Last getragen, gehet er in sein Kämmerlein, daß er daselbst mit Frieden schlafen möge, und wenn er die Nacht über der Ruhe gepfleget, weiß er nichts von einigem Unfall, es sei Mord, Feuersbrunst u. dgl. Die Seele aber schläft nicht also, sondern wachet und hat Erscheinungen oder auch Unterredungen mit Engeln oder Gott selbst. Daher ist ihr Schlaf in jenem Leben zwar tiefer als in diesem, allein sie lebet dennoch ohne Aufhören bei Gott." Dagegen sagt Luther (Comment. in Gen. XXV) deutlich: „Sobald wir aus dieser Welt ausgehen, so gehen wir zu dem Bischofe unserer Seele ein, der uns in seine Arme aufnimmt. Dieser ist unser Abraham, dessen Umfassung wir genießen. Dieser lebet, ja regieret unaufhörlich." Und wieder: „Die Worte Christi, da er zum Schächer gesprochen: Heute wirst Du mit mir im Paradiese sein — haben den Sinn: Heute wirst Du in meinem Schooße

---

[1]) oder *ἡ παννυχία τῆς ψυχῆς* — die gänzliche Nacht der Seele — ein Name von Calvin angenommen, der diesen besonders in Frankreich und den Niederlanden damals herrschenden Irrthum in seinem «tractatus de psychopannychia» widerlegte. — [2]) Ueber ihre Ansichten cf. ferner Niceph. lib. XVIII. hist. c. 53; Nicon bei Margar. de la Bigne, T. III. biblioth. Patr.; Baronius, T. X. ad ann. 863. n. 45; Gregor, lib. VII. epist. 26. — [3]) Ps. 6, 6; 88; I. Cor. 15, 20; 23, 1; Thess. 4, 13—15; Hebr. 11, 39; Apoc. 14, 13 — [4]) Aehnliches bei den „Geistererscheinungen" s. I. Th. p. 97 ff. Auch Lavater (bei Hemming's Geschichte von den Seelen §. 40) nimmt einen subtilen Körper für die abgeschiedenen Seelen an, sowie Neuere, z. B. Davy (siehe I. Th. p. 50. Anmerk.), diesen schon den Lebenden vindiciren. — [5]) cf. Oswald, Eschatologie, p. 28.

sein, denn wo ich bin, da sollst Du auch sein." Also ist Himmel und Paradies hier einerlei, nur daß bei den Heiligen bloß Ruhe und Friede, noch nicht das Reich, nämlich die vollständige Seligkeit ist, welche erst nach der Vereinigung der Seele mit dem Leibe erfolgt [1]). Joh. Christ. Artopäus sucht in seiner Schrift „seria disquisitio de statu, loco et vita animarum postquam discesserunt a corporibus." 1760. die Ansicht geltend zu machen, daß die Seelen der Verstorbenen vor dem jüngsten Tage weder selig noch verdammt wären, sondern in einem Mittelzustand als halbtodt lägen und träumten. Den Ort ihres Aufenthaltes nenne er, wie uns Löscher berichtet, Scheol, und gehe zu diesem Behufe die ganze Bibel durch. Er berufe sich sonderlich auf die Juden und Heiden und gebe auch vor, daß Christus nicht zur Hölle gefahren, sondern in den unterirdischen „Schlafzimmern der Seelen" [2]) gewesen. Balth. Bebel habe diese Schrift in seinem „Examen", Straßb. 1671, kräftig widerlegt [3]). —

Die **Socinianer** scheinen sich auch den Psychopannychiten angeschlossen zu haben. Wenn auch Smalzius (disp. VII. contra Francium p. 409) sagt: „Wir beklagen, daß uns von Francius aufgebürdet wird, daß wir glauben, die Menschen stürben an Leib und Seele, denn wir glauben mit der hl. Schrift, daß der Staub zur Erde zurückkehre, woher er genommen ist, der Geist aber zu Gott zurückkehre, der ihn gegeben hat" — so sehen wir andererseits, wie er hervorhebt, daß wie im Jenseits der Körper ohne den Geist ein Leichnam ist, so auch der Geist ohne den Körper keine Handlungen vollbringe, keine Empfindung habe und keine Vergnügungen genieße [4]). Ebenso äußert sich Smalzius (in s. exam. 157. p. 28) gegen Smiglecius, der behauptet hatte, es sei irrthümlich zu sagen, die Seelen der Heiligen sähen vor dem jüngsten Gericht Gott nicht: „Wie aber mögen sie Gott sehen, da sie etwas Anderes nicht sehen können und des Sinnes, während sie ohne Körper sind, entbehren? Gott zu sehen ist ferner die höchste und absoluteste Glückseligkeit, über die es keine höhere gibt. Wenn diese die Seelen der Heiligen vor dem jüngsten Tage genössen, weßhalb wäre die Auferstehung so sehr wünschenswerth, daß Paulus sie wünscht und Alle sie wünschen müssen."

Smalzius [5]) bemerkt ferner: „Es ist eine zweideutige Redensart, wenn man sagt, die Seele lebe, denn man kann ihr nur insofern ein Leben

---

[1]) Bei Beckers, Mittheil. aus Löscher, p. 35. — [2]) Auch Franc. Montanus u. A. sprechen von „geheimen Kammern und Wartzimmern der Seelen." — [3]) cf. tract. curiosus, ubi de statu et loco animarum diss. Francof. 1691. Näheres bei Beckers, Mittheil. p. 11. Anmerk. 39. — [4]) l. c. An vero spiritus ille, qui ad Deum redit et a corpore separatus est sensu aliquo praeditus sit et an voluptate aliqua fruatur ante adventum Christi et ante conjunctionem istam novam spiritus cum corpore glorificato quod Deus olim daturus est credentibus, valde dubitamus imo aliter rem se habere, credimus nempe quemadmodum corpus sine spiritu cadaver est sic vicissim spiritum sine corpore nullas actiones exercere posse. — [5]) Lib. I. de errore Arian. c. 14. p. 147.

zueignen, als sie vermöge ihrer Natur unverweslich und unvergänglich ist, oder auch daher, weil sie einst in der Zukunft Christi mit den Leibern der Gläubigen wiederum soll vereinigt werden. Hingegen, weil sie ohne den Leib für sich nichts verrichten, auch keine Lust genießen kann, so kann man ihr nicht solch Leben zuschreiben, wie es diejenigen Geister haben, die für sich bestehen, z. B. die Engel; denn die Engel sind geistige Wesen, welche für sich ein Ganzes ausmachen, die Seele aber ist nur ein Theil des Ganzen. Und wenn die Seelen der Verstorbenen in solcher Weise das Leben nach dem Tode lebten, würden sicherlich die Verstorbenen nicht so großes Verlangen haben, von den Todten aufzuerstehn. Denn wie die Engel in ihrem geistigen Körper die vollkommensten Freuden genießen, so werden sie auch die Seelen genießen."

Die **Arminianer** folgen in der fraglichen Sache wesentlich den Socinianern; über das Leben der Seele nach dem Tode geben Einige derselben eine bessere Erörterung als die Socinianer. So schreibt Episcopius (disp. 23. pars 7): „Wenn wir auch sagen, daß die Seele überbleibe, wagen wir doch nicht mit Zuversicht zu behaupten, daß der vom Körper geschiedene Geist etwas außer sich verrichte, empfinde oder begriffe, obgleich wir die Meinung Derjenigen nicht für unwahrscheinlich halten, welche annehmen, daß er, auf sich selbst gerichtet, Dasjenige schauen und verstehen könne, was er zuvor erfaßt, und daß er also keineswegs schlafe, zu Demjenigen aber, was sich außerhalb befände, des leiblichen Organes und Werkzeuges bedürfe" [1]).

Auch viele Kirchenväter sollen ähnliche Ansichten wie die obigen gehabt haben, wie uns ein gewisser Stapletonus berichtet [2]). Wernsdorf (bei Beckers II. p. 76) in seinem Werk §. 28 führt an: „Sehr viele dem **Chiliasmus** ergebene Väter haben dafür gehalten, daß die Seelen der Gerechten nicht sogleich, nachdem sie vom Leibe geschieden, zum seligen Anschauen Gottes gelangten, sondern unterdessen bis zur Zeit der Auferstehung an einem gewissen Orte aufbehalten würden, woselbst sie in der angenehmsten Ruhe und dem größten Ueberfluß aller Dinge unter dem Reiche Christi fröhlich sein und sich gewöhnen würden, die Herrlichkeit Gottes zu fassen,

---

[1]) Eine Kritik über die Beweise, welche für die Meinung dieser aus der heil. Schrift des alten und neuen Testaments herbeigebracht worden, findet sich bei Beckers, Mitth. p. 46 ff. — [2]) Beckers (Mitth. II. p. 52) führt eine Aeußerung desselben an, die höchst auffallend ist: "Tot illi et tam celebres antiqui patres Tertullianus, Iren., Orig., Chrysost., Theodoretus, Oecumenius, Theophylactus, Ambros., Clem. Rom., Bernh. huic sententiae, quae in concilio Florentino magna demum conquisitione facta ut dogma fidei definita est, quod justorum animae ante diem judicii Dei visione fruuntur non sunt assensi sed sententiam contrariam tradiderunt.." Solche Väterstellen bei Beckers, p. 54—71. Eine ähnliche Aeußerung bei Vasquey (T. I. in Thom. disp. 19. c. 1. n. 1), der diesen Punkt als in den Zeiten höchst schwankend bezeichnet, und mehrere Väter citirt.

wie Irenäus (l. V. adv. haer. c. 35) redet, bis sie dereinst in die vollkommenste himmlische Glückseligkeit versetzt würden" [1]).

Auch andere Kirchenlehrer, bemerkt Löscher (in Beckers Mitth. II. p. 76) welche von Papias und dessen Schülern zu den chiliastischen Träumen verleitet worden, sind diesem Irrthume angehangen, indem nach ihrer Meinung die Seelen der selig Verstorbenen in diesem paradiesischen Zustande des völligen Genusses der himmlischen Herrlichkeit „nach und nach gewohnt werden sollen." — Der nämliche Verfasser erwähnt (ibid.) auch der Lehre Einiger aus dem XVII. Jahrhundert, welche sagen, es gäbe vor dem jüngsten Tage keine Höllenstrafe.

Hieher gehört auch der Irrthum der **Priscillianisten,** welche ein langwieriges Auf- und Absteigen der Seelen nach dem Tode lehrten [2]). — Der Verfasser der Schrift „Système des anciens et des modernes sur l'état des âmes", Amsterdam 1733, schreibt (p. 162): Weil es dreierlei Leute gebe, solche, welche mehr Böses als Gutes gethan, und wieder Andere, bei denen Böses und Gutes das Gleichgewicht haben, so würden die ersten in ihren Behältnissen nach dem Tode mehr glücklich als unglücklich, die anderen mehr unglücklich als glücklich, die dritten aber würden harte Kämpfe ausstehen müssen, ehe das Gute bei ihnen die Oberhand erlangte. Diese Kämpfe hätten viele Veränderungen des Zustandes oder manches Auf- und Absteigen der Seele zur Folge. Ueberdieß soll nach der Meinung dieses Autors der gute Zustand der Frommen nicht ohne Unglück, und der böse Stand der Gottlosen nicht ohne Glück sein.

Auch die alte Lehre von der **Seelenwandrung** (*μετεμψύχωσις*, *μετενσωμάτωσις*, transfiguratio cf. Plin. hist. nat. VII. p. 55), welche in verfeinerter Form von Lessing, Schlosser, Ehrenberg und Ungern-Sternberg wieder erneuert wurde, gehört hieher [3]). Nach dieser erneuerten Lehre nimmt man an, die Seelen der Menschen verknüpften sich nach dem Tode wieder mit neuen menschlichen Körpern bei deren Empfängniß und würden so durch eine fortgesetzte Wandrung im Ablaufe der Zeit auf Erden vervollkommnet. Von dieser neuen Seelenwandrungslehre thut Schmidt Erwähnung [4]), indem er sagt: Seitdem das peripatetisch-scholastische Einschachtlungssystem und die Theorie von so und soviel um die Erde als ruhenden Centralpunkt lagernden Sphären, die durch ewige (persönliche) Gestirngeister bewegt werden, durch das Copernikanische Sonnensystem durchbrochen und theilweise umgestoßen ist, hat sich für die Freunde und Gönner der Seelenwandrungslehre wieder ein Feld gefunden, das sie für sich ausbeuten. Da nämlich

---

[1]) Vide Petavius, T. I. de dogm. theol. l. VII. c. 14. n. 2—4. 509. ed. Paris. — [2]) Ursinus, „vom Zustand der Seelen", p. 292. — [3]) Unter den Gnostikern glaubten besonders die Carpocratianer, Marcioniten und Manichäer an d. Seelenwandrung (bei Beckers, Mitth. II. p. 59 ff.). — [4]) in dem Artikel „Die peripatetisch-scholast. Lehre von den Gestirngeistern" in Frohschammer's Athen. I. p. 589. — Die betr. Literatur über neuere Seelenwandrungslehre s. bei Bretschneider, Dogm. p. 482.

durch Copernikus u. A. jenen die Himmelssphären bewegenden Gestirngeistern durch Supposition von, gleichförmige Bewegung mittheilenden Naturkräften (der Attraktion und Abstoßung) gleichsam der Dienst und Aufenthalt im Raume und den Raumkörpern genommen ist, beeilen sich die Vertheidiger der Metempsychose, jene Körper mit menschenähnlichen Wesen zu bevölkern und sogar zu einem Ort der Wanderung für diesseitig ausgelebte und zum Behufe der Läuterung dorthin versetzte Menschen zu machen: Diese moderne Weltansicht bevölkert die Gestirne mit Millionenmal Millionen menschenähnlicher Wesen, die gleich uns die Nöthen des Lebens kennen und eine zeitliche Geschichtsentwicklung durchmachen müssen oder gar ihr irdisches Leben dort in zweiter, verbesserter Auflage als Platonische Sternenwanderer wiederholen müssen [1]).

Neben dieser verfeinerten Seelenwandrungslehre finden sich aber auch Theorien, welche den früheren Ansichten in dieser Beziehung wieder näher stehen. So behauptet Franziscus Mercurius von Helmont [2]) im Gegensatz zu einer bloßen Wandrung der Seelen in thierische Körper eine durch die eigene Phantasie unreiner Seelen bewirkte thierähnliche Körperbildung: „Da alle Sünden nicht gleich hier in diesem Leben gestraft werden, sagt er, so dauert die Seele nach dem Tode des Leibes fort, damit sie nämlich, wie es das Gesetz der Gerechtigkeit fordert, den Lohn ihrer Thaten empfange. Wer daher wie ein Engel gelebt hat, wird billig den Engeln, wer wie ein Teufel gelebt hat, billig den Teufeln beigesellt, wessen Geist hingegen dem Geiste der Thiere ähnlicher als den reinen und guten Intelligenzen, in diesem Leben zu handeln gewohnt war, dessen Seele wird billig dem thierischen Geiste, dem sie folgte, zur Knechtschaft hingegeben, der, wenn er sich nach eigener Phantasie einen neuen Körper nach dem Tode des menschlichen Leibes bildet, die von ihm beherrschte Seele in diese neue Form mit sich fortreißt und daselbst einkerkert. Dieser Ansicht huldigt auch Jung-Stilling in seiner „Theorie der Geisterkunde", wenn er schreibt (§. 191): Der Geistkörper ist ganz in der Gewalt des Gemüthes und er bildet sich im Aeußeren und Inneren nach der Imagination und den Grundtrieben. Welch' schreckliche Carrikaturen und Scheusale müssen also aus Menschen entstehen, die so ganz unter der Gewalt ihrer bösen Leidenschaften stehen? Mißstellen schon hier Zorn, Wollust, Neid, Selbstsucht unsern festen Körper, wie vielmehr jenes feine Wesen, das im Augenblick alle Formen annimmt. Aber nun denke man sich auch eine Seele, die mit Gott versöhnt durch und durch geheiligt und mit hohem Gottesfrieden beseligt ist, muß sie nicht nach ihrem Tode das höchste Ideal menschlicher Schönheit erreichen? Und §. 192 sagt Stilling: Der Geist nimmt die Gestalt an, die ihm seine Imagination gibt. Denn die abgeschiedenen Seelen haben eine schöpferische Kraft, und nach dem Tode kann ihr Wille das auch wirklich darstellen, was

[1]) cf. dagegen oben I. Th. p. 69—70. — [2]) Opusc. phil. p. I. c. 6. §. 7—8; c. 7. §. 4.

sich die Imagination vorstellt [1]). — Es läßt sich vermuthen, daß die abgeschiedenen Menschenseelen von Stufe zu Stufe aufwärts und abwärts ihre Gestalt ändern, so daß sie im ersten Falle schöner und glänzender, im anderen aber häßlicher und finsterer werden [2]). Eine eigene Ansicht von Reinigung und Strafe der Seelen im Jenseits hat unser Verfasser (l. c. §. 196), indem er die Leiden im Hades als „Heimweh nach der auf immer verlornen Sinnenwelt" bezeichnet.

Eine Frage ist noch zu erwähnen, deren Lösung das „Wie" des Jenseits etwas bestimmen würde und die mehrfach Gegenstand des Nachdenkens und der Erörterungen geworden ist, nämlich, ob sich die Seelen dort kennen. Diese Frage nun hat Hugo Etherianus [3]) nach eingehender Untersuchung bejaht. Wenn Einige sogar die Beschäftigungen der Abgeschiedenen im Jenseits wissen wollen [4]), so lassen wir diesen ihre deßbezüglichen Ansichten.

Die Thnetopsychiten.

Der Lehre vom Seelenschlaf verwandt ist die der Thnetopsychiten, nach welcher Leib und Seele zugleich mit einander sterben, aber am Ende der Welt wieder auferstehen. Diese Lehre ist in Arabien entsprungen [5]), wie Eusebius (lib. VI. c. 30) und aus diesem Augustinus [6]) nachweist, welcher sie auch, weil ihr Stammvater unbekannt, von dem Lande, wo ihr Anhang überhand genommen, Arabici heißt. Damascenus dagegen nennt sie „an der Seele Sterbliche" (*Θνητοψυχίται*). Origenes widerlegte sie, auch wurden sie zum Widerruf gezwungen nach dem Berichte des Eusebius (c. 36) und Nicephorus (V. 23). Von dort an erlosch diese Ansicht, bis sie von den Wiedertäufern [7]) und nachher von den Photinianern vorzüglich wieder geltend gemacht wurde.

---

[1]) cf. Theorie d. Geisterk. §. 38. — [2]) Dieß stimmt überein mit der Lehre des hl. Paulus, daß die Einen glänzen wie die Sonne ꝛc., nur gilt es dem Apostel erst von den Auferstandenen, wodurch jedoch nicht ausgeschlossen sein kann, daß sogleich nach dem Tode wenigstens die Seelen glorificirt erscheinen können. — [3]) gegen Ende des 12. Jahrh. in s. liber de anima corpore exuta. c. X. — [4]) Bei Beckers, Mittheil. aus Löscher, II. 184. cf. 187. 189. — [5]) Nach Josua Arud um das J. 207, nach Anderen um 244 n. Chr. cf. D. Buddei progr. de Arabicorum haeresi (in Syntagm. diss. acad. p. 738). — [6]) Lib. de haer. ad quod vult Deum haeres. 83. — [7]) In ihren Sätzen v. 1568, zu Krakau gedruckt, lautet d. X.: Wir leugnen, daß irgend eine Seele nach dem Tode noch fortbestehe, sondern nennen dieß eine Erfindung des Antichrist. — Ein Anhänger dieser Lehre, Demamosky, hat in seiner dispul. 1589 mit voller Ueberzeugung die These vertheidigt: Die Seele gehe zugleich mit dem Leibe unter und sterbe. — Im 18. Jahrh. haben in England der Arzt William Coward und in Deutschland der ungenannte Verf. der Schrift „Vertrauter Briefwechsel zweier Freunde vom Wesen der Seele" 1713 den Thnetopsychitismus vertheidigt. Coward in seiner Schrift "Cogitationes posteriores de anima". Londini 1704 sagt u. A.: Nach dem Zeugnisse der ganzen hl. Schrift sei die Seele nichts Anderes als das Leben des Menschen, d. h. eine und dieselbe Kraft, wodurch der Mensch bewegt wird, lebt, empfindet

Die Jesuiten von Coimbra sollen, wie Meisner[1]) will, gelehrt haben: Der Menschen Seelen blieben auch nach dem Tode eine Zeit lang in den Körpern, ob sie wohl dieselben nicht belebten[2]). Gregor von Valencia S. J. glaubte sogar, daß die Seele nicht nur im gestorbenen Leibe, sondern auch in den von einander gesonderten Theilen bleiben könne[3]). Verwandte Ansichten habe, meint Meisner (l. c.) auch Theophylact gehegt, der sich auf Chrysostomus[4]) berufend annahm, das Paradies sei etwas vom Himmelreich Abgesondertes. —

Wir kommmen nun zur Frage von dem

Aufenthaltsort der abgeschiedenen Seelen.

Diese ist auf Grund christlich-positiver Lehren verschieden beantwortet, aber von der Kirche nicht entschieden worden. Die Topographie für Himmel, Hölle, Fegefeuer, welche Bretschneider in seiner Dogmatik (p. 845 ff.) als der römischen Kirche eigenthümlich vindicirt, beruht bloß auf der Ansicht einiger Kirchenlehrer und Theologen. Da die katholische Kirche schlechterdings hierüber keine Bestimmung gibt, so kann man auch nicht sprechen, wie Beckers gethan, von einem „Orte, den die Römisch-Katholischen dem Fegefeuer bestimmen", außer man versteht darunter Privatansichten einzelner Katholiken. So konnte auch Jung-Stilling für sich behaupten[5]), im Mittelpunkt der Erde befinde sich die eigentliche Hölle, von dieser fange der Hades an, welcher durch die Erdrinde und durch den Dunstkreis bis an

---

und denkt, und welche auch so lange im menschlichen Körper gefunden werde als er lebe, gänzlich aber aufhöre, sobald er untergehe, und nur erst, wenn der Körper bei der allgemeinen Auferstehung der Todten in's Leben zurückkehre, wieder zur Existenz gelangen werde. Coward's Schrift wurde vom Parlament und vom König verdammt und öffentlich verbrannt. Meisner (bei Beckers, Mittheil. aus Löscher, p. 23) hält die fragl. Meinung für so ungereimt, daß sie nicht allein „von den klugen Weltweisen, sondern auch von den barbarischen Völkern verworfen wird."

[1]) Bei Beckers, Mittheil. p. 26. — [2]) de anima sep. disput. VI. art. 11: Potentia, de qua loquimur, sicut motiva loco est, ita non majorem quam localem unionem sui cum re movenda desiderat, ut in actum prodeat. Qua propter cum ea unio inter animam et corpus dari possit absque informatione (ut liquet in anima Christi ab inferis regressa, quae sepulto corpori prius adstitit quam per informationem illud animaret; liquet etiam in cujus vis hominis anima in morte, ubi dissoluta in instanti informatione perseverat adhuc localis praesentia animae ad corpus, cum nonnisi immediate post sit abitura) nulla ratio est, quin motum illi nequeat impertiri, si movendi potentia sit praedita. — [3]) Exam. Myst. Calvin: Certe nihil obstat, quominus in divulsis etiam partibus et alibi atque alibi collocatis possit divina virtute anima praesens (ut erat in iisdem partibus conjunctis prius) retineri sublata tantum informatione. — [4]) hom. VII. de ligno scientiae Boni et Mali. Chrysost. sagt: Das Paradies, in welches der Schächer versetzt war, sei einerlei mit dem Himmel, jedoch ein solcher Ort, der noch nicht die allergrößte, allervollkommenste Glückseligkeit aller Güter in sich fasse. — [5]) Geisterkunde p. 88. 380. Apologie ders. 31—42.

den Himmel im hohen reinen Aether, an den Ort der Seligen sich erstrecke. Aehnliches findet sich bei Dante.

Die Ansicht über den Ort, an welchem sich die Abgeschiedenen aufhalten, ist zweierlei: Die eine Ansicht läßt die Seelen der Guten und Bösen nach dem Tode beisammen, die andere sondert sie. Demnach weisen Diejenigen, welche eine Sonderung annehmen, den Seelen der Frommen nicht den Himmel der Auserwählten, sondern einen anderen angenehmen Ort an. Die **Arnheimer**, eine Sekte in Geldern, von Joh. Archer[1]) zu Arnheim gestiftet, nennen denselben den **„Feuerhimmel" — coelum empyreum**[2]). Dieselben glaubten auch, daß Christus ein tausendjähriges Reich auf Erden gründen werde, worin die Frommen auf's glücklichste lebten, sowie daß die Seelen der Frommen nicht eher als am jüngsten Tage in den Himmel kommen würden. — Andere wählen den Sternhimmel zum Aufenthaltsort[3]). Bei den Alten, wie z. B. Cicero erwähnt[4]), galt die Milchstraße als Wohnsitz der tugendhaften Seelen. Mehr Redeschmuck ist es, wenn der christliche Lehrer Paulinus von seinem frommen Felix schreibt, daß dessen Seele den Gestirnen überlassen sei, und „daß er im stillen Lande der Frommen, wo die Milchstraße gesehen wird, leuchte." Dagegen haben die **Manichäer** in vollem Ernste geglaubt, daß die Frommen zuerst in den Mond und von da in die Sonne versetzt würden. Viele Kirchenväter haben von einem „Abkühlungsort" (locus refrigerii) gesprochen[5]). In einigen ziemlich alten Liturgieen ist von der „Hütte Gottes", in welcher die Verstorbenen wären, in anderen von einem „lichten Orte" die Rede. Einige, besonders Chrysostomus, Oecumenius und Theophylact nennen den Ort, in welchem die Seligen wohnen, ehe sie zur himmlischen Freude kommen, „Paradies, Eden"[6]), Andere nennen ihn „Schooß Abrahams" (s. oben) nach Luc. 16, 22.

Löscher[7]) berichtet von einer alten "Sage" (?), nach welcher es auf dem Wege zur Ewigkeit „Gasthäuser der Seelen" (diversoria) gebe, in welchen sie sich als an fremden Orten nur eine Zeit lang aufhielten. Tertullian soll nebst anderen Autoren behauptet haben, daß es eine allgemeine Seelenherberge gebe (psychodocheum, diversorium), in welcher sich die frommen wie die bösen Seelen zugleich bis zum jüngsten Tage aufhalten sollen. St. Ambrosius bedient sich (de bono mortis c. 10) dafür des Ausdruckes „animarum promptuarium". Dagegen lehrt St. Augusti-

---

[1]) cf. dessen Schrift „Vom persönlichen Reiche Christi" — und Rosaeus de relig. p. 467. — [2]) Auch die Seele Christi sei in triduo mortis in jenem Feuerhimmel gewesen u. s. w. Die Seelen der Gottlosen seien in der „Unterluft" oder in der Tiefe des Meeres als Raben, Seefische ꝛc. — [3]) Vielfach erinnern diese Vorstellungen an Philo's Luftgeister. — [4]) in seinem Traume des Scipio und Makrobius. — [5]) cf. Schelling „über die Gottheiten von Samothrace" p. 74. Anmerk. — [6]) Grotius (in annot. ad II. Cor. 12, 4; idem ad Luc. 23, 43; Gr.) meint, daß die Väter diese Ausdrucksweise von den Juden entlehnt hätten. Ueber das „Ober- und Unterparadies" der Juden cf. II. Th. „Hebräer". — [7]) bei Beckers, Mittheil. II. p. 97 ff.

nus[1]), mit welchem St. Thomas Aquin übereinstimmt[2]): Nach dem Tode gibt es für die Seelen keinen bestimmten Aufenthaltsort (receptacula), weil sie unkörperlich sind. — Jung-Stilling, welcher in seiner „Geisterkunde" (§. 109) die Möglichkeit nachweist, daß wir diesseits des Grabes noch hier in der Sinnenwelt mit dem Geisterreich in Umgang und Verbindung kommen können, redet (§. 225) von abgeschiedenen Seelen, die verurtheilt sind, auf der „Grenze zwischen dieser und jener Welt" zu bleiben, bis ihr ewiges Schicksal entschieden ist[3]).

In seiner Weise übt Kritik über die angeführten Lehren des Christenthums bezüglich des Jenseits Fr. Richter in seiner „Lehre von den letzten Dingen" (I. 82 ff.), wenn er sagt: „Bezüglich des Raumes oder Ortes der Fortdauer gestehen alle (christlichen) Parteien zu, daß es nicht die uns bekannte Welt sei, worin wir fortleben würden, aber auch keine wagt heutzutage die Stelle namhaft zu machen, wo die selige oder unselige Unsterblichkeit vorgehen werde. Man begnügt sich, auf die Sterne deutend das Unbekannte des Ortes auszusprechen, und hat im Gegensatz zur jetzigen Welt den Ort mit dem bezeichnenden Namen des „Jenseits" belegt. Es ist der Dualismus, der auch hier sein Spiel treibt (!). Jedes Ding hat für ihn zwei Seiten, so auch das Absolute. Hier Anfang und Vorbereitung, dort Erfüllung und Vollendung. Da das Fortleben wiederum in Raum und Zeit hineinversetzt ist, hört es auf, ein objektiv anderes und höheres zu sein; man postulirte demnach auch für's Jenseits einen Leib; aber da dieser Erdensohn manches Unbequeme, und wie man meint, eines Geistes Unanständiges an sich trägt, so nahm man für dort einen feineren, dem Geisterleben angepaßten Körper, einen verklärten Leib an, und die Verklärung setzt man vorzüglich darein, daß der Geschlechtsunterschied nicht mehr hervortrete, weil es sich ja um das Fortleben einer vollkommen in sich befriedigten Einzelheit handelt, durch Beibehaltung der Geschlechtstheile aber wieder eine Spannung in den Vollendeten hineinkommen würde, die sie von Neuem zwingen müßte, sich einander zu lieben, zu durchdringen, in's Große hin innigst zu vereinen. Ferner soll dieser Leib vollkommen schön, vor Sünde sichernd, recht leicht (ätherisch) und so ziemlich bedürfnißlos sein. — Je mehr man sich aber Veränderung des jetzigen Körpers im Jenseits gefallen läßt, desto fester hält man an der Identität der Seele. Diese muß das vollkommenste Bewußtsein, das sie hienieden hatte, in die höhere Welt mit hinübernehmen, weil sie nur auf diese Weise sie selbst ist. Träte, so sagt man, an die Stelle des alten Bewußtseins ein neues, so würden ja das vergangene und das zukünftige Leben durch nichts zusammengehalten, es wäre keine Fortdauer, sondern Anfang eines ganz neuen Seins; ginge ich,

---

[1]) Ad corporalia loca animam non ferri, nisi cum aliquo corpore. sup. Gen. ad litt. c. 32. cir. princ. — [2]) Supl. S. Th. III. qu. 69. art. 1. ed. Migne. — [3]) cf. desgl. Justinus Kerner's Schriften über die Seherin von Prevorst. Dieser Schriftsteller wie Jung-Stilling stehen jedoch auf christlichem Boden.

des Körpers bereits ledig, nun auch meines Bewußtseins verlustig, wie könnte das eine individuelle, eine persönliche Unsterblichkeit genannt werden? Ist aber die Identität des Bewußtseins gewahrt, so ist auch eben damit die Rückerinnerung gesichert. Ohne Gedächtniß, ohne lebhaftes Andenken und geistige Vergegenwärtigung des alten Erdenlebens hätten der Gute und der Böse — in diese zwei Klassen zerfallen die Menschen im Jenseits — weder ihren Lohn noch ihre Strafe, oder unparteiischer gesagt, ohne diese Rückerinnerung wäre keine Anerkennung und Vergeltung der guten und bösen Momente meines Lebens. Daß ich mich vorzüglich der glücklichen Augenblicke des Erdenlebens, in denen ich einen Vorgeschmack der einstigen Herrlichkeit hatte, genau erinnere, gehört mit zur absoluten Seligkeit, die von der höheren Welt des Jenseits vor Allem prätendirt wird. Was ich früher vermißte, was mir einst dunkel und unaufgelöst blieb, hier muß ich es erlangen, hier muß es sich aufhellen und befriedigend lösen, und deßhalb müssen nun die Organe und Kräfte der Seele von absoluter Schärfe und Dauer und darum das ganze Leben ein unvergängliches und ewiges sein ... Die Erhaltung und höhere Erhebung der Subjektivität reicht aber zur vollkommenen Seligkeit im Jenseits nicht aus. Von der alten Welt wird nun immer mehr und mehr in die neue nachgezogen und aufgenommen. Es war dem Subjekt besonders schmerzhaft, bei seinem Sterben sich von Angehörigen und Freunden zu trennen. Zu deren und des Subjekts eigener Beruhigung muß ein allgemeines Wiedersehen der Befreundeten stattfinden, ja eine Wiedervereinigung, denn wenngleich in der Seligkeit und Unseligkeit Stufen angenommen werden, je nach dem verschiedenen Grade der Bildung in Hinsicht auf Sittlichkeit und Intelligenz, so scheint es doch nicht unbillig, daß ich entweder mit den Geistern auf den verschiedenen Stufen verkehre oder daß wir wenigstens irgend einmal Alle zu einer Stufe versammelt werden. Denn gerade darin besteht ja die Seligkeit und Unseligkeit hauptsächlich, daß Gute und Böse zu ausgleichender Beschämung und Befriedigung endlich einmal mit deutlicher Entscheidung über den Werth des Einen und den Unwerth des Anderen gehörig confrontirt werden. Sodann bringt es der Begriff der Seligkeit mit sich, daß schmerzlos gelebt werde, und also muß nie mehr eine Trennung von befreundeten, uns einmal theuer gewordenen Seelen zu denken sein ... Es zeigt sich schon, bemerkt Richter schließlich (p. 85), wie im Grunde es nur das alte bisherige Erdenleben selbst sei, welches sich in den Vorstellungen von Unsterblichkeit zu erkennen gibt, und wie im Hintergrunde der ganz gewöhnliche und natürliche, aber auch triviale und gar nicht fromme Wunsch versteckt liege, gerade dieses gegenwärtige bekannte Leben zu repetiren. Je sinnlicher und verkehrter die Begriffe des jetzigen Lebens sich gestalten, desto sinnlicher auch die Vorstellungen des Jenseits. Der Jude und Türke liefern die Beispiele dazu. Wer dagegen reinere und höhere Freuden kennen gelernt hat, verlangt nur die Fortsetzung des subjektiven Genusses dieser höheren und reineren Freuden, und wünscht etwa statt der Vereinigung mit Blutsverwandten und Pathen lieber nur

mit allen großen Geistern der Vorzeit und Nachwelt vereinigt zu werden, — die höchste Potenz, zu der sich der Glaube an persönliche Fortdauer erhebt."

Während die katholische Lehre den Zustand der Seelen nach dem Tode durch die Doktrinen von Himmel, Hölle und Fegefeuer geradezu feststellt, scheint die **Lutherische Kirche** in Bezug auf diesen Punkt vom Zustande der abgeschiedenen Seelen in Ungewißheit zu schweben. Wenigstens schreibt schon M. Christ. Gerber[1]) nach Angabe Löscher's (bei Becker's Mittheil. II. p. 12): Viele aus der lutherischen Kirche statuirten einen Mittelstand, die Frage vom Stand und Ort der Seelen vor dem jüngsten Tage sei nur ein Problem, und die davon erschallende allgemeine Lehre der lutherischen Kirche nur die beste Antwort auf diese Frage: Luther habe nichts Gewisses von dieser Sache finden können. — Einigen protestantischen Theologen galt die Lehre von der alsbald nach dem Tode erlangten Seligkeit der Seele für thöricht[2]).

Die Lehre von einem Reinigungsort oder Fegefeuer sowie von einer Fürbitte für die Verstorbenen ist nach den allgemeinen Bestimmungen der lutherischen Kirche unzulässig. Einige protestantische Theologen scheinen dagegen anderer Ansicht zu sein[3]). Bezüglich der Auferstehungslehre stimmen sie mit der katholischen Doktrin überein[4]).

Cap. X. Die Auferstehung des Fleisches.

Das Hauptdatum der allgemeinen Vollendung am jüngsten Tage ist die Auferstehung des Fleisches. Die Vollendung des Menschen als Mitgliedes am Geschlechte, bemerkt Oswald (p. 235), ist zunächst Vollendung des leiblichen Bestandtheiles seiner Natur, denn nach diesem gehört er unmittelbar dem Geschlechtsleben an. Wenn daher das Pleroma der Indi-

---

[1]) In seiner Schrift: „Bedenken über die Frage, ob die abgeschiedene Seele eines Gläubigen alsbald in die ewige Freude komme". 1704 anonym, dagegen 1730 unter dessen Namen erschienen. — [2]) U. A. der prot. Prediger Thom. Burneti tract. de statu mortuorum et resurgentium. Lond. 1727 (lat. 1733). c. IV. p. 44, wo er die fragliche Lehre stultitiam nennt. Er soll (nach Löscher) von einem gewissen Roscius widerlegt worden sein. — [3]) cf. R. A. Leibbrand, das Gebet für die Todten in der evangelischen Kirche zulässig und recht. Ein praktisch-theologischer Beitrag zur Frage vom Zustand der Seelen zwischen Tod und Endgericht. Straßb. 1864. — In jüngster Zeit, wo man in der englischen Hochkirche namentlich, aber auch bei gläubigen Akatholiken Deutschlands (Daniel, Constant.) auf Uebereinstimmung mit den Vätern mehr zu geben anfängt, behaupten Manche, das Gebet für die Verstorbenen sei auch ihnen nicht verboten, nur folge daraus das Dasein des Fegefeuers keineswegs, was vielmehr eine Erfindung papistischer Neuzeit sei. cf. Oswald, Eschat. p. 100. — [4]) cf. die betr. Abhandlungen von Kunad, Wolf, Fr. Pflug, Bertram, Fecht, Rußwurm, Erhart, Lange (Lit. bei Bretschneider, Dogm. 860, wo auch die ältere Literatur hierüber verzeichnet ist).

viduen vorhanden sein wird, so geschieht die Vollendung derselben als Glieder der Gattung durch Wiedervereinigung der im Tode abgesonderten Menschengeister mit der jedem von ihnen zustehenden Leiblichkeit. Diese Wiedervereinigung der beiden Theile menschlicher Natur kann aber nur eintreten nach oder doch mittelst der Wiederbelebung der abgestorbenen Leiber. Das Prinzip oder die Wirkursache der allgemeinen Vollendung ist der Gottmensch Christus, der am jüngsten Tage wiederkommen wird. Auf das Theologumenon von einem tausendjährigen Reich (Chiliasmus), wozu die hl. Schrift nur einen scheinbaren Anhaltspunkt bietet, können wir uns hier nicht einlassen [1]), sondern wir gehen über zu unserem Fundamentalartikel des Glaubens von der Auferstehung des Fleisches.

Schon in dem sogen. Protoevangelium — Genes. 3, 15: „Einer aus den Nachkommen des Weibes wird Dir (Schlange) den Kopf zertreten und Du wirst ihn in die Ferse stechen" — findet sich ein Hinweis auf einstige Wiederherstellung der menschlichen Gattung zur ursprünglichen Unsterblichkeit (des Leibes), welche, unter Fortbestand des physischen Todes, nur als Auferstehung gefaßt werden kann (cf. I. Cor. 15, 44 ff.). Mit der Aufhebung der Sünde durch den Schlangenzertreter muß auch die Folge derselben, der Tod, aufgehoben werden. Eva ist wohl in höherem Sinne „Mutter alles Lebendigen". — Da wir die übrigen resp. Stellen aus dem alten Testament bereits oben (II. Th. Hebräer) angeführt haben, so gehen wir über zum neuen Testament: Christus gibt dem in Israel bestehenden Glauben an die Auferstehung seine volle Zustimmung in einer Weise, welche den Gedanken einer Anbequemung an irrige Volksvorstellungen nicht im Entferntesten aufkommen läßt. Außerdem daß er den sadducäischen Unglauben als Irrthum und Unkunde der Schrift wie der göttlichen Macht brandmarkt, bei Math. 22, 29, setzt er diese Thatsache der Zukunft als allgemein anerkannt voraus; dass. 12, 41 ff.: „Die Männer von Ninive werden auferstehen (*ἀναστήσονται*) beim Gerichte mit diesem Geschlechte und werden es verurtheilen, weil sie Buße gethan ... Die Königin des Morgenlandes wird erweckt werden im Gerichte mit diesem Geschlechte und sie wird dasselbe verurtheilen." C. 10, 28 wird Gott die Macht beigelegt, nicht nur die Seele, sondern dereinst auch den wiedererweckten Leib zur Hölle zu verdammen. — Am häufigsten redet der Heiland von der Auferstehung und in Verbindung mit ihr vom „Leben" im Evangelium Joannis. Zunächst ist die Auferstehung ohne Zusatz im Munde Christi bei Johannes als die glorreiche Auferstehung der Gerechten zu nehmen, z. B. 6, 40. 44. 55; 11, 25. Da indeß dieser Sprachgebrauch auch bei anderen Hagiographen sich findet, z. B. I. Cor. 15, so muß derselbe als allgemein biblisch notirt werden. Als Lehrstück des Christenthums wird die Auferstehung verkündet von Petrus und Johannes im Tempel zu Jerusalem Acta 4, 2; von Paulus auf dem Areopag zu Athen, Act. 17, 18. 32, und wiederum zu

[1]) cf. Oswald, p. 257 ff.

Jerusalem vor seinen Anklägern 23, 6; 24, 15; sie gehört zu den Grundlehren des christlichen Unterrichts: Hebr. 6, 2; sie ist vorzugsweise die Hoffnung Act. 23, 6; Israel's Hoffnung insbesondere Act. 26, 6 — begründet in Gottes Allmacht V. 8. Am ausführlichsten apologetisch und didaktisch behandelt der Apostel Paulus unser Dogma in der Perikope I. Cor. 15, 12—58.

Wenn aus den citirten Schriftstellen die Wirklichkeit der Auferstehung sich klar ergibt, so finden wir in anderen Stellen ebenso deutlich die Allgemeinheit derselben:

Wie in der hl. Schrift durchgängig das Falsche und Ungöttliche durch den Tod symbolisirt wird, so das Wahre, Echte, in Gott Gegründete durch das Leben. Von solchem ethischen Standpunkte aus betrachtet, verdient das Aufwachen der Gottlosen am jüngsten Tage nicht den Namen der Auferstehung zum Leben, und ihre ewige Fortdauer in der Trennung von Gott, dem Urquell alles Lebens, verdient nicht Leben zu heißen, ist vielmehr ein zweiter Tod zur ewigen Verdammung. Die hl. Schrift erklärt sich hierüber mit der wünschenswerthesten Klarheit Apoc. 20, 12: „Die Todten wurden gerichtet nach Dem, was in den Büchern verzeichnet stand. Das Meer gab seine Todten heraus; Tod und Hölle gaben ihre Verstorbenen heraus; über die Einzelnen wurde nach ihren Werken geurtheilt. Hölle und Tod wurden in den Feuerpfuhl geworfen: Das ist der zweite Tod; und wer nicht erfunden ward eingezeichnet in das Buch des Lebens, ward in den Feuerpfuhl geworfen." Noch deutlicher ist die Stelle Joh. 5, 28: „Es wird die Stunde kommen, wo Alle, welche in den Gräbern ruhen, die Stimme des Sohnes Gottes hören und hervorgehen werden aus ihren Gräbern, welche Gutes gethan, zur Auferstehung des Lebens, die aber Böses verübt haben, zur Auferstehung des Gerichts." Paulus aber in seiner Vertheidigung vor dem Landpfleger Felix Act. 24, 15 betheuert, daß er in Uebereinstimmung mit dem Gesetze und den Propheten, wie seine jüdischen Ankläger, eine Auferstehung der Gerechten und der Gottlosen hoffe 2c.

Wie es unser Zweck nicht erheischt, die Tradition 2c. anzuführen, so auch nicht, über die Identität des Auferstehungsleibes mit dem gegenwärtigen uns weiter zu verbreiten, um so weniger, als letzterer Punkt von der Kirche nicht dogmatisirt ist und nur eine „wesentliche Selbigkeit", wie Oswald neologisirt, von der Kirche festgehalten wird; das IV. Concil vom Lateran erklärt nämlich: Cum suis propriis resurgent corporibus, quae nunc gestant. Also die nämliche Substanz des Leibes, welche wir jetzt haben, wird uns auch dort wieder; das ist dogmatisch festgestellt. Daß es sich nicht um Wiederaufnahme aller jener Stofftheile handeln kann, welche jemals während des irdischen Lebens zu unserem Leibe gehört haben, ist selbstverständlich [1]). Dagegen behauptet die Offenbarungslehre (I. Cor. 15, 37) eine Verschiedenheit im Unwesentlichen oder in der

[1]) Siehe weiter Oswald, p. 291 ff.

Qualität. Die Frage, ob in der Auferstehung der Unterschied des Geschlechtes bleiben werde, wird von den Theologen mit einer Sicherheit, welche fast dogmatische Ueberzeugungen zum Grund zu haben scheint, affirmativ zu Gunsten der Sexualdifferenz beantwortet (cf. ibid. p. 302 ff.). Doch wird es keinen Geschlechtsverkehr mehr geben, denn der christliche Himmel ist kein muhamedanisches Paradies. —

Es wird eine allgemeine Verklärung oder Vergeistigung des Leibes eintreten und sich manifestiren 1) als Unverweslichkeit (incorruptio): I. Cor. 15, 42: „Gesäet wird in Verweslichkeit, erstehen aber in Unverweslichkeit." Auch der Leib wird an der Unsterblichkeit (immortalitas) participiren: „Der Tod wird nicht mehr sein" Apoc. 21, 4. — 2) Tritt ein als Verherrlichung (glorificatio): „Gesäet wird in Unehren, erstehen in Herrlichkeit." I. Cor. 15, 43. Hierunter gehört der Wegfall jeglicher leiblicher Gebrechen, Mißgestaltungen und Entstellungen, das Aufhören der Atimie gewisser Glieder des Leibes, welche uns jetzt der Anstand zu verhüllen gebietet; der Leib wird mit Lichtschein umgeben: „Dann werden die Gerechten wie die Sonne leuchten im Reiche des Vaters." Matth. 13, 43. — 3) Zeigt sich dort am Leib die Kräftigkeit (virtus): „Gesäet wird er in der Schwäche, auferstehen in Kraft." V. 43. Dahin gehört ohne Zweifel Gesundheit und Lebensfülle des Leibes (vigor), sowie der expedite Gebrauch der Glieder desselben. St. Thomas rechnet auch (s. unten) die Beweglichkeit (agilitas) des Leibes dazu, kraft deren ihm nach Weise des Geistes Ortsveränderung durch den bloßen Willen möglich wird. cf. I. Thess. 4, 16. — 4) Tritt ein die Vergeistigung des Auferstehungsleibes: „Gesäet wird ein seelischer Leib, erstehen wird ein geistiger Leib." I. Cor. 15, 44. Darunter ist eine ätherische Feinheit (subtilitas) des Leibes zu verstehen, und auch die Durchdringbarkeit (penetrabilitas) als Wirkung zu subsummiren, vermöge deren der verklärte Leib, indem er den Raum nicht ausfüllt, zugleich mit einem andern Körper an demselben Orte koexistiren kann. Der erstandene Heiland ging durch verschlossene Thüren (Joh. 20, 19). — Daß eine Gradation der Verklärung und Seligkeit stattfindet, ist schon bemerkt worden.

Was die Leiber der Verworfenen betrifft, so wird bei ihnen die Unsterblichkeit in ein ewiges Sterben umschlagen, in ein ewiges Verwesen und Abfaulen bei lebendigem Leibe; ferner wird sich eine Härtung, Vergröberung und Verfestigung (Petrifaktion) dieser Leiber einstellen, sowie eine gesteigerte Empfänglichkeit des Leibes für das Leiden im höchsten Grade; abstoßenden Eckel werden sie einflößen [1]).

Wir müssen nun auch einige andere Punkte näher in's Auge fassen, vor Allem den Hergang der Auferstehung. Es muß hiebei durchaus daran festgehalten werden, daß derselbe kein einfacher Naturprozeß, sondern nur eine unmittelbare Satzung Gottes sein kann und wird, d. h. die Auf-

[1]) cf. Oswald, p. 312—313.

erstehung, genetisch betrachtet, wird nicht in Kraft einer den verwesten Elementen des Leibes beiwohnenden Anlage, welche zu ihrer Zeit von selbst sich entfaltet, erfolgen, bei welcher Entfaltung nur die ordentliche Thätigkeit Gottes in Weise der Erhaltung und Mitwirkung wie bei den Produktionen des Naturlebens anzunehmen wäre, sondern sie wird erfolgen vermöge einer außerordentlichen Einwirkung Gottes auf die im Tode auseinander gegangenen Leibeselemente in Weise seiner schöpferischen Thätigkeit. Auferstehung ist nach christlichen Begriffen nicht Erweckung eines bewußtlos Schlafenden, sondern Wiederbelebung eines wirklich Todten. Deßhalb muß außer der Identität des Leibes vor und nach der Auferstehung, um den Begriff der Thatsache festzustellen, ein wirklich erfolgter Tod gefordert werden, und in der Combination dieser beiden Merkmale liegt wie der eigentliche Kernpunkt, so auch das Geheimniß der christlichen Auferstehungslehre. Wenn wir nun im Akte der Auferstehung selbst bei näherer Betrachtung drei Momente auffinden, die, obwohl sie zeitlich ineinander fallen, doch in Gedanken zu unterscheiden sind, nämlich die Herstellung des Leibes, seine Wiederverbindung mit der Seele und seine Verklärung (von den Verdammten gilt mutatis mutandis dasselbe), so überzeugen wir uns leicht, daß sie einzeln und zusammen eine unmittelbare Dazwischenkunft Gottes erheischen. Ist der Leib wirklich erstorben, und also lediglich den chemischen und physischen Gesetzen des Stoffes anheimgegeben, so liegt es außer seinem Vermögen, in eigener Kraft und aus eigenen Mitteln sich zu einem Organismus neuzugestalten; wie aber etwa der getrennten Seele eine solche Macht über die todten Elemente sollte zustehen können, ist noch weniger abzusehn. Die Zusammenfügung beider aber, der Seele und des Leibes, zu erneuter Lebenseinheit, gehört augenfällig einer Macht an, der beide sich unterordnen, einer Macht, die über beide erhaben ist, und also nur die göttliche sein kann. Wenn aber dieß, so ist auch die Verklärung nicht zu begreifen als das Erblühen einer ruhenden, etwa durch den Tod latent gewordenen Naturkraft, sondern ist Aeußerung einer bis dahin noch nicht gegebenen, neu von Gott zu verleihenden Kraft. Ist demzufolge die Auferstehung keine Produktion der Natur, so darf sie, näher erwogen, weder als ein epigenetischer, noch als ein palingenetischer Prozeß aufgefaßt werden, wie Oswald (p. 315) mit Bezug auf I. Cor. 15, 37 weiter darlegt.

In dem Vergleiche mit dem Samenkorn, das verwesend von Neuem keimt, wie er vom Apostel gebraucht wird, liegt der eigentliche Vergleichungspunkt in der Wahrheit, daß, wenn eine höhere Lebensstufe erzielt werden soll, die niedere zuvor abgethan werden muß, außerdem ist sie ebensowenig (ohne Verletzung der identitas in numero et individuo) zulässig, als die unter uns übliche, und namentlich auch von der bildenden Kunst gern und häufig angewandte Vergleichung der Auferstehung mit der Entstehung des Schmetterlings aus der Raupe; denn entweder erlischt das Leben der Raupe in der Verpuppung vollends, dann ist die Libelle ein einfaches Erzeugniß der Nymphe, und verhält sich zu ihr wie das Korn in der Aehre zum Korn im

Boden, d. h. es gebricht die zum Begriff der Auferstehung nothwendige Identität des Individuums; der Annahme eines vorbildenden Keimes (germen praeformatum) bedarf es dann aber gar nicht. Oder aber, was wohl sicher das Richtigere ist, das Leben des Insekts erlischt trotz aller scheinbaren Erstarrung in der Verpuppung nicht, das Thier stirbt nicht; und so fehlt das andere Merkmal, der wirklich erfolgte Tod. Da nun aber der Schmetterling mit seiner Raupe, trotz des scheinbaren äußeren Abstandes dasselbe Thierindividuum ist, so haben wir auch nur zwei in geradliniger, ununterbrochener Fortentwicklung sich entfaltende Lebens-Stadien desselben Insektes vor uns, denen beim Menschen etwa der Fortschritt von der Kindheit zum Mannesalter entspricht, d. h. wir finden in dem Vorgange weder eine Palingenesie, noch eine Epigenesie, überhaupt gar keine Zeugung, sondern bloß eine Metamorphose.

So ist nun die Auferweckung des Menschen nicht ein spontaner Naturprozeß, sondern wie seine Erschaffung — eine reine Gottesthat. Wie Gott seine Satzungen nach außen im Anfang der Zeit schöpferisch begonnen hat, so wird er sie schöpferisch zu Ende der Zeit beschließen. Doch waltet immerhin der Unterschied ob, daß, während bei der Erschaffung Adam's die Seele aus Nichts in's Dasein gerufen (Substanzschöpfung, creatio prima) und der Leib aus dem Lehm der Erde (Gen. 2, 7) gebildet ward (Formschöpfung, creatio secunda), die Erweckung der Todten, weil sie die Leiber aus dem verwesten Staube der früheren Körper neuzubilden und nur mit den schon vorhandenen Seelen zur Einheit des Lebens zu verbinden hat, bloß als Akt der creatio secunda zu begreifen ist; schöpferisch aber ist auch die That der Auferweckung. Darum ist des Menschen Auferstehung in ihrem Modus ebenso wunderbar und unerklärlich, wie seine erste Entstehung, also daß der Versuch, diese wie jene genetisch erklären und vorstellen zu wollen, nothwendig von der christlichen Lehre ab und zum Pantheismus hinführen muß. — Daraus folgt, bemerkt Oswald (p. 317), daß, wenn wir so gerne, selbst im Anschluß an den kirchlichen Sprachgebrauch, schon beim irdischen Leibe von einem Keim und einer Anlage zu künftiger Herrlichkeit und von einer allmäligen Anbahnung der künftigen Verklärung durch Ascese und Sakrament sprechen, dieß doch zunächst im moralischen Sinne zu verstehen ist, im physischen aber nur gelten kann, insofern man jene „Anlage" als eine potentia obedientialis im Sinne des Mittelalters nimmt, d. h. festhält, daß die im Leibesleben mögliche allmälige Vorbereitung den leiblichen Stoff für die nicht zu umgehende Einwirkung der göttlichen Allmacht nur tauglicher, fügsamer, willfähriger und geeigneter macht. Das „Unterpfand" der künftigen Glorie hat doch seinen letzten Grund in der göttlichen Verheißung.

Die Wirkursache der einstigen Auferstehung ist Gott. Wir lesen II. Cor. 4, 14: „Wir wissen, daß Derjenige, welcher Jesum erweckt hat, auch uns mit Jesus erwecken wird" cf. Röm. 4, 17 und II. Cor. 1, 9. Dagegen nach Joh. 5, 25 „werden Die, so in den Gräbern sind, die Stimme

des Sohnes Gottes hören und hervorgehen" und nach Phil. 3, 20 „erwarten wir (vom Himmel) den Heiland, unsern Herrn Jesus, welcher den Leib unserer Niedrigkeit gleichförmig machen wird dem Leibe seiner Herrlichkeit." Auf die weitere Interpretation dieser Stellen, sowie auf die Deutung des Posaunenschalles und der Vermittlung der Engel gehen wir hier nicht ein [1]); auch die Zeitdauer, sowie der Ort der Auferstehung kann nicht Gegenstand unserer Untersuchung werden, positive Bestimmungen hierüber existiren nicht. Wir bemerken nur noch, daß durch die Auferstehung des Fleisches zum ewigen Leben einerseits dem einseitigen, falschen Spiritualismus gegenübergetreten, und andererseits die wahre Emancipation des Fleisches dadurch prädicirt ist, daß der unvergängliche Werth des menschlichen Leibes und damit seine unverlierbare Berechtigung im sittlich-religiösen Leben behauptet wird.

Cap. XI. Allgemeines Gericht.

Unmittelbar an die Auferstehung des Fleisches schließt sich als letztes Moment in der Vollendung des Menschen das letzte oder zweite Gericht (judicium generale) an. Dieses heißt das allgemeine, weil es an allen Menschen ohne Unterschied gemeinschaftlich vollzogen wird; und zwar nicht, wie beim besonderen Gerichte nach dem Tode, nur an der Seele, sondern an Leib und Seele; ja sogar die ganze Schöpfung wird bei diesem Gerichte herbeigezogen, insofern der Mensch mit ihr verflochten war, daher wird es ein „Weltgericht".

Schon im apostolischen Glaubensbekenntniß art. 7 heißt es: „Von dannen er (Christus) kommen wird, zu richten die Lebendigen und die Todten." Dasselbe findet sich in Conciliums-Entscheidungen von Nicäa und Constantinopel, sowie im IV. Lateran-Concil ausführlicher [2]).

Was die Schriftlehre (des neuen Bundes) betrifft [3]), so lesen wir Matth. 11, 21: „Wehe Dir Korozain, wehe Dir Bethsaida ... Ich aber sage euch: Tyrus und Sidon wird es am Tage des Gerichtes erträglicher gehen, als euch." Dann ibid. 12, 41—42: „Die Männer von Ninive werden auferstehen beim Gerichte mit diesem Geschlechte und es verdammen;

---

[1]) cf. Oswald, p. 318 ff. — [2]) Nic. et Constant.: Et iterum venturus est cum gloria judicare vivos et mortuos; Athanas.: venturus est, judicare vivos et mortuos; ad cujus adventum omnes homines resurgere habent cum corporibus suis, et reddituri sunt de factis propriis rationem, et qui bona egerunt, ibunt in vitam aeternam, qui vero mala, in ignem aeternum; endlich IV. Lateran.: Venturus Christus in fine saeculi, judicaturus vivos et mortuos et redditurus singulis secundum opera sua, tam reprobis quam electis, qui omnes cum suis propriis resurgent corporibus, quae nunc gestant, ut recipiant secundum opera sua, sive bona fuerint sive mala; illi cum diabolo poenam perpetuam, et isti cum Christo gloriam sempiternam. — [3]) Stellen des alt. Testaments siehe bei Oswald, p. 336 ff. cf. oben II. Th. „Hebräer".

die Königin des Morgens wird auferstehen beim Gerichte" ꝛc. In bildlicher Weise ist die Rede vom allgemeinen Gerichte in der Parabel vom Waizen und Unkraut: „Des Menschen Sohn wird seine Engel aussenden, und sie werden aus seinem Reiche alle Aergernisse zusammenlesen, und die, so Bosheit verüben, und werden sie in den Feuerofen werfen. Dort wird sein Heulen und Zähneknirschen. Dann werden die Gerechten glänzen wie die Sonne im Reiche ihres Vaters." Matth. 13, 41 ff. Aehnlich bei Matth. 20, 1 ff. in der Parabel von den Arbeitern im Weinberge, nach welcher die Rechenschaftsablage und die Zubilligung des Lohnes, also der Richterspruch, in der letzten Stunde des Arbeitstages erfolgt. — Deutlicher spricht der Heiland Joh. 5, 26: „Wie der Vater das Leben in sich selbst hat, so hat er es auch dem Sohne gegeben, das Leben in sich selbst zu haben, auch hat er ihm die Gewalt gegeben, *das Gericht abzuhalten*, weil er des Menschen Sohn ist. Staunet nicht darüber, denn es kommt die Stunde."

Auch die Apostel werden mit Gericht halten, Matth. 19, 28. Ganz ausführlich wird das Gericht und das Weltende bei Matth. cap. 24 und 25 beschrieben. Dort lesen wir: „Als Jesus auf dem Oelberge saß, kamen zu ihm seine Jünger insbesondere und sprachen: Sage uns, welches wird sein das Zeichen Deiner Ankunft und des Endes der Welt? Jesus antwortete und sprach zu ihnen: Sehet zu, daß euch Niemand verführe, denn es werden Viele kommen in Meinem Namen und sagen: Ich bin Christus, und Viele verführen. Ihr werdet da hören von Kriegen und von Gerüchten des Krieges. Es wird sich Volk wider Volk erheben, Königreich wider Königreich; und es werden sein Seuchen, Hungersnoth und Erdbeben hie und da. Alles das aber ist des Jammers Anfang. Dann werden sie euch überantworten in Drangsal und euch tödten; und ihr werdet gehasset sein bei allen Völkern um meines Namens willen. Und dann werden Viele Anstoß nehmen und einander überliefern und hassen einander. Und viele falsche Propheten werden aufstehen und Viele verführen. Und weil die Gesetzlosigkeit zunimmt, wird die Liebe in Vielen erkalten ... Wenn ihr nun sehen werdet den *Gräuel der Verwüstung*, wovon gesagt ward durch den Propheten Daniel, daß er stehe an hl. Stätte — wer es lieset, der merke es wohl — möge fliehen dann auf die Berge, die in Judäa sind, und wer auf dem Dache ist, steige nicht herab, etwas zu holen aus seinem Hause; und wer auf dem Felde ist, der komme nicht hinein, seine Kleider zu holen. Wehe aber den Schwangeren und Säugenden in jenen Tagen. Bittet aber, daß eure Flucht nicht geschehe im Winter, noch am Sabath; denn es wird alsdann große Drangsal sein, wie nicht gewesen ist von Anbeginn der Welt bis jetzt und wie auch nicht sein wird. Und wofern diese Tage nicht verkürzt würden, so würde kein Mensch gerettet ... Wie der Blitz hervorgeht vom Aufgang und leuchtet bis zum Niedergang, also wird auch sein die Ankunft des Menschensohnes ... Bald aber nach der Drangsal jener Tage wird die Sonne verfinstert werden, der Mond wird versagen seinen Schein, Sterne werden vom Himmel fallen, und die Kräfte des Himmels werden

wanken. Und alsdann wird erscheinen am Himmel das Zeichen des Menschensohnes; und alsdann werden jammern alle Geschlechter auf Erden; und sie werden kommen sehen den Sohn des Menschen auf den Wolken des Himmels mit großer Macht und Herrlichkeit. Und er wird seine Engel senden mit der Posaune und lautem Schalle, und sie werden versammeln seine Auserwählten von den vier Winden her, von einem Ende des Himmels zum andern Ende ... Von jenem Tage aber und von jener Stunde weiß Niemand, auch nicht die Engel im Himmel, sondern nur der Vater. Gleich aber wie da waren die Tage Noe's, so wird auch sein die Ankunft des Menschensohnes; denn wie sie waren in den Tagen vor der Sündfluth: sie aßen, sie tranken, sie heiratheten und verheiratheten bis zum Tage, da Noe in die Arche ging, und nahmen's nicht zu Herzen, bis die Sündfluth kam und sie dahinriß allzumal, also wird auch sein die Ankunft des Menschensohnes." Nachdem Christus dann Cap. 25 die Parabeln von den fünf thörichten und fünf klugen Jungfrauen, sowie von den Talenten und ihrem Gebrauche vorgetragen hat, fährt er V. 31 fort: „Wann aber des Menschen Sohn kommen wird in seiner Herrlichkeit und alle Engel mit ihm, dann wird er sitzen auf dem Throne seiner Herrlichkeit. Und alle Völker werden versammelt werden vor ihm, und er wird sie von einander scheiden, gleichwie ein Hirte die Schafe von den Böcken scheidet. Und er wird die Schafe zu seiner Rechten stellen und die Böcke zur Linken. Da wird denn der König sagen zu Denen, die zu seiner Rechten sein werden: Kommet, ihr Gesegneten meines Vaters, besitzet das Reich, das euch bereitet ward von Anbeginn der Welt. Denn ich bin hungrig gewesen und ihr habt mich gespeiset; ich bin durstig gewesen, und ihr habt mir zu trinken gegeben ... Wahrlich, ich sage euch, was ihr Einem dieser meiner geringsten Brüder gethan habt, das habt ihr mir gethan! ... Dann wird er auch sagen zu Denen, die zur Linken sein werden: Gehet weg von mir, ihr Verfluchten, in das ewige Feuer, das bereitet worden dem Teufel und seinen Engeln. Denn ich bin hungrig gewesen und ihr habt mich nicht gespeist ... Wahrlich, ich sage euch: Was ihr Einem dieser Geringsten nicht gethan habt, das habt ihr mir nicht gethan. Und sie werden gehen zur ewigen Strafe, die Gerechten aber in das ewige Leben." cf. Apoc. 20, 11 ff. Die Lehre der Apostel brauchen wir wohl nicht weiter anzuführen (cf. Oswald p. 343 ff.). Daß die Lehre vom allgemeinen Gericht und Weltende Schriftlehre ist, kann ein Mensch, der einen gesunden Verstand hat, nicht läugnen. Auch die Tradition bürgt einstimmig für diese Lehre.

Fügen wir noch einige Bemerkungen an: Vom allgemeinen Gerichte ist Niemand ausgenommen, auch die Gerechten nicht. Doch wird der Gerechte dort nicht verurtheilt werden; des Ungerechten Verurtheilung ist aber bereits entschieden (beim besonderen Gericht). — Das Objekt des Gerichtes werden alle wahren, d. h. zurechnungsfähigen Handlungen der Menschen während des irdischen Lebens sein: „Jeder erhält, was seinem Leibesleben

zusteht, je nachdem er gewirkt hat." II. Cor. 5, 10. Es werden aber dort auch nach I. Cor. 4, 5 die geheimsten Rathschläge des Herzens aufgedeckt werden. Vom Heilande selbst wird uns die absolute Genauigkeit dieses Gerichtes auf eine erschütternde Weise exemplificirt: „Ich aber sage euch, daß über jedes müssige Wort, so die Menschen gesprochen haben werden, sie am Tage des Gerichtes werden Rechenschaft ablegen." Matth. 12, 36. Dagegen verheißt er uns auch Lohn und Entgelt für scheinbar Gleichgiltiges oder Winziges: „Wer da einen Trunk diesen Kleinsten gegeben hat, nur einen Becher kalten Wassers auf den Namen des Jüngers, ich sage euch, seinen Lohn wird er nicht verlieren." Matth. 10, 42.

Da bei diesem universalen Gerichtshofe die größte Oeffentlichkeit des Verfahrens stattfinden muß, so wird Thun und Lassen, sowie Recht und Urtheil eines Jeden zur Kunde Aller gelangen, der verborgenen Tugendgröße zu unaussprechlicher Ehre, der verschmitzten Heuchelei zu namenloser Schmach. Hier reißen alle Schleier, fallen alle Masken; die nackteste Wahrheit ist die Signatur des großen Aktes. Man fragt wohl, ob beim jüngsten Gerichte auch die bereute, gesühnte und somit erlassene Missethat aller Welt werde bloßgelegt werden? Die gewöhnliche Ansicht verneint diese Frage, indem sie sich auf die bekannten zahlreichen Schriftstellen beruft, in denen ein gänzliches Vergessen, Vernichten und Wegwerfen der bereuten und gebüßten Sünde durch Gott gelehrt wird. Indeß kann man mit Thomas von Aquin auch dagegen erinnern, daß solche allgemein lautende Schrifttexte hier schwerlich beweisen, daß im Gegentheil, da ja Reue und Buße als gute Werke im allgemeinen Gerichte offenbar werden müssen, mit diesen einschließlich auch die bereuten und gebüßten Sünden zur allgemeinen Kenntniß gelangen; nur würde solche Veröffentlichung den bekehrten Sünder so wenig zur Schande gereichen, als bei uns jetzt den biblischen Büßern, Petrus und Maria Magdalena, die Ablesung der ihre Fehltritte enthaltenden Perikopen des Evangeliums zu Unehren gereicht.

Richtschnur für das über die menschlichen Handlungen zu fällende Urtheil wird im Allgemeinen nach Matth. 25 das Sittengesetz sein, dessen hl. Kodex das Evangelium bildet, nach diesem wird das Schuldig oder Nichtschuldig gesprochen. Dort gelten nicht die Grundsätze der Welt, nicht die Beschönigungen einer verblendeten Eigenliebe, nicht Ausflüchte und Berufung auf Schwachheit und Leidenschaft; die ewige Gerechtigkeit wägt mit der Wagschale des Heiligthums, auf welcher auch das Sonnenstäubchen noch wiegt. Gewicht und Regel ist die christliche Wahrheit, wie sie das Evangelium enthält, und deren treue Auslegerin, die Kirche, deutet.

Während wir über die Form des Gerichtes, das Gericht über die bösen Geister, das Erscheinen des Richters, das Aufschlagen der Bücher, den Ort desselben, das Thal Josaphat, wo der größte Justizmord von den Juden am Gottmenschen vollbracht wurde, hinweggehen, weisen wir einigermaßen hin auf die ethische Bedeutung der Lehre vom allge-

meinen Gerichte. Tod, Gericht und Ewigkeit mit ihren einschneidenden Alternativen, bemerkt Oswald (p. 360), gelten mit Fug als die furchtbarernste Trias von Momenten, welche mit schwerer Wucht das nachdenkende Gemüth des Gläubigen zu erschüttern geeignet sind. Das Gericht Gottes — schon das Wort stimmt ernst, und vor aller Betrachtung möchten wir ausrufen: „Herr, gehe nicht mit Deinem Knechte in's Gericht" Ps. 142, 2 — ist per eminentiam das Dogma der Furcht; diese aber ist nach katholischer Lehre an sich nicht schädlich für die Heilswirkung, sondern sie ist der erste und letzte, wenn alle übrigen stumpf abgleiten, noch brauchbare Hebel eines christlichen, gottgefälligen Wandels. Die Haupt-Momente des Dogmas vom Gerichte finden sich besonders gut zusammengestellt in der unübertrefflichen Sequenz der Todtenmesse:

Dies irae, dies illa
Solvet saeclum in favilla
Teste David cum Sybilla.

Quantus tremor est futurus,
Quando judex est venturus,
Cuncta stricte discussurus?

Tuba mirum spargens sonum
Per sepulchra regionum
Coget omnes ante thronum.

Mors stupebit et natura,
Cum resurget creatura
Indicanti responsura.

Liber scriptus proferetur
In quo totum continetur
Unde mundus judicetur.

Judex ergo, cum sedebit,
Quidquid latet apparebit
Nil inultum remanebit.

Quid sim miser tunc dicturus?
Quem patronum rogaturus
Cum vix justus sit securus?

Rex tremendae majestatis
Qui salvandos salvas gratis,
Salva me, fons pietatis!

Recordare Jesu pie,
Quod sum causa tuae viae,
Ne me perdas illa die!

Quaerens me sedisti lassus,
Redemisti crucem passus
Tantus labor non sit cassus.

Juste judex ultionis,
Donum fac remissionis
Ante diem rationis!

Ingemisco tanquam reus,
Culpa rubet vultus meus,
Supplicanti parce, Deus!

Qui Mariam absolvisti,
Et latronem exaudisti
Mihi quoque spem dedisti.

Preces meae non sunt dignae,
Sed tu Bone fac benigne
Ne perenni cremer igne.

Inter oves locum praesta
Et ab hoedis me sequestra
Statuens in parte dextra.

Confutatis maledictis
Flammis acribus addictis,
Voca me cum benedictis!

Oro supplex et acclinis
Cor contritum quasi cinis
Gere curam mei finis. [1])

---

[1]) Uebersetzt von M. Hauber, mit Ausnahme der letzten Strophe.

1) Tag des Zornes, furchtbar stille!
Du verglühst des Erdballs Fülle,
Zeugt mit David die Sybille.

2) Welch ein Zittern und Erbeben —
Wird im Glanz der Richter schweben,
Streng zu sichten Aller Leben.

Cap. XII. Das Weltende.

Fassen wir schließlich noch das Weltende im Allgemeinen in's Auge. Nicht bloß die reine Geisterwelt, deren einer Theil in ewig-selige Ruhe, deren anderer in qualvolle ewige Pein nach dem Gerichte eingeht, auch nicht bloß die Geist mit Stoff zur Einheit verbindende Menschenwelt finden dort ihre Vollendung, sondern auch die sichtbare, körperlich-stoffliche Außenwelt, die creatura mundana, deren die IV. Lateran-Synode erwähnt — die Erde, die wir Menschen bewohnen, mit ihren mineralischen, vegetabilischen und animalischen Produkten, der Mikrokosmos — oder auch, wenn wir weiter gehen — der Makrokosmos.

Das Ende der Welt ist nicht ihre Zerstörung oder Vernichtung, dieß kann ihre endliche Bestimmung nicht sein. Wenn wir u. A. bei Matth. 24, 35 lesen: „Himmel und Erde werden vergehen" cf. Ps. 101, 26. Is. 51, 6 — so findet sich u. A. auch diese Bibelstelle: „Einen neuen Himmel und eine neue Erde erwarten wir nach seiner Verheißung" II. Petr. 3, 13. cf. Apoc. 21, 1. Röm. 8, 21; und I. Cor. 7, 31 heißt es: „Die Gestalt (σχῆμα, figura) dieser Welt vergeht." Und so haben wir in diesen Schriftstellen nach Erklärung der hl. Väter und spezieller Definition von Seite der Kirche (cf. V. concil. oecum. can. 10—11 etc.), unter dem „Ende

---

3) Hehr wird die Posaune klingen,
Wird durch ferne Grüfte dringen,
Alle vor den Thron zu zwingen.

4) Die Natur, der Tod sieht bebend
Dieß Geschöpf der Gruft entschwebend,
Und dem Richter Antwort gebend.

5) Und ein Buch erscheint zur Stunde,
Dieß, enthaltend jede Kunde,
Liegt dem Weltgericht zu Grunde.

6) Sitzt der Richter zu Gerichte,
Kommt das Heimlichste zum Lichte,
Daß er rächend Alles schlichte.

7) Wie werd' Aermster ich, bestehen!
Ach! zu welchem Schirmer flehen,
Da kaum Fromme sicher stehen!

8) König schrecklicher Gewalten,
Frei ist Deiner Gnade Schalten,
Wollest huldvoll mich erhalten!

9) Denke, Jesu, meiner Klage:
Mir galt Deine Last und Plage;
Schirme mich an jenem Tage!

10) Du hast mich gesucht vom Herzen,
Mich am Kreuz erlöst in Schmerzen;
Soviel Huld lass' nicht verscherzen!

11) Richter, der Du Recht wirst sprechen,
O erlass' mir die Verbrechen,
Eh' der Tag erscheint zu rächen!

12) Strafbar seufz' ich auf mit Bangen,
Schuld, sie röthet meine Wangen,
Lass' mein Flehen Huld erlangen!

13) Der Marien hat vergeben,
Und den Schächer rief in's Leben,
Hat auch Hoffnung mir gegeben.

14) Zwar nicht würdig ist mein Flehen,
Doch in ew'gen Feuers Wehen,
Milder, lass' mich nicht vergehen!

15) Lass' in Deiner Schafe Schaaren,
Fern den Böcken, mich bewahren,
Und zu Deiner Rechten fahren.

16) Rufe, wenn Verwahrlosten
Flammen sich zur Qual bereiten,
Mich mit den Gebenedeiten!

17) Tief zerknirscht im Staube wende
Ich zu Dir mein Herz und Hände;
O verleih' mir selig' Ende!

der Welt" ihre Erhebung auf eine höhere Stufe des Daseins zu verstehen. Ein endliches Aufhören der Materie lehrten die Manichäer und einschließliches Aufhören der Körperwelt im Sinne eines gänzlichen Absorbirtwerdens derselben durch den Geist behaupteten die Origenisten. Diese Irrthümer verdammte, wie oben bemerkt wurde, die Kirche auf dem genannten Concil. — Diese Vollendung der Welt geschieht nach II. Petr. 3, 3—13 durch Feuer — eine Lehre, die sich auch in heidnischen Mythen findet. In besonderer Großartigkeit tritt sie vor uns in dem altgermanischen „Muspilli", Weltbrand. — An diese furchtbare Katastrophe erinnern die Worte im kirchlichen Hymnus „Pangue lingua": Terra, pontus, astra, mundus, quo lavantur flumine! — Und so stehen wir im Geiste — an der Schwelle der Ewigkeit, vor dem Adytum, in das kein sterbliches Auge einen hellen Blick zu thun vermag. Wir schließen daher diesen Abschnitt mit den Worten, mit welchen Oswald seine Eschatologie endet: Uns genüge zu wissen, daß schließlich Gott ist Alles in Allem. Consummatum est: Es ist vollendet. „Gott ist" damit hebt unsere Wissenschaft an; mit dem Satze: „Gott ist (wieder) Alles in Allem" schließt sie. Und durch welche Mittelglieder bewegt sich die Geschichte der Offenbarung und Heilswirkung hindurch? Gott ist — Gott schuf — der geschaffene Mensch fiel — Gottes Sohn ward Mensch, ihn vom Falle aufzurichten — in der Gnade des Gottmenschen ist die Wiederherstellung vollführt — mit ihm, dem erlösten Menschen, ist auch jede andere Creatur zur höchsten Gemeinschaft mit Gott erhoben; so ist, allerdings nach Ausscheidung und Verstoßung der durch unwiderbringliche Schuld auf ewig Verworfenen, welche in ewigem Tode verwesen[1]), der wesenseine und dreipersönliche Gott wieder Alles in Allem. Wie der Anfang, so ist Gott das Ende; das Alpha und das Omega, gestern, heute und in Ewigkeit derselbe. Gott ist wieder Alles in Allem; consummatum est saeculum. Alles ist vollendet.

Zweiter Abschnitt.

Die Unsterblichkeitsidee in der christlichen Philosophie.

Das Christenthum mußte bei seinem Eintritt in die Weltgeschichte, wie jedes andere Religionssystem, mit den bereits bestehenden Religionen gleichsam um seine Existenz kämpfen. Sofern nun in diesem Kampfe posi-

[1]) Leider überwiegt nach den Andeutungen der hl. Schrift ihre Zahl die der Auserwählten weitaus.

tive Bestimmungen, wie sie auch in den anderen religiösen Theorieen sich vorfanden, als Anknüpfungspunkte und Mittel gebraucht wurden, durch welche die eigenen christlichen Ideen verwerthet und zur Geltung gebracht werden sollten, fiel die Aufgabe, den Kampf zu führen, der sogenannten Apologetik zu; diese stellte den positiven Gehalt des Christenthums dem der anderen Religionen gegenüber und hielt ihn fest. Daher finden wir, was unsere Frage betrifft, bei den ältesten Kirchenschriftstellern, den Apologeten und Antignostikern noch keine formellen Beweise weder für die Immaterialität noch für die Unsterblichkeit der Seele. Ihre Tendenz war vorwiegend eine polemische, sie suchten das wahre Christenthum gegen die Angriffe der Heiden und gegen die irrthümlichen Ansichten der Gnostiker zu vertheidigen. Da fanden sie denn keine Veranlassung, die Lehre von der Unkörperlichkeit und Unsterblichkeit der Seele mit wissenschaftlichen Beweisen zu umgeben, denn der Zweck ihrer Polemik erheischte solches nicht. Sie begnügten sich daher damit, diese Lehre einfach als Glaubenswahrheit festzuhalten und in ihrer Polemik, wo es Noth that, ohne weitergehende Erörterung darauf zurückzukommen.

Weil aber das Christenthum auch außerdem mit der heidnischen und jüdischen Philosophie in feindliche Berührung kommen und so auf ein Feld gerathen mußte, wo die positiven Bestimmungen des Christenthums an sich nicht anerkannt werden konnten, so waren die Vertheidiger der christlichen Offenbarungswahrheit genöthigt, sich um Waffen umzusehen, mit denen sie ihren Gegnern gehörig begegnen konnten, es bildete sich *die christliche Philosophie*[1]) *oder die Wissenschaft der Vernunft, welcher das Bewußtsein der christlichen Offenbarung innewohnt.*

A. Die Apologeten.

In der Psychologie der Apologeten finden sich die nämlichen Grundsätze bezüglich des Ursprungs, Wesens und der Fortdauer der Seele, wie sie in der christlichen Offenbarung gegeben sind. Der Vollständigkeit unserer Darstellung halber fügen wir sie hier übersichtlich bei:

Der Mensch besteht aus Leib und Seele[2]). Der Leib ist aus der Erde; die Seele dagegen wohnt zwar im Körper, gehört aber nicht zum

---

[1]) *Huber* in seiner Vorrede zur „Philosophie der Kirchenväter" versteht unter derselben die denkende Begründung und Ausarbeitung der christlichen Glaubenslehre zur Totalität einer Weltanschauung, und bemerkt: „*Da bei den Kirchenvätern die Philosophie mit der Theologie zusammenfällt, diese aber größtentheils nur den Inhalt der Offenbarung wiederholt*, so ist es sehr schwierig, in ihrer Darstellung Grenzlinien festzuhalten, die einerseits weit genug gezogen wären, um das Ganze ihrer Systeme und alles Das, was ein wesentliches Moment derselben bildet, unterzubringen, andererseits aber doch wieder Alles ausschieden, was dem engeren Kreise der Kirchenlehre angehört." — [2]) Athenag. de resurr. mort. X. 218; XIII. 228.

Körper, sondern sie ist eine eigene Substanz und zwar von unsichtbarer Natur [1]). Diese beiden Bestandtheile bilden miteinander eine einheitliche Natur, den Menschen [2]). Dieser Eine Mensch ist es, welchem alles Handeln und Leiden zugeschrieben werden muß, sei es, daß dasselbe auf Seite des Geistes oder des Leibes fällt [3]).

Die Seele ist durch den ganzen Körper verbreitet und erhält denselben [4]), muß mithin auch als das unmittelbare Lebensprinzip desselben gedacht werden. So ist der Mensch eine mit sich und in sich harmonische Natur; und hat ihn Gott als solchen nur zu seinem eigenen Besten geschaffen [5]), auch hat er die Erreichung seines wahren Besten insofern in die eigene Hand des Menschen gelegt, als er diesen mit freiem Willen begabte, so daß er sich für das Gute und Böse entscheiden kann [6]).

Der Grund des Bösen wie des Guten liegt einzig in der menschlichen Freiheit [7]). Bestimmt ist der Mensch zur Anschauung desjenigen, der da ist, sofern in dieser Anschauung seine ganze Glückseligkeit gelegen ist [8]). Und diese Glückseligkeit muß er erreichen können, woraus folgt, daß der Mensch nicht ebenso, wie die übrigen Dinge, im Tode völlig untergehe, sondern daß vielmehr seiner ein anderes Leben warte, wo ihm entweder ewige Belohnung oder ewige Bestrafung zu Theil werden wird [9]).

Von diesen einfachen Lehrsätzen, in denen sich die ganze psychologische Anschauung der Apologeten zusammenfaßt, finden sich bei denselben nur wenige Abweichungen, am weitesten irrt Tatian ab, welcher eine Art Trichotomie, sowie Sterblichkeit der Seele lehrt [10]), ein Irrthum, der um so auffallender ist, als die Apologeten, auf die Einheit der menschlichen Natur in der Zweiheit ihrer Bestandtheile den Nachdruck legend, sich die Möglichkeit schufen, sogar die christliche Lehre von der Auferstehung des Leibes gegen-

---

[1]) Ep. ad Diognet. VI. 10: *οἰκεῖ μὲν ἐν τῷ σώματι ψυχή, οὔκ ἐστι δὲ ἐκ τοῦ σώματος. ἀόρατος ἡ ψυχὴ ἐν ὁράτῳ φρουρεῖται τῷ σώματι.* Gumposch p. 27 meint, die Theologen brauchen sich vor einer körperlichen Seele auch nicht zu scheuen, da mehrere Kirchenväter geglaubt hätten, daß außer Gott Alles körperlich sei, so Basilius, Athanasius, Hieronymus, Johannes von Damascus, Tertullian. Der nämliche Philosoph findet auch einen Canon „des VII. Concils", welcher laute: „In Betreff der Engel, Erzengel und Gewalten wie unserer Seele lehrt die Kirche, daß sie nicht ohne Leib und nicht unsichtbar sind." — [2]) Athenag. de resurr. mort. XV. 232. — [3]) l. c.: *ἑνὸς ὄντος ἐξ ἀμφοτέρων (ψυχῆς καὶ σώματος) ζώου, τοῦ καὶ πάσχοντος, ὅποσα πάθη ψυχῆς καὶ ὅποσα τοῦ σώματος, ἐνεργοῦντός τε καὶ πράττοντος, ὁποσα τῆν αἰσθητικῆς ἢ τῆς λογικῆς δεῖται κρίσεως . . ὁ δὲ καὶ νοῦν καὶ λόγον δεξάμενος, ἔστιν ἄνθρωπος, οὐ ψυχὴ καθ' ἑαυτήν.* cf. XXI. 250. — [4]) ep. ad Diognet. VI. 10: *ἔσπαρται κατὰ πάντων τῶν τοῦ σώματος μέρων ἡ ψυχή, συνέχει δὲ αὐτὴ τὸ σῶμα.* — [5]) Athenag. de resurr. mort. XII. 224. — [6]) Justin. Apol. I. c. 28. p. 160: *καὶ τὴν ἀρχὴν νοερὸν καὶ δυνάμενον αἱρεῖσθαι τ' ἀληθῆ καὶ εὖ πράττειν τὸ γένος τὸ ἀνθρώπινον πεποίηκεν.* Siehe andere Stellen: Stöckl, Philos. der Patrist. Zeit. p. 144, Anmerk. — [7]) Tat. contra Graec. VII. 38 ff. — [8]) Athenag. de resurr. mort. XII. 226; XXV. 260. — [9]) Justin. dial. c. Tryph. c. 117. p. 302. Apol. I. c. 8. p. 128. — [10]) Stöckl, p. 148 ff. Lipsius zählt ihn unter die Gnostiker. s. unten.

über der heidnischen Philosophie und der Häresie wissenschaftlich zu begründen: Die Seele ist ihrer Natur nach unsterblich [1]), aber nicht ihr allein darf das Prärogativ der Unsterblichkeit zugesprochen werden, auch der Leib muß daran Theil nehmen [2]). Denn der Mensch ist eine einheitliche Natur und da ihm von Gott, der ihn schuf, ein bestimmtes Ziel seines Daseins und Lebens geworden sein muß, so ist ihm auch als die einheitliche Natur, die er ist, nothwendig zu diesem Ziele hingeordnet und die einstige Erreichung desselben ihm in Aussicht gestellt. Und da dieses höchste Ziel des menschlichen Daseins und Lebens in's Jenseits fällt, so muß also auch im jenseitigen Leben der Mensch als einheitliche Natur, mithin nicht bloß der Seele, sondern auch dem Leibe nach wirklich sein. Dieß ist jedoch nur dadurch möglich, daß der Leib, nachdem er im Tode der Auflösung verfallen ist, wieder aufersteht und sich mit der Seele einigt. So ist die Auferstehung durch die Natur des Menschen selbst, in Verbindung mit seiner ewigen Bestimmung gefordert [3]).

Die Seligkeit des ewigen Lebens ist nicht die Endbestimmung der Seele, sondern des Menschen [4]), und wie nicht die Seelen aus den Seelen, sondern die Menschen aus den Menschen erzeugt werden [5]), so gehört auch das ewige Leben in Gott nicht der bloßen Seele, sondern dem Menschen als solchem an, um so mehr, da gerade der Mensch es ist, welchem alle Bewegungen der Seele und des Herzens zuzuschreiben sind, weil Seele und Leib nicht geschieden von einander für sich leben, sondern beide zu Einem menschlichen Leben sich verschmelzen [6]).

Der Mensch als solcher wirkt das Gute und Böse, nicht die Seele allein, ihm gehört Tugend und Laster an, nicht dieser für sich [7]). Dem Menschen als solchem ist das Gesetz gegeben worden, das er befolgen muß, wenn er seine ewige Bestimmung erreichen will; er muß also nicht bloß nach dem einen, sondern auch nach dem andern Bestandtheile seiner Natur, somit als einheitliches Wesen, des Lohnes oder der Strafe theilhaftig werden, welche die Befolgung oder Uebertretung des Gesetzes nach sich zieht, wenn die Ordnung der Natur und der Gerechtigkeit aufrecht erhalten werden soll [8]).

---

[1]) ep. ad Diognet. VI. 11. — [2]) Justin. Apol. I. c. 18. p. 146. cf. Tatian. contra Graec. XXV. 76. — [3]) Athenag. de resurr. mort. XV. 232 ff. Es braucht wohl nicht bemerkt zu werden, daß die Annahme einer so hohen Bestimmung des Menschen, worauf die Auferstehungslehre ꝛc. hier gebaut ist, nicht zu den Postulaten der Vernunft gehört, sondern als Datum der Offenbarung in die Philosophie herübergenommen ist. — [4]) l. c. XXV. 258. — [5]) ibid. XXIII. 254. — [6]) Athenag. de resurr. mort. XXI 250: *κἂν μὴ μόνου τοῦ σώματος, ἀνθρώπου δὲ θῶμεν εἶναι τὰ πάθη, λέγοντες ὀρθῶς, διὰ τὸ μίαν ἐξ ἀμφοτέρων εἶναι τὴν τούτου ζωήν.* — [7]) l. c. XXII. 252: *ἀνθρώπου γὰρ ἀρέτας εἶναι γιγνώσκομεν τὰς ἀρέτας, ὥσπερ οὖν καὶ τὴν ταύταις ἀντικειμένην κακίαν οὐ ψυχῆς κεχωρισμένης τοῦ σώματος καὶ καθ' ἑαυτὴν οὔσης.* — [8]) ibid. XXIII. 254: *εἰ γὰρ ὁ τοὺς νόμους δεξάμενος οὗτος δέξαιτ' ἂν δικαίως καὶ τῆς παρανομίας τὴν δίκην, ἐδέξατο δὲ τοὺς νόμους ἄνθρωπος οὐ ψυχὴ καθ' ἑαυτήν, ἄνθρωπον δεῖ καὶ τὴν ὑπὲρ τῶν ἡμαρτημένων ὑποσχεῖν δίκην, οὐ ψυχὴν καθ' ἑαυτήν.*

Und da jener Lohn und jene Strafe in ihrer ganzen Fülle erst im Jenseits eintreten kann, so muß also auch aus diesem Grunde der Leib vom Tode wieder auferstehen und sich mit der Seele einigen, damit die Verheißungen und Drohungen Gottes ihre volle Erfüllung erhalten können [1]).

Diese Grundanschauungen hielten mit unwesentlichen Abweichungen die Apologeten fest. Fassen wir diese Männer einzeln in's Auge, so sind besonders Irenäus und Clemens von Alexandrien für unseren Gegenstand von Interesse.

§. 1. Irenäus.

Dieser Apologet den Standpunkt, daß nur wahr sei, was die römisch-katholische Kirche lehrt, beobachtend gibt in der Psychologie auf christlicher Basis einige neue Bestimmungen. Die Seele ist ihm nicht bloß das vernünftige Prinzip im Menschen, sondern sie ist zugleich auch das vitale und sensitive Prinzip des Leibes, denn sie ist es, welche den Körper belebt und gliedert, sein Wachsthum und seine organische Ausbildung bewirkt, und so die Materie des Leibes zur Natur des Fleisches gestaltet [2]). Andererseits ist sie, wie bereits erwähnt, auch vernünftiger Geist; denn dasjenige, was wir Vernunft nennen, ist mit allen einzelnen Momenten und Beziehungen, die darin gelegen sind, keine von der Seele selbst verschiedene Substanz, sondern die Vernunft ist nur ein bestimmtes Vermögen der Seele, das in bestimmter Thätigkeit sich kundgibt [3]).

Die Seele selbst ist ihrer Natur nach eine unkörperliche und unvergängliche Substanz [4]), und weil sich das leibliche Element zum Fleische gestaltet, so kann der Mensch mit Recht als ein temperamentum animae et carnis bezeichnet werden [5]), als die Einheit von Leib und Seele [6]). Damit ist er jedoch noch nicht vollkommener Mensch, er muß noch gebildet werden zur Ebenbildlichkeit Gottes [7]). Diese Vollendung erlangt der Mensch dadurch, daß er den Geist Gottes empfängt [8]), der von der Seele, die als Hauch Gottes die Eigenschaft des Zeitlichen in sich trägt, als das Ewige im Menschen zu unterscheiden ist [9]). Ohne den Geist ist der Mensch bloßer Psychiker, durch den Geist dagegen wird er Pneumatiker, zum wahrhaft geistigen Menschen [10]).

---

[1]) l. c. XVIII. 240. cf. Stöckl p. 146 ff. — [2]) adv. haeres. II. 62: Non enim est fortius corpus quam anima quod quidem ab illa spiratur et vivificatur et augetur et articulatur, sed anima possidet et principatur corpori. Corpus organo simile est, anima autem artificis rationem obtinet. — [3]) l. c. II. 53: Sensus enim meus et cogitatio et intentio mentis et ea, quae sunt hujusmodi non aliud quid praeter animam sunt, sed ipsius animae motus et operationes, nullam sine anima habentes substantiam. — [4]) ibid. lib. 5. I. 299. — [5]) l. c. lib. I. 4. prolog. — [6]) ibid. lib. 5. II. 319. — [7]) l. c. lib. 5. I. 298. — [8]) ibid. lib. 5. I. 299. — [9]) l. c. lib. 5. I. 306. cf. Stöckl, p. 153 ff. — [10]) ibid. lib. 5. I. 301: substantia nostra i. e. animae et carnis adunitio adsumens spiritum dei spiritalem hominem perfici

An diese Lehren schließen sich dann die bereits im Allgemeinen angeführten von der Auferstehung des Leibes, Erlösung 2c. Nicht im Zusammenhange mit seinen erwähnten anthropologischen Lehren steht die von einem unsichtbaren Orte, in welchem alle Seelen bis zum Augenblick der Auferstehung aufbewahrt werden [1]), um sodann entweder in die ewige Herrlichkeit einzugehen oder in die ewige Strafe hinabzusteigen [2]).

§. 2. Clemens von Alexandrien.

Vieles hat dieser Apologete mit Irenäus gemeinsam; dagegen finden wir bei ihm psychologische Lehrmeinungen, wie sie schon in antiken philosophischen Schulen gangbar waren; platonisch-stoische Elemente sind in seiner Philosophie unverkennbar. Die Seele bezeichnet er als einfache, unkörperliche und darum unsichtbare Substanz [3]). In der Seele selbst unterscheidet er das vernünftige Prinzip und den Lebensgeist des Fleisches (*ψυχὴ σωματικὴ, πνεῦμα σαρκικόν*) [4]). Daß Clemens in diesen, wie in anderen Ausdrücken die Trichotomie lehre, läßt sich nicht läugnen. Stöckl hebt zur Vertheidigung des Clemens hervor, daß diese Lehre und die betreffenden Termini in den Schriften dieses Mannes vereinzelt dastehen und daß die nothwendigen Voraussetzungen zu einer solchen dualistischen Psychologie gänzlich fehlen, während die reale Unterscheidung zwischen vernünftiger und unvernünftiger Seele bei Plato auf das Prinzip des kosmischen Dualismus, bei den Stoikern auf die materielle Natur der Seele, die eine reale Zusammensetzung derselben aus mehreren Theilen involvirt, sich reduzire (p. 166).

Wir führen noch an, daß nach Clemens das höchste Endziel des „erlösten" Menschen darin besteht, daß er zur höchstmöglichsten Verähnlichung mit dem Logos, dem realen Grunde aller Beschauung, sich erhebe, und so in die Kindschaft Gottes eintrete, um in ihr ewig Gott zu verherrlichen [5]).

Der Gnostiker im Sinne des Clemens ist der sittlich vollendete Mensch. Mit der wahren christlichen Gnosis verbindet sich die Liebe, die den Menschen vollendet [6]). Der Gnostiker in diesem Sinne ähnlich dem stoischen Weisen kann, wie Clemens wohl einsehen mußte, nicht in diesem Leben gefunden werden, daher wird von ihm die gnostische, theoretische und praktische Vollendung des Menschen in das Jenseits verlegt [7]).

Obgleich Clemens der erste im Orient war, der den Versuch machte,

---

[1]) l. c. lib. 5. V. 335. — [2]) ibid. lib. 5. IV. V. 330. — [3]) coh. ad gent. IV. 106. — [4]) Strom. lib. 7. XII. 496. Das letztere nennt er *ἄλογον μέρος* (Aristoteles), das vernünftige Prinzip *ἡγεμονικόν* nach platonisch-stoischer Ausdrucksweise. cf. strom. lib. 6. XVI. 334. — [5]) Strom. lib. 2. XXII. 366: *ἡ δὲ πρὸς τὸν λόγον ὡς οἷόν τε ἐξομοίωσις, τέλος ἐστὶ καὶ εἰς τὴν τέλειαν υἱοθεσίαν διὰ τοῦ υἱοῦ ἀποκατάστασις καὶ συγκληρονόμους καταξιώσαντος ἡμᾶς εἰπεῖν.* — [6]) Strom. lib. 7. X. 864 ff. — [7]) Huber, Philos. der Kirchenväter, p. 139.

den Standpunkt der bloßen Apologetik zu verlassen und der heidnischen Philosophie gegenüber eine selbstständige christliche Spekulation zu schaffen, so sind es doch Origenes und die späteren Kirchenschriftsteller, bei denen sich wirklich mehr Philosophie findet. Origenes war es, der die ersten selbstständigen Beweismomente gegen den Materialismus und für die Immaterialität der Seele produzirte, ihm folgen andere Kirchenväter nach.

Wie nämlich in der christlichen Theodicee oder Gotteslehre der christliche Theismus, und in der Physik oder Kosmologie die Entstehung, Schöpfung der Welt, so mußte in der Psychologie, sobald diese drei Zweige der Philosophie einigermaßen wissenschaftlich erwachsen waren, sich die Lehre von der Immaterialität und Unsterblichkeit der Seele geltend machen. Sobald der Mensch auf sein eigenes Wesen forschende Blicke wirft, und Aufschlüsse über das Bewegende und Denkende in ihm verlangt, muß die Frage über die Identität oder Nichtidentität seines Ichs mit der Materie, mit dem Leibe oder einem Organe desselben auftauchen, d. h. es muß vor Allem der Materialismus zur Sprache kommen. Erst nachdem das denkende und bewegende Prinzip im Menschen von seinem körperlichen Sein unterschieden und die Immaterialität dieses Prinzips constatirt ist, läßt sich zu weiteren Bestimmungen über die Natur der Seele oder des menschlichen Geistes überhaupt vorgehen. Daher finden wir die ersten christlichen Philosophen und Denker zunächst im Kampfe gegen den durch heidnische und jüdische Philosophen vertheidigten Materialismus begriffen.

B. Patristik.

§. 1. Origenes.

Der erste Kirchenschriftsteller, bei welchem wir Beweise für die Immaterialität der Seele in formeller Ausführung treffen, ist Origenes. Er beruft sich zur Begründung der Unkörperlichkeit der Seele vor Allem auf die wesentliche Beschaffenheit der menschlichen Erkenntnißkraft, sofern sowohl der Umfang der menschlichen Erkenntniß als auch der Charakter der Objekte, auf welche sie sich bezieht, von der Art ist, daß das menschliche Erkennen nur unter der Voraussetzung eines geistigen Prinzips, in welchem es wurzelt, erklärbar ist. Dem Umfange nach erstreckt sich die menschliche Erkenntniß auf die höchsten und schwierigsten Probleme; das Gedächtniß umschließt eine Masse der verschiedenartigsten Ideen und Vorstellungen; ihrem Inhalte nach bezieht sich jene Erkenntniß nicht bloß auf Sinnliches, sondern auch auf Uebersinnliches, auf übernatürliche göttliche Wahrheiten. Solches kann aber unmöglich Sache eines körperlichen Wesens sein. Wir müssen vielmehr, um das rechte Verhältniß zwischen Ursache und Wirkung zu gewinnen, ein unkörperliches geistiges Prinzip in dem Menschen als Erklärungsgrund jener Erscheinungen voraussetzen [1]).

[1]) Orig. de princ. lib. I. 1 n. 7: Si qui autem sunt, qui mentem ipsam

Wollte man das, was wir Seele nennen, für eine bloße Qualität oder Disposition des Körpers halten, nach welcher und vermöge welcher dieser zur Ausübung der intellektuellen Funktionen befähigt und geeigenschaftet wäre, so wäre gar nicht abzusehen, wie und auf welche Weise man sich dann diese körperliche Qualität oder Disposition vorzustellen habe [1]). Wenn die sinnliche Erkenntnißkraft auf ganz reale Objekte sich bezieht und ohne deren Voraussetzung eine Bethätigung derselben gar nicht möglich ist: wie sollte denn die übersinnliche Erkenntnißkraft, die doch weit höher steht, als die sinnliche, ein bloßes Accidenz der körperlichen Natur sein, und nicht vielmehr ein reales Subjekt voraussetzen, in welchem sie wurzelt und von welchem sie getragen wird [2]).

Es ist ferner Thatsache, daß das göttliche Wesen von dem Menschen erkannt werden kann und erkannt wird. Wäre nun im Menschen nichts weiter als die körperliche Natur, so müßte, wenn man in dieser Erkenntniß ein normales Verhältniß zwischen Ursache und Wirkung gewinnen wollte, auch das göttliche Wesen zu einer körperlichen Natur herabgesetzt werden, was sich offenbar ohne Beleidigung Gottes nicht sagen läßt [3]); vielmehr muß umgekehrt von der Unkörperlichkeit und Geistigkeit der göttlichen Natur auf die Unkörperlichkeit und Geistigkeit der menschlichen Seele geschlossen werden. Der menschliche Geist ist nach dem Bilde Gottes geschaffen und steht deßhalb in einem gewissen Verwandtschaftsverhältnisse zu letzterem,

---

animumque corpus esse arbitrentur, velim mihi responderent, quomodo tantarum rerum tam difficilium tamque sublimium rationes assertionesque recipiat. Unde ei virtus memoriae? Et unde ei rerum invisibilium contemplatio? Unde certe incorporalium intellectus rerum corpori inest? Quomodo natura corporea disciplinas artium rerum contemplationes rationesque rimatur? Unde etiam divina dogmata quae manifeste incorporea sunt, sentire ac intelligere potest?

[1]) ibid.: Nisi forte aliquis putet quod sicut ista forma corporea et habitus ipse aurium vel oculorum confert aliquid ad audiendum et ad videndum, et ut singula membra quae a Deo formata sunt, habent aliquid opportunitatis etiam ex ipsa formae qualitate ad hoc, quod aegre naturaliter instituta sunt: ita etiam habitum animae vel mentis intelligere debere arbitretur, quasi apte accomodateque formatum ad hoc, ut de singulis sentiat vel intelligat atque ut vitalibus motibus moveatur. Verum qualem colorem mentis, secundum hoc, quod mens est et intelligibiliter movetur, describere quis posset aut dicere, non adverto. — [2]) ibid.: Unicuique corporeo sensui substantia quaedam sensibilis subjacet propria, in quam sensus ipse corporalis intenditur v. gr. visui subjacent colores, habitus magnitudo; auditui voces et sonus etc. Horum autem sensuum, quia multo melior sensus sit mentis, omnibus clarum est. Quomodo ergo non videtur absurdum, his quidem, quae inferiora sunt, substantias esse subjectas ad intendendum, huic autem virtuti, quae melior est, idest mentis sensui, nihil omnino subjici substantiale, sed esse intellectualis naturae virtutem corporibus accidentem vel consequentem? Quod qui dicunt sine dubio in contumeliam ejus substantiae, quae in ipsis melior est, proferunt. — [3]) ibid.: Imo vero ex hoc etiam ad ipsum Deum refertur injuria, cum putant, eum per naturam corpoream posse intelligi, quo scilicet secundum ipsos corpus sit et illud, quod per corpus potest intelligi vel sentiri.

woraus folgt, daß er ebenso eine unkörperliche, intelligible Natur sein müsse, wie Gott selbst, und gerade darin liegt der Möglichkeitsgrund dafür, daß er überhaupt irgend welche Erkenntniß der göttlichen Natur gewinnen könne [1]).

Wir sehen, Origenes legt in seiner Beweisführung für die Immaterialität der Seele das Hauptgewicht auf die menschliche Erkenntnißkraft, sofern diese nicht bloß auf das Sinnliche beschränkt ist, sondern auch auf das Uebernatürliche und Göttliche sich erstreckt. Und das ist dann auch der Haupthebel in der Beweisführung für die in Frage stehende Wahrheit und kann nicht genug urgirt werden [2]).

Ist nun die Seele nach Origenes ohne Zweifel eine von der körperlichen Natur wesentlich verschiedene, geistige Substanz, so wissen wir bereits, daß sie schon vor der Entstehung des Leibes existirt, und daraus folgt von selbst, daß sie nicht auf dem Wege der Zeugung entsteht, sondern daß sie vielmehr von außen in den Körper kommt, welcher letztere allein in Bezug auf seinen Ursprung der Zeugung anheimfällt [3]). Auch für diesen Grundsatz sucht Origenes die nöthigen Beweise beizubringen und beruft sich hiebei insbesondere auf Jakob und Esau, von denen der eine den andern schon im Mutterleibe überlistete, auf Johannes den Täufer 2c.

Mit der Lehre von der Präexistenz und von der geistigen Natur der Seele verband sich dann endlich dem Origenes auch der weitere Grundsatz, daß die Seele als geistige Substanz auch von Natur aus unsterblich sei. Weil die Seele ebenso wie die Engel, wenn gleich in geringerem Grade, an dem intellektuellen Lichte d. i. an der göttlichen Natur selbst Theil nimmt, so ist sie von gleicher Natur wie die Engel und muß daher ebenso unsterblich sein wie diese. Dieß gilt um so mehr, als ein Wesen, das an dem Ewigen Theil nimmt, eben wegen dieser Theilnahme selbst ewig sein muß, besonders wenn man berücksichtigt, daß die Offenbarung der göttlichen Güte erst dann eine vollkommene ist, wenn sie ihren Geschöpfen nicht bloß für eine bestimmte Zeit, sondern für alle Ewigkeit ihre Wohlthaten zutheilt. Und wie würde der Mensch wahrhaft nach dem Bilde Gottes geschaffen sein, wenn er dieses göttliche Bild, das kein anderes als der Sohn Gottes selbst ist, nicht auch in seiner Ewigkeit nachahmen würde [4]).

Wir haben uns eingehender mit Origenes beschäftigt [5]). Man sieht, wie bald aus der Vernunft, bald aus der Offenbarung demonstrirt wird,

---

[1]) ibid.: Nolunt hoc intelligi quod propinguitas quaedam sit menti ad Deum, cujus et ipsa mens intellectualis imago sit et per haec possit aliquid de divinitatis sentire natura, maxime si sit expurgatior et segregatior a materia corporali. — [2]) Der Materialismus hat später diesen Beweis dadurch elidiren wollen, daß er die Erkenntniß des Uebersinnlichen und Göttlichen auf eine leere chimärische Abstraktion reducirte. cf. „Katholik" 1863. I. p. 614 ff. — [3]) de princ. I. 7, 4: Hominis anima non cum corporibus ficta sed extrinsecus probatur inserta. — [4]) de princ. IV. 36. 37. — [5]) cf. Stöckl, p. 178 ff. weitere Erörterungen.

von einem einheitlichen rein philosophischen Prinzip ist keine Rede. Und doch war es Origenes, der mehr als ein anderer christlicher Denker jener Zeit die Erfahrung machte, daß er dem christlichen Lehramte ohne gründliche philosophische Bildung den mit der Philosophie vertrauten Heiden, den Juden und Häretikern gegenüber nicht gewachsen war; er hatte das Verdienst, der Erste gewesen zu sein, der die Nothwendigkeit einer wissenschaftlichen Glaubenslehre aussprach. Origenes hatte es unternommen, in seiner Schrift „von den Grundlehren" (*περὶ ἀρχῶν*) die christliche Lehre in wissenschaftlicher Form als eine umfassende Weltanschauung darzustellen; sein Versuch mißglückte und zog ihm die bittersten Verfolgungen zu; sein Geschick ist das aller späteren christlichen Philosophen geworden, die sich auf das Offenbarungsgebiet hinüberwagten. Man sagt, Origenes sei zu sehr dem Einfluß des philosophischen Unterrichts (bei Ammonius Saccas) unterlegen, vom Geiste des Platonismus ergriffen und in Gefahr gewesen, das historische Christenthum gegen die Fata Morgana einer erträumten Ideenwelt auszutauschen [1]). Dennoch war Origenes einer von jenen großen Männern der Kirche, „die aus den vergangenen Jahrhunderten das reichhaltigste Material gesammelt und nach einem fast fünfhundertjährigen Kampfe mit dem vielgestaltigen Irrthum den Grundriß des Baues einer christlichen Philosophie für alle Zeiten in großartiger Weise vollendet haben [2])."

§. 2. Tertullian.

Leider können wir diesen geistreichen Kirchenschriftsteller nicht in die Reihe derjenigen christlichen Denker stellen, die prinzipiell die Immaterialität der Seele festhielten, vielmehr finden wir bei ihm, der sich dem empirischen Realismus zuneigte, daß er, um sich die Substantialität der Seele klar zu machen, die Seele geradezu als ein körperliches Wesen bezeichnete, eine Anschauung, die er zuletzt sogar auf Gott übertrug. Wir wissen wohl, daß der Begriff corpus bei ihm einen viel weiteren Sinn hat, als man gewöhnlich damit verbindet, denn Tertullian sagt selbst, daß die Substanz eines jeden Dinges dessen Körper sei [3]), wonach folglich seiner Anschauungsweise gemäß die Begriffe von corpus und substantia zusammenfallen (besonders auf Gott angewendet), wir wissen auch, daß dieser kirchlich gutgesinnte Schriftsteller weit entfernt war, sich das Prinzip des Realismus nach seinem ganzen Inhalte und nach allen seinen Consequenzen zu eigen zu machen, aber das ist unläugbar, daß er unter dem Ausdruck „Körper" wenigstens in Beziehung auf die Seele sich mehr als bloße Substantialität gedacht habe, wenn er auch die Trennbarkeit der Seele vom Leibe angenommen [4]).

Die Lehre von der Körperlichkeit der Seele läßt in Bezug auf den

[1]) Huber, Philos. der Kirchenväter, p. 150. — [2]) Dr. Carl Hoffmann, Leitfaden der Gesch. der Philos. Passau 1866. p. 31. — [3]) adv. Hermog. c. 35: Ipsa substantia corpus est rei cujusque. — [4]) s. Stöckl, p. 217 ff.

Ursprung der einzelnen Seelen keine andere Auffassung zu als die traducianische, weßhalb wir sie bereits bei den Stoikern gefunden haben. Freilich geräth Tertullian durch diese Lehre in Widerspruch mit sich selbst, sofern er wiederum die Untheilbarkeit[1]) und Unauflöslichkeit der Seele festhält; man muß wohl schließen, daß bei ihm diese Lehre nur dem Einfluß seines christlichen Bewußtseins auf sein Denken entsprungen ist, sowie auch seine Ueberzeugung, daß die Seele von Natur aus unsterblich sei[2]).

Tertullian hält diese Unsterblichkeit der Seele in bestimmtem Grade ebenso für eine von Natur aus bekannte Wahrheit wie das Dasein Gottes[3]). Wie von dem letzteren, so gibt auch von der ersteren die menschliche Seele selbst durch ihre eigene natürliche Stimme Zeugniß, sofern wir uns von Natur aus gedrungen fühlen, den Verstorbenen Gutes zu wünschen und sie entweder zu beklagen oder glücklich zu preisen. Wenn die Verstorbenen nicht nach dem Tode fortleben und nicht entweder Lohn oder Strafe zu gewärtigen haben, wie wäre diese natürliche Stimme unserer Seele zu erklären? Ebenso verhält es sich mit unserer natürlichen Furcht vor dem Tode, sowie mit unserem Streben nach unsterblichem Ruhme bei den Menschen. Wäre unsere Seele nicht unsterblich, warum sollten wir dann den Tod fürchten, der uns doch von den Uebeln dieses Lebens befreit oder wozu wäre uns dann der unsterbliche Ruhm nütze, den wir anstreben[4])?

Allein, wenn auch die Seele unsterblich ist, so wandert sie doch nicht nach dem Tode in verschiedene Körper; eine Metempsychose ist schon deßhalb unmöglich, weil die Natur der Thiere von der der Menschen wesentlich verschieden ist und ein Thier in keiner Weise die nämliche Seele haben kann wie der Mensch[5]).

§. 3. Lactantius.

Gehen wir von Tertullian auf Lactantius über, so finden wir bei demselben zwar keine formalen Beweise für die Immaterialität der Seele, aber er beweist dafür ausführlich deren Unsterblichkeit und reflektirt bei dieser Gelegenheit auf die Argumente, mit welchen die alten Vertreter des Materialismus die Identität der Seele mit dem Leibe und deren Sterblichkeit zu begründen gesucht hatten[6]). Die Gründe, welche er hier zur Widerlegung jener Argumente vorbringt, erscheinen denn zugleich als ebensoviele Beweismomente für die wesentliche Verschiedenheit der Seele vom Leibe und für deren Unkörperlichkeit.

So hatte Lucretius die Körperlichkeit und Sterblichkeit der Seele daraus erschließen wollen, daß der Sinn, d. i. das Sinnenleben und das intellektuelle Leben in den Kindern allmählich heranwächst, in den Jünglingen

[1]) Tertullian bekämpft die Trichotomie des Aristoteles de anima c. 12. — [2]) de resurr. carn. c. 34—35; de anima c. 51. — [3]) de resurr. carn. c. 3. — [4]) de testim. an. c. 4. — [5]) de anima c. 32. — [6]) Lact. instit. VI. c. 11—13.

zur Blüthe gelangt, und in den Greisen wieder abnimmt. Darauf erwiedert Lactantius vor Allem mit der Unterscheidung von Vernunft Geist (mens) und Seele (anima) und sagt, daß nur die Vernunft, das denkende Prinzip, die geistige Thätigkeit der Seele einer Zu- und Abnahme fähig sei, daß aber die Seele selbst nach ihrer Substanz, in welcher jene geistige Thätigkeit gründet, stets sich gleich bleibe. Daß aber die Seele, was die Entwicklung ihrer geistigen Thätigkeit betrifft, den verschiedenen Phasen des körperlichen Lebens folgt, komme daher, daß sie eben nicht für sich allein existirt, sondern mit dem Leibe verbunden und daher in der Entfaltung ihrer Kräfte von ihm abhängig ist. Aber selbst diese Abhängigkeit vom Leibe gehe nicht soweit, daß immer und in jedem Falle die Abnahme der geistigen Kräfte mit dem Zurückgehen der körperlichen Kraft gleichen Schritt halte. Denn das Alter vermindert ja gewöhnlich nicht die Weisheit, sondern vermehrt sie vielmehr. Und wenn das Alter eine Abnahme der sinnlichen Kräfte nach sich zieht, so liegt die Ursache davon nicht in der Seele, sondern im Leibe. Indem nämlich der Leib seiner Auflösung entgegengeht, mindert sich mehr und mehr seine Fähigkeit, der Seele als Organ ihrer Thätigkeit zu dienen; und so kann denn auch diese Thätigkeit selbst in Folge der Desorganisation ihres Organs nicht mehr so kräftig und lebendig sich gestalten, als es vorher der Fall gewesen (instit. VI. c. 12).

Aber, sagt Lucretius weiter, der Zustand der Seele richtet sich stets nach dem jeweiligen Zustande des Körpers. So raubt z. B. die Trunkenheit der Seele den freien Gebrauch ihrer Kräfte, jeder Schmerz, jede Krankheit in den leiblichen Organen wird auch von der Seele gefühlt, und dadurch ein Zustand in ihr herbeigeführt, welcher dem leiblichen Zustande homogen ist, und anderweitige geistige Thätigkeiten hemmt und hindert.

Dazu kommt, daß auch die Seele wie der Leib Krankheiten unterworfen ist und von denselben wieder geheilt wird, ja daß die Seele unter Voraussetzung gewisser leiblicher Zustände sogar auf längere oder kürzere Dauer ihr Selbstbewußtsein verlieren kann und wirklich verliert: lauter Erscheinungen, welche mit der Annahme einer wesentlichen Verschiedenheit der Seele vom Leibe, einer Unkörperlichkeit derselben sich schlechterdings nicht vereinbaren lassen.

Diesen Argumenten gegenüber, die von den späteren Materialisten wieder hervorgeholt wurden [1]), weßhalb wir hier sogleich eingehender sie behandeln, macht nun Lactantius zuerst darauf aufmerksam, daß gerade zu dem Zwecke Weisheit und Tugend nothwendig sei, um die Seele dieser Abhängigkeit von den Zuständen des Körpers möglichst zu entziehen und ihr die Herrschaft über den letzteren zu vindiziren.

Die Seele könne und müsse sich durch Tugend und Weisheit über die Einflüsse des Körpers derart erheben, daß die Empfindung derselben, welcher sie sich nun einmal in Folge ihrer Lebensverbindung mit dem Leibe nicht

[1]) cf. Büchner, Kraft und Stoff (5. Aufl.), p. 105 und 122 ff.

entziehen kann, ihr nicht den freien Gebrauch ihrer Kräfte gänzlich raube, sondern daß sie vielmehr die Herrschaft darüber behaupte und jene Leidenschaften und Gemüthszustände, wie sie aus leiblichen Einflüssen in ihr resultiren, selbst durch ihre sittliche Kraft beseitige oder wenigstens mildere. Sie kann und muß auch durch Tugend und Weisheit jene äußeren Ursachen ferne zu halten suchen, welche das leibliche Leben in Unordnung bringen und dadurch auch in der Seele irreguläre Zustände veranlassen. Das ist es also, worauf Lactantius hier vor Allem aufmerksam macht und er will damit gewiß nichts Anderes sagen, als daß gerade diese Fähigkeit der Seele über die Einflüsse des Körpers sich zu erheben und die Herrschaft darüber zu behaupten als ein vollgiltiger Beweisgrund dafür betrachtet werden müsse, daß sie keineswegs mit demselben identisch, sondern vielmehr wesentlich von ihm verschieden sei. — Was aber die weitere Instanz betrifft, daß nämlich die Seele Krankheiten unterworfen sei, wie der Leib, ja daß sie in Folge körperlicher Zustände sogar das Selbstbewußtsein verlieren könne: — so excipirt dagegen Lactantius, daß solche Vorkommnisse nicht die Seele als solche d. i. ihre Substanz betreffen, sondern nur eine bestimmte Kraft derselben, nämlich die intellektive Kraft, die mens. Da nun die intellektuelle Thätigkeit von der Seele in einem gewissen Theile des Körpers vollzogen wird, so muß dieselbe, wenn dieses körperliche Organ durch eine Krankheit oder durch einen anderweitigen widrigen Einfluß beschädigt, desorganisirt oder in Unordnung gebracht wird, die geistige Thätigkeit ebenfalls behindert werden. Diese zieht sich gleichsam aus jenem Theile des Körpers zurück und kehrt erst dann wieder, wenn das Organ wieder in den Stand der vorherigen Gesundheit zurückgekehrt ist. Nicht die Seele an sich also ist es, welche erkrankt, oder welche die dem Selbstbewußtsein zu Grunde liegende Kraft oder Thätigkeit verliert, sie wird nur gehindert in der regelmäßigen Ausübung ihrer geistigen Funktionen dadurch, daß der Körper ihr Organ in einem Zustande sich befindet, in welchem er vielmehr ein Hinderniß als ein Förderungsmittel jener geistigen Thätigkeit ist. Ueberall also können und müssen derlei Vorkommnisse in dem geistigen Leben des Menschen aus der Verbindung der Seele mit dem Leibe und aus den durch diese Verbindung herbeigeführten besonderen Verhältnissen erklärt werden und es ist weder nothwendig, noch kann es gestattet sein, aus solchen Vorkommnissen auf die Körperlichkeit der Seele, auf deren Identität mit dem Leibe zu schließen (ibid.).

Dem Aristoxedus gegenüber, der die Seele nichts weiter als eine Harmonie des Leibes sein ließ, bemerkt Lactantius, daß dieser Philosoph zwar gesunde leibliche Augen, aber ein blindes Herz gehabt habe, weßhalb er nicht sah, daß er lebe und daß er einen Geist habe, mit welchem er gerade diesen Gedanken zu denken vermochte, welchen er über das Wesen der Seele aussprach (instit. VI. c. 13). Der Sinn ist offenbar dieser: daß jede auch die materialistische Definition der Seele eine Reflexion des denkenden Prinzips auf sich selbst voraussetzt und daß eine solche Reflexion un-

möglich sei in der Voraussetzung, der Mensch sei nichts weiter als Materie. Und das ist nicht nur vollkommen wahr, sondern wir erkennen darin auch einen der hauptsächlichsten Stützpunkte in der Beweisführung für die Immaterialität der Seele. Der Materialismus kann bloß die Thatsache der Reflexion constatiren, erklären kann er sie nicht, er muß sie als etwas Unerklärliches anerkennen und bekennen.

Wenn also Origenes das eine Hauptmoment der Beweisführung für die Immaterialität der Seele, nämlich die höhere Erkenntnißkraft der Seele überhaupt, sofern sie sich auf das Uebersinnliche bezieht, besonders hervorgehoben hat, so war es dem Lactantius vorbehalten, auf den anderen Hauptbeweisgrund, welcher im Selbstbewußtsein liegt, hinzuweisen. (Katholik. Zeitschr. 1863 I. p. 618 ff.)

Was nun die Unsterblichkeitslehre des Lactantius speziell betrifft, so ist merkwürdig, daß er in der Beweisführung für die Unsterblichkeit der Seele auch deren natürliche Beschaffenheit gar nicht reflektirt; er nimmt die Beweise aus seiner Ethik. Sein höchstes Gut kann der Mensch nach Lactantius nicht gemein haben mit den übrigen lebenden Wesen [1]), ja es muß auch von der Art sein, daß es nur der Seele eigenthümlich ist und nicht auch dem Leibe eignet [2]). Ebenso darf es nicht erhöht und nicht vermindert werden können, weil es ja in diesem Falle gerade aufhören würde, das höchste Gut zu sein [3]). Diese Eigenschaft kommt ihm wieder nur zu, unter der Bedingung, daß es ewig ist [4]). Somit fällt das höchste Gut des Menschen über diese Zeitlichkeit hinaus, ist aber die Unsterblichkeit selbst [5]), und diese Unsterblichkeit ist das ewige selige Leben in Gott [6]). Sie ist aber nicht eine Folge der Natur, sondern nur der Lohn für die Tugend [7]); doch nimmt Lactantius auch die ewige Dauer der Verworfenen an [8]).

Als fernere Beweise für die Unsterblichkeit führt Lactantius an, daß die Seele nicht bloß das Vermögen besitzt, sondern auch von Natur aus den Drang in sich hat, Gott zu erkennen und zu lieben. Ist Gott als der Gegenstand dieser Erkenntniß und Liebe ewig, so muß nothwendig auch die Seele ewig d. i. unsterblich sein [9]). Aehnlich verhält es sich mit der Tugend, denn da auch diese vermöge ihres Wesens etwas Bleibendes und Ewiges ist, so muß dieß auch jene Seele sein, welche allein der Tugend fähig ist,

---

[1]) Lact. instit. III. c. 8: Oportet summum summi animalis bonum in eo constitui, quod commune cum caeteris animalibus esse non possit. — [2]) ibid. III. 9: Ut sit solius animae nec communicari possit cum corpore. et a. l. — [3]) ibid. III. 11. — [4]) l. c. III. 8: summum autem bonum non potest efficere quemquam beatum nisi semper fuerit in ipsius potestate. — [5]) ibid. III. c. 12; VII. 8. — [6]) ibid. III. 12; VII. 5; Lact. erklärt, wie dieses höchste Gut erreicht wird. cf. Stöckl, p. 257. — [7]) Lact. inst. VII. c. 5. — [8]) ibid. V. 19; VII. 5 und 11. — [9]) Lact. instit. VII. 9: Cum autem sapientia quae soli homini data est nil aliud sit, quam Dei notitia, apparet animam non interire neque dissolvi sed manere in sempiternum, quia Deum, qui sempiternus est et quaerit et diligit ipsa cogente natura, sentiens vel unde orta sit vel quo reversura.

nämlich die menschliche [1]). Jedoch abgesehen von dieser ewigen Dauer der Tugend weist dieselbe auch noch insofern auf die Unsterblichkeit und ewige Dauer der Seele hin, als nicht bloß der Lohn, der ihr gebührt, erst nach dem Tode eintreten kann, indem der Tod für die Tugend erlitten gerade der höchste Akt der Tugend ist [2]), sondern auch ohne die Voraussetzung der Unsterblichkeit der Seele die Tugend vielmehr schädlich als nützlich, vielmehr ein Uebel als ein Gut sein würde, weil sie dem irdischen Wohlsein nicht förderlich, sondern vielmehr entgegengesetzt und hinderlich ist [3]).

Die Unsterblichkeit der Seele erweist sich endlich auch noch aus der Göttlichkeit ihres Ursprungs [4]) und aus der ewigen Dauer der Werke der Seele im Gegensatz zu denen des Körpers [5]).

Von Arnobius, dem Lehrer des Lactantius, wird die Seele als eine mittlere Natur zwischen der sinnlichen und übersinnlichen bezeichnet [6]) und ihr die höhere Natur abgesprochen; er behauptet, die Seele stamme, weil nicht von Gott, so von einer tief unter Gott stehenden Macht [7]). Sie ist ihm deßhalb auch nicht von Natur unsterblich; die Unsterblichkeit kann vielmehr einzig und allein nur auf äußeren Ursachen beruhen [8]), ein Lehrsatz, dem bekanntlich auch Lactantius in gewissem Grade beigepflichtet hat.

§. 4. Athanasius.

Die Seele des Menschen ist nach Athanasius eine vom Körper wesentlich verschiedene und darum unkörperliche geistige Substanz [9]). Dieß beweist sich daraus, daß die unvernünftigen lebenden Wesen (die Thiere) nur an dem hängen, was eben (hic et nunc) ihren Sinnen vorschwebt, auf ihre Sinne einwirkt, ohne daß dieselben sich darüber Rechenschaft geben oder urtheilen können. Der Mensch dagegen, nicht auf die jeweilige Sinneswahrnehmung beschränkt in seinen Vorstellungen, urtheilt auch über das in der Erfahrung Wahrgenommene und bestimmt, welcher von den Gegenständen

---

[1]) ibid. VII. 10: Virtus sine ulla intermissione perpetua est, nec discedere ab ea potest, qui eam semel cepit. Nam si habeat intervallum si aliquando ea carere possumus, redibunt protinus vitia, quae virtutem semper impugnant. Ipsa ergo virtutis perpetuitas indicat, humanum animum, si virtutem ceperit, permanere; quia et virtus perpetua est et solus animus humanus virtutem capit. — [2]) ibid. VII. 10: Virtus nunquam nisi morte finitur, quoniam et in morte suscipienda summum ejus officium est. Ergo praemium virtutis post mortem est. — [3]) l. c. VII. 9. — [4]) ibid. VII. 12: Interire anima prorsus non potest quoniam ex Dei spiritu qui aeternus est originem ducit. — [5]) l. c. VII. 11: At vero animi opera aeterna videmus. Nam quicunque contemtui praesentium studentes, in memoriam monimenta ingeniorum factorumque magnorum reliquerunt, ii plane mentis ac virtutis suae nomen indelebile quaesierunt. Ergo si opera corporis ideo mortalia sunt, quia ipsum mortale est sequitur ut anima ex eo immortalis appareat, quia videmus opera ejus non esse mortalia. — [6]) adv. gent. II. 31: Medietas ergo quaedam et anceps ambiguaque natura animarum. — [7]) ibid. II. 36; s. Stöckl, p. 263. — [8]) l. c. II. 14. 32. — [9]) de incarn. Chr. p. 626; de salut. adv. Chr. 634.

besser als die anderen, welcher den anderen vorzuziehen sei. Die Funktion des Auges besteht bloß darin, daß es den Gegenstand sehe, die des Ohres, daß es höre ꝛc.; über das Gehörte und Gesehene aber zu urtheilen, oder zu bestimmen, was man hören und sehen wolle oder solle, ist nicht mehr Sache des Sinnes. Es muß also in uns ein eigenes Prinzip vorausgesetzt werden, welchem diese Funktion eignet, das ist eben die vernünftige Seele [1]).

Diese verhält sich in der gedachten Beziehung zur Gesammtheit der Sinne wie der Künstler, welcher den Saiten der Leyer die Harmonie der Töne entlockt. Jede Saite gibt, wenn sie angeschlagen wird, ihren Ton, aber ein harmonisches Zusammenstimmen dieser verschiedenen Töne ist wesentlich dadurch bedingt, daß eine Künstlerhand in selbe eingreift und durch das Spiel die Vielheit der Töne zur Einheit der Harmonie verschmilzt. So haben auch die verschiedenen Sinne des Menschen ihre verschiedenen Funktionen, aber damit in diesen verschiedenen Funktionen das sinnliche Leben sich einheitlich und harmonisch gestalte, ist nothwendig, daß Eine Seele allen jenen Funktionen vorstehe, sie regle und als deren Prinzip und Endziel sie alle in sich zur Einheit zusammenfließen lasse. So allein kann dann die Seele über die Funktionen und Relationen der verschiedenen Sinne urtheilen und bestimmen, was in diesem oder jenem Falle zu thun oder zu unterlassen sei [2]).

Wir sehen wie Athanasius schon auf der untersten Stufe der menschlichen Erkenntniß, auf der Stufe der bloßen Vorstellung einen genügenden Stützpunkt zur Beweisführung für die Immaterialität der Seele findet. Diesem Beweise wird zu seiner Kräftigung beigefügt: Da die Sinne vermöge ihrer eigenen Natur auf das ihnen entsprechende Objekt hingerichtet sind und, wenn dieses Objekt gegenwärtig ist, an und für sich nicht ohne Bethätigung in Bezug auf dasselbe bleiben, vielmehr unter den gegebenen Bedingungen die Empfindung desselben in ihnen mit Nothwendigkeit eintreten muß, so ist im Menschen, dessen Sinne von diesem ihrem Gegenstand gar häufig abgewendet werden und von welchem ihnen ihre Befriedigung so oft nicht gestattet wird, zur Erklärung solcher Erscheinung ein anderes, von den Sinnen und vom Körper verschiedenes Prinzip voraussetzen, in dessen Hand jene Herrschaft über die Sinne gelegen ist (ibid. p. 35).

Selbst das Verhältniß des Menschen im Zustande des Schlafes gibt Zeugniß von dem Dasein eines solchen geistigen Prinzips in ihm. Denn auch im Schlafe ist der Mensch in seinem inneren Leben nicht unthätig; er denkt und imaginirt oft in der eigenthümlichsten Weise; ja selbst ein gewisses Schauen in die Zukunft kommt manchmal im Menschen in solchem Zustande vor. Was kann das thätige Prinzip hier anders sein, als eben die vernünftige Seele, welche nicht, wie das Sinnenleben des Leibes in die Ruhe des Schlafes versinkt, sondern fortwährend thätig bleibt (l. c. p. 34).

Auch der auf die höhere Erkenntniß gestützte Beweis für die Imma-

[1]) contr. gent. p. 33. — [2]) contr. gent. p. 34.

terialität der Seele, wie ihn Origenes gibt, findet sich bei Athanasius wieder. Der Mensch, sagt er, denkt nicht bloß solches, was irgendwie seine Sinne afficiren kann, sondern sein Denken vermag auch zu solchen Gegenständen und in solche Gebiete sich zu erheben, die der unmittelbaren Erfahrung ferne liegen. Ja er denkt und liebt nicht nur Vergängliches und Sterbliches, sondern auch Unvergängliches, Unsterbliches und Ewiges. Wie wäre dieß möglich, wenn in dem Menschen nicht ein unvergängliches und unsterbliches Prinzip wäre? (p. 34).

Von dem intellektuellen geht endlich Athanasius auf das sittliche Gebiet hinüber und sucht auch in diesem einen Stützpunkt für seine Beweisführung zu gewinnen. Gerade dieß, sagt er, daß der Mensch eines Gesetzes fähig ist, welches ihm befiehlt, das Gute zu thun und das Böse zu meiden, die Fähigkeit zwischen beiden an der Hand des Gesetzes zu unterscheiden und sich für jenes oder dieses frei zu entscheiden, weist unwidersprechlich darauf hin, daß ein höheres, geistiges Prinzip in ihm walte. Das Thun des Thieres ist zu all dem nicht fähig, daher kommt es Niemanden in den Sinn, dasselbe nach den Normen des Gesetzes zu beurtheilen. Würde der Mensch gleich einer vernünftigen Seele sich nicht erfreuen, dann würde nothwendig von ihm das Gleiche gelten, wie vom Thiere. Aber eben weil thatsächlich das Gegentheil stattfindet, muß nothwendig eine vernünftige Seele in ihr vorausgesetzt werden, damit jene Thatsache ihre genügende Erklärung finde [1]).

Hiemit hat sich Athanasius den Grund zur Unsterblichkeitslehre gelegt: Ist nämlich die Seele eine vom Körper wesentlich verschiedene unkörperliche Substanz, so ist sie eben deßhalb auch ihrer Natur nach unsterblich, wie der Körper seiner Natur nach sterblich ist [2]).

Die Beweise hiefür formulirt Athanasius also: Die Seele ist es, welche den Körper bewegt, nicht umgekehrt wird sie durch ihn bewegt, was daraus hervorgeht, daß die Bewegung des Körpers aufhört, sobald die Seele ihn verläßt. Bewegt aber die Seele den Körper und nicht der Körper die

---

[1]) ibid. p. 35: *διὰ τοῦτο γοῦν καὶ νομοῖμεν ἀνθρώποις τὰ καλὰ μὲν πράττειν τὴν δὲ κακίαν ἀποστρέφεσθαι· τοῖς δὲ ἀλόγοις ἀλόγιστα τὰ κακὰ μένει καὶ ἄκριτα ὅτε δὴ τῆς λογικῆς ἔρτος καὶ τῆς κατὰ λόγον διανοίας ἔκτος τυγχάνουσιν.* Der Materialismus hat sich alle Mühe gegeben, das sittliche Verhalten des Menschen mit den materialistischen Grundsätzen zu vereinbaren. Allein er vermochte solches nur dadurch, daß er der Sittlichkeit selbst eine Deutung gab, welche sie in ihrem Wesen aufheben, also alle Sittlichkeit zerstören muß. Er erklärt ausdrücklich den Egoismus als das allgemeine und in sich vollkommen berechtigte Prinzip und Motiv alles menschlichen Handelns, und erklärt es als Thorheit, ein höheres Prinzip oder Motiv des menschlichen Handelns aufstellen zu wollen. In Folge dessen gesteht er auch der Tugend nur insofern einen Werth und eine Berechtigung zu, als sie dem egoistischen Zwecke dienstbar ist (cf. Büchner, Kraft und Stoff. 1. Aufl. p. 243. 257). Zwar hat der Stoicismus einen absoluten Werth der Tugend aufrecht erhalten, allein dieses materialistische System ist eben nur sublimirter Egoismus. S. ferner Katholik. 1863. I. p. 675 ff. — [2]) contr. gent. p. 35: *εἰ γὰρ ἄλλην ὁ λόγος ἀπέδειξε (τὴν ψυχὴν) παρὰ τὸ σῶμα· ἔστι δὲ τὸ σῶμα φύσει θνητόν, ἀνάγκη τὴν ψυχὴν ἀθάνατον εἶναι τῷ μὴ εἶναι κατὰ τὸ σῶμα.*

Seele, so muß diese sich selbst bewegen, und wenn dieses der Fall ist, so kann diese ihre Selbstbewegung durch den Tod des Leibes nicht aufgehoben werden, sie muß folglich auch nach dem Tode des Leibes sich noch selbst bewegen. Darin nun, daß sie sich selbst bewegt, besteht eben ihr Leben und so muß sie denn auch nach dem Tode des Leibes noch fortleben, d. h. sie muß unsterblich sein [1]).

Außerdem lebt die Seele schon während sie noch im Leibe ist in gewissem Grade ein selbstständiges Leben, indem sie in ihrem Denken und Wollen nicht an den engen Raum gebunden ist, in welchem der Körper sich befindet, sondern über diesen sich emporhebt und in höheren unermeßlichen Gebieten sich ergeht. Wie sollte sie daher nach ihrer Trennung vom Leibe nicht ein um so freieres und vollkommeneres Leben leben können! Ohnedieß würde sie ja das Unsterbliche weder zu erkennen noch zu lieben fähig sein, wenn sie nicht selbst unsterblich wäre [2]).

§. 5. Gregor von Nyssa.

Dieser Kirchenvater geht von dem Grundsatz aus, daß wie aus dem harmonischen Ineinandergreifen aller Weltdinge zur Verwirklichung eines einheitlichen Zweckes auf Gott als den Urheber und Ordner dieser Dinge hinübergeschlossen werden kann und muß, so auch in analoger Weise aus den Erscheinungen, welche wir in dem inneren und äußeren Leben des Menschen als des Mikrokosmus wahrnehmen, das Dasein eines höheren vernünftigen Prinzips in ihm, welches wir eben Seele nennen, erschlossen werden könne und müsse [3]).

Der Beweis aus der Vernunftthätigkeit ist wesentlich derselbe wie bei Athanasius [4]). Bezüglich der Natur der Seele gibt Gregor diese Bestim-

---

[1]) l. c.: *καὶ εἰ ἡ ψυχὴ τὸ σῶμα κίνει ὡς δέδεικται, καὶ οὐχ (ὑπ') ἄλλων αὐτὴ κινεῖται ἀκόλουθόν ἐστιν ὑφ' ἑαυτῆς κινουμένην τὴν ψυχὴν καὶ μετὰ τὴν εἰς γῆν ἀπόθεσιν τοῦ σώματος κινεῖσθαι πάλιν αὐτὴν ἀφ' ἑαυτῆς. οὐ γὰρ ἡ ψυχή ἐστιν ἡ ἀποθνήσκουσα ἀλλὰ διὰ τὴν ταύτης ἀναχώρησιν ἀποθνήσκει τὸ σῶμα. εἰ μὲν γὰρ οὖν ἐκινεῖτο καὶ αὐτὴ ὑπὸ τοῦ σώματος, ἀκόλουθον ἦν ἀναχωροῦντος τοῦ κινοῦντος ἀποθνήσκειν αὐτήν. εἰ δὲ ἡ ψυχὴ κινεῖ καὶ τὸ σῶμα, ἀνάγκη μᾶλλον αὐτὴν ἑαυτὴν κινεῖν. ἑαυτὴν δὲ κινουμένη ἐξ ἀνάγκης καὶ μετὰ τὸν τοῦ σώματος θάνατον ζῇ· ἡ γὰρ κίνησις τῆς ψυχῆς, οὐδὲν ἕτερόν ἐστιν ἢ ἡ ζωὴ αὐτῆς.* — [2]) ibid. p. 36: *εἰ γὰρ καὶ τῷ σώματι συνδέδεται (ἡ ψυχή) οὐ κατὰ τὴν τοῦ σώματος σμικρότητα συστέλλεται καὶ συμμετρεῖται, ἀλλὰ πολλάκις ἐπὶ κλίνης τούτου κειμένου καὶ ὡς ἐν θανάτῳ κοιμωμένου αὐτὴ κατὰ τὴν ἑαυτῆς δύναμιν γρηγόρει καὶ ὑπερεκβαίνει τὴν τοῦ σώματος φύσιν. καὶ ὥσπερ ἀποδημοῦσα τούτου μένουσα ἐν τῷ σώματι τὰ ὑπὲρ γῆν φαντάζεται καὶ θεωρεῖ, πολλάκις δὲ καὶ τοῖς ἔξω τῶν γηΐνων σωμάτων ἁγίοις καὶ ἀγγέλοις συναντᾷ καὶ πρὸς αὐτοὺς ἀφικνεῖται τῇ τοῦ νοῦ θαῤῥοῦσα καθαρότητι πῶς οὐχι μᾶλλον καὶ πολλῷ πλέον ἀπολυθεῖσα τοῦ σώματος ὅτε ὁ συνδήσας αὐτὴν βούλεται θεός, φανερωτέραν ἕξει τὴν τῆς ἀθανασίας γνῶσιν. κτλ.* — [3]) de eo quid sit ad imag. et simil. Dei p. 209 ed. lat. Col. Agrip. 1617; de anim. et resurr. p. 405 col. 1. — [4]) Interessant ist die Widerlegung der materialistischen Anschauung der Welt und ihrer Erscheinungen, indem

mungen: Die Seele ist weder gleichwesentlich mit Gott, wie sich aus den gegebenen Prinzipien (von der Erschaffung des Menschen und seiner Natur ꝛc.) von selbst versteht [1]), noch ist sie ein materielles Wesen, denn sonst müßte sie zusammengesetzt sein; in diesem Falle müßte ein Prinzip vorausgesetzt sein, welches seine Theile einigt und zusammenhält, wäre dieses auch zusammengesetzt, so müßte man wieder auf die nämliche Voraussetzung recurriren, bis man zu einem einfachen immateriellen Prinzip käme. Die übrigen Beweismomente sind nicht neu [2]).

Hiernach ist also die Seele nicht bloß eine von dem körperlichen Organismus wesentlich verschiedene und in Folge dessen eine eigene, für sich seiende und in sich bestehende Substanz [3]), sondern sie ist als solche auch eine unkörperliche und einfache, intelligible und geistige Natur [4]), die in dieser ihrer reinen Immaterialität nicht mit den Sinnen wahrgenommen, sondern nur durch die Vernunft erkannt werden kann [5]), wiewohl auch diese ihr Wesen nicht vollständig zu ergründen vermag [6]).

Hieraus folgt consequent, daß die Seele ihrer Natur nach unsterblich ist, weil ein einfaches Wesen keiner Auflösung fähig und nur in der Auflösung der Tod bestehen kann [7]).

§. 6. Augustinus.

Mit Augustin, dem bedeutendsten der lateinischen Väter, schließen wir die historisch-genetische Entwicklung der Unsterblichkeitsidee in der Patristik. Augustin richtete sein Hauptaugenmerk auf zwei Gegenstände: auf Gott und die Seele [8]), obgleich er in allen Zweigen des Wissens Großes geleistet hat [9]). Es braucht wohl nicht bemerkt zu werden, daß Augustin vielfach in seinen Theorien an den Platonismus anstreift, übrigens rein christlich denkt. Der

---

der gemeinsamen Materie eine gemeinsame Bewegungs- und Gestaltungskraft untergelegt wird. cf. Katholik. 1863. I. p. 680 ff.

[1]) de anim. et ej. resurr. p. 188. 196. — [2]) de anima p. 91. — [3]) de anim. et ej. resurr. p. 188: *ὑπειλήφαμεν δὲ τὸ εἶναι αὐτὴν καθ' ἑαυτὴν ἐν ἐξηλλαγμένῃ τε καὶ ἰδιαζούσῃ φύσει παρὰ τὴν σωματικὴν παχυμέρειαν.* — [4]) de anim. p. 99: *οὐ δύναται τοίνυν ἡ ψυχὴ κατ' οὐδένα τρόπον ἐντελέχεια τοῦ σώματος εἶναι, ἀλλ' οὐσία αὐτοτέλης ἀσώματος.* bei Stöckl p. 295, Anmerkung 1. — [5]) de anim. et ej. resurr. p. 188: *κέκρυπται δὲ ἐκεῖνο ὁ ἐφ' ἑαυτοῦ ὂν νοητόν τε καὶ ἀειδὲς διαφεύγει τὴν αἰσθητικὴν κατανόησιν.* — [6]) de hom. opif. c. 11; de eo quid sit ad imag. et simil. Dei. p. 25. — [7]) de anim. p. 108: *εἰ γὰρ μήτε σῶμά ἐστιν ἡ ψυχὴ, ὅπερ φύσει διάλυτον ἐδείχθη καὶ φθαρτόν, μήτε ποιότης μήτε ποσότης μήτε ἄλλο τι τῶν φθειρομένων, δῆλον ὅτι ἀθάνατός ἐστιν.* — [8]) de ordin. II. 18: Cujus (philosophiae) duplex quaestio est una de anima, altera de Deo. soliloqu. I. 2: Deum et animam scire cupio. Nihilne plus? — Nihil omnino. Nihil aliud amo quam Deum et animam. — [9]) cf. Huber, Kirchenväter p. 233 ff., wo sich eine treffliche Darstellung des allgemeinen Standpunktes unseres Kirchenvaters findet; vielsagend ist die Bemerkung, daß Tertullian in Augustin wiedergeboren wurde.

christliche Theismus, die Trinitäts- und Persönlichkeitslehre, diese drei Unterscheidungsmomente der patristischen Lehre gegenüber den Theorien der Alten, finden durch Augustin ihre Vollendung und klare Entwicklung [1]).

Augustin lehrt eine Schöpfung der körperlichen und geistigen Natur aus Nichts [2]), somit auch des Menschen, der in der großen Stufenreihe der Wesen die erhabenste Stelle einnimmt, indem er, wie die ganze Welt zur Verherrlichung Gottes geschaffen, diese Verherrlichung vollzieht und vollendet [3]) und indem er als Höhepunkt der sichtbaren Welt gewissermassen alles in diesem Bereiche sich befindende, geschöpfliche Sein in sich schließt, mit den Wesen der sichtbaren Schöpfung Sein, Leben und Sinnlichkeit theilend [4]) in anderer Beziehung das Bindeglied zwischen der sichtbaren und unsichtbaren Welt ist, weil er mit der rein geistigen Creatur — den Engeln — die Vernunft gemein hat [5]), welche den Menschen wesentlich vom Thiere unterscheidet [6]).

Wie unser Kirchenvater überhaupt die Verschiedenheit zwischen der geistigen und körperlichen Natur strenge festhält [7]), eine Grundanschauung, die sich schon bei den Alten, namentlich bei Aristoteles findet, so macht er dieß auch in seiner Psychologie als Hauptgrundsatz geltend: die Seele ist eine vom Körper wesentlich verschiedene, für sich seiende Substanz, die daher ihre eigene Natur hat und zwar eine von der körperlichen und ihren Elementen gänzlich verschiedene [8]).

Diese Natur der Seele wird bezeichnet als immateriell, geistig [9]) einfach und untheilbar [10]), unsichtbar, nur durch die Vernunft erkennbar [11]). Auf die näheren Beweise hiefür, die Augustin weitläufig entwickelt und die sich bezüglich der Immaterialität der Seele hauptsächlich auf das Selbstbewußtsein gründen [12]), können wir hier nicht weiter eingehen, ebensowenig wie auf seine Widerlegung der Seelenwandrungshypothese und der Lehre von der Präexistenz [13]). Nachdem Augustin die Schöpfung der Seele angenommen [14]), die Streitfrage über Generatianismus und Creatianismus durch Gründe und Gegengründe ventilirt aber grundsätzlich unentschieden gelassen hatte [15]), kam er zu der Behauptung, daß die Seele ihrer Natur nach unsterblich ist.

---

[1]) cf. Stöckl, p. 363 ff. — [2]) conf. XIII. 33. XII. 9; de civit. Dei XI. 33. — [3]) conf. XIII. 32; VII. 13; de lib. arbitr. III. 12. — [4]) quaest. 83 u. 67. — [5]) de civit. Dei V. 11; IX. 13; XII. 21. — [6]) de ord. II. 11; 19. — [7]) cf. Gangauf, O. S. B. Metaphys. Psychologie des hl. Augustin. 2. Abth. Augsburg 1852. p. 197. über die Dichotomie bei Augustin. — [8]) de quant. anim. 13: Intelligendum est, animam habere certam substantiam, quae neque terrena neque ignea, neque aerea est neque humida. Epist. 166 ad Hieronym. n. 4: Unde intelligitur, animam propriam quandam habere naturam omnibus his mundanae molis elementis excellentiore substantia creatam, quae veraciter non possit in aliqua phantasia corporalium imaginum quas per carnis sensus percipimus, cogitari sed mente intelligi, vitaque sentiri. — [9]) de trin. II. 10. — [10]) de quant. anim. 1. — [11]) de mor. eccles. I. 12. — [12]) cf. Stöckl, p. 379 ff. — [13]) ibid. p. 334 ff. 389. — [14]) Die Seele ist nicht consubstantiell mit Gott, also weder durch Emanation, noch durch irgend welche Evolution seines eigenen Wesens aus ihm entstanden (de Gen. ad litt. VII. 2). cf. de nupt. et conc. II. 13. — [15]) cf. Stöckl, p. 390 ff.

Dieß fordert zunächst ihre Einfachheit; aber nicht jene absolute metaphysische Einfachheit kommt der Seele zu, wie sie dem göttlichen Wesen zugeschrieben wird, denn in diesem Falle müßte sie auch unveränderlich sein, was nicht der Fall ist, aber die sogenannte physische Einfachheit, die alle Zusammensetzung aus realen physischen Theilen, in die sie aufgelöst werden könnte, ausschließt, ist ein wesentliches Prärogativ ihrer Natur [1]). Es erhellt von selbst, daß hiemit die Meinung, die Seele sei etwas Körperliches oder Harmonie des Leibes [2]) oder etwa ein fünftes Element [3]) oder Nichts, wegfällt. Augustin bezeichnet die Seele vielmehr als wahre, lebendige Substanz [4]), welche eben schlechterdings einfach ist.

Wir sehen, wie hier zugleich die Individualität von Augustin hervorgehoben wird. Daß die Seele in jedem Menschen eine eigene ist, steht ihm fest [5]), der Monopsychismus ist mit seinen Annahmen von der Singularität der Seele unvereinbar. Ohne uns auf die zahlreichen psychologischen Fragen, welche Augustin behandelt, hier näher einzulassen, gehen wir auf die speziellen Beweise für die Unsterblichkeit über: Vor Allem wird uns der Satz hingestellt, daß, wenn dasjenige, was in einem Subjekte ist und nur in ihm sein kann, immer bleibt, auch das Subjekt immer bleiben mithin unzerstörbar sein müsse. Nun aber ist in der Seele der ideale Inhalt der wissenschaftlichen Disciplin unvergänglich, so muß es auch die Seele sein. Er ist es aber, weil er Wahrheit und die Wahrheit ewig und unzerstörbar ist; denn auch in der Hypothese, daß die Wahrheit nicht sei, würde es doch wahr sein, daß sie nicht sei, er gäbe somit noch ein Wahres und da das Wahre nur durch die Wahrheit wahr sein kann, so wäre also die Wahrheit noch selbst in der Hypothese, daß sie nicht mehr wäre [6]).

Ist mithin offenbar die wissenschaftliche Disciplin nach ihrem Inhalte

---

[1]) de trin. VI. 6: Creatura quoque spiritualis sicut est anima, est quidem in corporis comparatione simplicior sine comparatione autem corporis multiplex est etiam ipsa, non simplex. Nam ideo simplicior est corpore, quia non male diffunditur per spatium loci, sed in unoquoque corpore et in toto tota est et in qualibet ejus parte tota est. Sed tamen etiam in anima, cum aliud sit artificiosum esse aliud inertem, aliud acutum, aliud memorem, aliud cupiditas, etc. possintque et alia sine aliis et alia magis et alia minus innumerabilia et innumerabiliter in animae natura inveniri manifestum est non simplicem sed multiplicem esse naturam. Nihil enim simplex mutabile est, omnis autem creatura mutabilis. — [2]) de Gen. ad litt. X. 21. — [3]) ibid. VII. 21. — [4]) de anima et ejus origine. IV. 21. Non inanis substantiae est, quidquid corpore caret et ideo, qui incorpoream dicit esse animam, non est consequens, ut eam velit videri inanis futilisque substantiae, quia et Deum, qui non est inane aliquid, simul incorporeum confitetur. — [5]) de lib. urb. II. 7: Manifestum est, rationales mentes singulos quosque nostrum singulas habere. — [6]) Soliloqu. II. 15: Ex eo veritatem non posse interire concludimus, quod non solum si totus mundus intereat sed etiam ipsa veritas, verum sit, et mundum et veritatem interisse. Nihil autem verum sine veritate, nullo modo igitur interit veritas (bei Stöckl, p. 393 ff.).

unvergänglich, so ist es nothwendig auch die Seele, in der sie sich befindet d. i. die Seele ist unsterblich [1]).

In der Seele ist ferner etwas Unveränderliches, nämlich die Vernunft und da alles Unveränderliche auch unvergänglich ist, so ist also auch etwas Unvergängliches in der Seele. Ist nun dieses Unvergängliche von der Seele untrennbar, so muß offenbar auch die Seele unvergänglich sein [2]). Die Vernunft ist aber wirklich von ihr untrennbar. Die Vernunft kann nämlich entweder als Vermögen oder als Akt oder als Objekt des Aktes aufgefaßt werden, in welch' letzterem Falle darunter eben die nothwendigen und unveränderlichen Vernunftwahrheiten zu verstehen sind, die in jedes Menschen Seele sich vorfinden. Daß die Vernunft nach der ersten und zweiten Auffassung von der Seele untrennbar sei, versteht sich von selbst. Sie ist es jedoch auch nach der dritten Auffassung. Denn wäre die objektive Vernunft ein Accidenz der Seele oder wäre die Seele ein Accidenz der Vernunft, so könnte von einer Trennbarkeit beider gar nicht die Rede sein. Sind aber beide Substanzen, wie es in gewissem Sinne wirklich der Fall ist, so kann auch in dieser Supposition eine Trennung beider nicht stattfinden. Denn daß die Seele in diesem Falle von der Vernunft durch keine ihr fremde, unter ihr stehende Gewalt getrennt werden könne, kann keinem Zweifel unterliegen. Es müßte daher nur sie entweder selbst freiwillig von der Vernunft sich trennen oder die Vernunft müßte sie verlassen, keines von beiden aber ist denkbar. Denn die Verbindung der Seele mit der Vernunft ist keine örtliche und daher kann von einer Entfernung der ersteren von der letzteren nicht die Rede sein, sowie aus dem gleichen Grunde auch umgekehrt die Vernunft von der Seele sich nicht entfernen kann, um so mehr da in der Vernunft selbst kein Grund aufgefunden werden könnte, warum sie sich der Seele entziehen sollte. So ist also die Vernunft von der Seele untrennbar und da sie, wie gesagt, selbst unvergänglich ist, und noch dazu demjenigen, womit sie sich verbindet, durch diese Verbindung selbst das Sein zutheilt, so muß auch die Seele in ihrem Sein unvergänglich sein [3]).

Diese Unvergänglichkeit ist aber eine wahre eigentliche Unsterblichkeit. Denn abgesehen davon, daß die Vernunft nur in einem lebenden Subjekte sein kann [4]), muß auch dasjenige, was so bewegt, daß es in dieser Bewegung selbst unveränderlich bleibt, wie solches bei der Seele in Bezug auf den Körper der Fall ist, den sie bewegt, nothwendig eine lebende Substanz sein [5]),

---

[1]) ibid. II. 13: Omne quod in subjecto est, si semper manet ipsum etiam subjectum maneat semper necesse est. Et omnis in subjecto est animo disciplina. Necesse est igitur semper animus maneat si semper maneat disciplina. Est autem disciplina veritas et semper veritas manet, semper igitur animus manet, nec animus mortuus dicitur. Immortalem igitur animam solus non absurde negat, qui superiorum aliquid non recte concessum esse convincit. cf. de immort. anim. I. — [2]) de immort. anim. II.: Immutabilis ratio est. Nec mors potest accidere immutabilibus rebus. Semper ergo animus humanus vivit sive ipse ratio sit, sive in eo ratio inseparabiliter. — [3]) ibid. c. VI. — [4]) l. c. IV. — [5]) de immort. anim. III.

Wenn mithin die Seele in ihrem Sein unvergänglich ist, so ist eben deßhalb auch ihr Leben ein unvergängliches, d. h. sie ist unsterblich [1]).

Dieser Beweis hat um so mehr Kraft als alle Veränderungen, welche der Seele auf was immer für eine Art zustoßen, nicht bewirken können, daß die Seele nicht mehr Seele sei; sie bleibt daher ihrer Substanz nach unverändert unter allen zufälligen Veränderungen, denen sie unterliegt, und da alles Unveränderliche auch unvergänglich, so muß es folglich auch die Seele sein [2]). Aber die Seele unterscheidet sich gerade dadurch wesentlich vom Körper, daß sie selbst Leben ist, während der Körper nur durch ein Anderes belebt werden und somit das Leben auch verlieren kann. Würde also die Seele ihrem Sein nach unvergänglich sein, aber doch ihres Lebens beraubt werden können, so würde sie eben vermöge dieser Möglichkeit aufhören, Seele zu sein und würde wie der Körper als ein bloßes Beseeltes (animatum) nicht als Beseelendes (anima) sich darstellen. Nicht sie wäre mehr Seele sondern vielmehr jenes Leben, das sie verliert, wäre die Seele von ihr. So kann also das Leben sich nicht selbst verlassen, und da die Seele wesentlich Leben ist, so muß sie offenbar sowie unvergänglich, ebenso unsterblich sein [3]).

Es ist ferner unzweifelhaft, daß kein Sein als solches einen Gegensatz hat, der es zerstören könnte; denn die Wesenheit als solche läßt keinen Gegensatz zu als das Nichtsein (essentiae nihil contrarium); dieß muß umsomehr vom höchsten Sein, vom göttlichen gelten. Da nun die Seele ihr Sein eben durch das göttliche Sein besitzt, so kann auch sie durch Nichts ihres Seins beraubt werden, ebensowenig als dasjenige Wesen, wodurch sie ihr Sein besitzt. Sie ist also auch aus diesem Grunde unvergänglich und in Folge dessen auch unsterblich [4]).

Schon der Körper kann, obgleich er der Auflösung und dem Untergange zustrebt, dennoch nie aufhören, Körper zu sein. Die Seele ist aber weit vorzüglicher als der Körper und folglich kann sie um so weniger je aufhören, Seele zu sein. Seele ist sie jedoch, wie gezeigt worden, nicht, wenn sie nicht lebt und sohin ist ihr Leben ebenso unzerstörbar wie ihr Sein; d. h. ihre Unsterblichkeit ist eine nothwendige Folge ihrer Natur [5]).

---

[1]) ibid. V. Quamobrem si anima subjectum est, ut supra diximus, in quo ratio inseparabiliter ea necessitate quoque, qua in subjecto esse monstratur, nec nisi viva anima potest esse anima, nec in ea ratio potest esse sine vita et immortalis ratio: immortalis est anima. — [2]) loc. cit. — [3]) ibid. IX. X. — [4]) ibid. XII. Esse autem non habet contrarium nisi non esse unde nihil est essentiae contrarium. Nullo modo igitur res ulla esse potest contraria illi substantiae, quae maxime et primitus est. Ex qua si habet animus idipsum quod est, non enim aliunde habere potest hoc, quod ex se non habet, nisi ab illa re, quae illo ipso est animo praestantior, nulla res est, qua id admittat, quia nulla res ei rei contraria qua id habet et propterea esse non desinit. Non potest igitur interire. — [5]) ibid. VIII. Mutabilitas non adimit corpori corpus esse sed de specie in speciem transire facit motu ordinatissimo non enim quaepiam ejus pars ad nihilum redigi sinitur.

Wie das Sein so hat auch das Leben keinen Gegensatz, welcher es zerstören möchte. Denn das Leben der Seele ist die Wahrheit, weil die Seele nur in dieser leben und sich bewegen kann. Der Gegensatz des Wahrseins ist aber das Falschsein und dieses ist offenbar nicht im Stande, der Seele ihr Leben zu entreißen. Sie ist deßhalb auch aus diesem Grunde dem Tode nicht unterworfen, sondern schließt vielmehr denselben nothwendig von sich aus und ist in Folge dessen unsterblich (ibid. XI.).

In diesen Beweisen, welche vielfach den platonischen analog sind, leuchtet allenthalben die christliche Grundanschauung von der Erschaffung und Erhaltung der Seele durch Gott hervor, welche ihrerseits eine höhere ewige Bestimmung des Menschen involvirt. Diese Beweise sind somit nicht rein philosophisch.

Augustin führt endlich aus der Bethätigung des Universalsinnes im Traume einen Beweis für die Möglichkeit der Fortdauer unserer Seele nach dem Tode, indem er in einem Briefe an seinen Freund Evadius[1]) schreibt: Ich will dir einen Umstand mittheilen, der dir Stoff zum Nachdenken geben wird. Unser Bruder Sennadius, uns allen als trefflicher Arzt wohl bekannt und von uns innig geliebt, der sich, nachdem er in Rom große Auszeichnung erworben, jetzt in Karthago aufhält, und von dessen Frömmigkeit und thätigem Wohlwollen auch Du Kunde hast, konnte bisher, wie er uns kürzlich erzählte, in keiner Weise zum Glauben an ein Leben nach dem Tode gelangen. Nun wollte Gott ohne Zweifel nicht, daß seine Seele zu Grunde gehe und es erschien deßhalb einmal Nachts im Traume ein strahlender Jüngling von edlem Aussehen, welcher ihn aufforderte, ihm zu folgen. Sennadius gehorchte und sie kamen in eine Stadt, wo er zur Rechten einen Chor von himmlischen Stimmen vernahm. Er wünschte zu wissen, woher diese göttliche Harmonie komme, und der Jüngling antwortete ihm, was er gehört habe, sei der Gesang der Seligen. Beim Erwachen dachte er, wie es gewöhnlich geschieht, nicht mehr an seinen Traum; aber siehe da, in einer späteren Nacht erscheint ihm der Jüngling wieder und fragt ihn, ob er ihn kenne, worauf Sennadius ihm alle Einzelheiten seines früheren Traumes, dessen er sich wohl noch erinnerte, mittheilt. Hast du diese Dinge im Schlafen oder im Wachen gesehen, fragte der Jüngling. Im Schlafen, lautete die Entgegnung des Sennadius. Du hast Recht, erwiederte der Jüngling, du sahst sie im Schlafe; und wisse, o Sennadius, was du jetzt schaust, nimmst du gleichfalls im Schlafe wahr. Wenn aber dieß der Fall ist, sage mir, wo befindet sich denn dein Körper? In meiner Kammer, antwortete Sennadius. Aber, weißt du nicht, fährt der Fremde

---

Quamobrem nemo tam devius a ratione debet esse, cui aut non sit certum corpore animum esse meliorem aut qui hoc concesso arbitretur corpori non accidere, ut corpus non sit, animo accidere, ut animus non sit. Quod si non accidit neque animus esse, nisi vivat potest, nunquam profecto animus moritur.

[1]) bei Crowe, Nachtseite der Natur. I. 27.

fort, daß deine Augen, welche einen Theil deines Leibes bilden, geschlossen und unthätig sind? Ich weiß es, versetzte er. Mit welchen Augen siehst du denn diese Dinge? fragte der Jüngling. Und Sennadius konnte ihm nicht antworten und während er stockte, begann der Jüngling wieder zu sprechen und erklärte ihm den Grund seiner Fragen. Wie die Augen deines Körpers, sagte er, der jetzt auf deinem Bette liegt und schläft, unthätig und nutzlos sind und du doch Augen hast, um die Dinge zu sehen, die ich dir gezeigt habe, so wirst du auch nach dem Tode, der dich von den körperlichen Organen befreit, eine Kraft besitzen, durch die du lebst und ein Sinnenvermögen, durch das du wahrnimmst. Zweifle daher nicht länger, daß es ein Leben nach dem Tode gebe. Und so, sagte dieser vortreffliche Mann, wurde ich überzeugt und aller Zweifel enthoben.

In seiner Eschatologie theilt Augustinus die gewöhnlichen Anschauungen von Himmel und Hölle; ihre tiefere Basis haben diese Vorstellungen jedoch nach ihm in der Lehre von der Gnade, Prädestination und Willensfreiheit. So sagt Werdermann[1]: Augustin behauptet den Pelagianern gegenüber, daß jetzt kein Mensch so beschaffen sei, als Adam vor dem Falle gewesen, daß durch diesen Adams Natur so verändert geworden, daß er, und durch ihn alle seine Nachkommen sterblich, kraftlos zu allem wahren Guten und von Gott abgewendet geworden. Dieses Verderben wurde durch die natürliche Zeugung fortgepflanzt und ist überwiegender Hang zur Sinnlichkeit. Böses wollen könne also der Mensch von selbst, Gutes wollen und thun könne er nur durch die Kraft der Gnade Gottes, die innerlich in der Seele des Wiedergebornen wirke. Selbst der Anfang des Glaubens ist ein freies Geschenk Gottes, aus sich ist der Mensch ein Teufel, Alles, was Gutes an ihm ist, hat er von Gott[2]. Der erste Mensch hatte zwar das Können, so er wollte, aber nicht das Wollen, wodurch er könnte. Er war dergestalt gut geschaffen, daß er sowohl im Guten bleiben konnte durch Gottes Hilfe, als schlimm werden durch eigenen Willen. Eines oder das Andere zu wollen stellte Gott in seine Freiheit; aber durch Mißbrauch dieser Freiheit hat er sich selbst und seine Freiheit corrumpirt. Seine erste Freiheit war das Vermögen, nicht zu sündigen, die letzte (nach der Bekräftigung im Guten wäre gewesen und wird einst sein) die Unmöglichkeit zu sündigen. Jetzt ist er in der Möglichkeit zu sündigen, und in der Unmöglichkeit, nicht zu sündigen. Durch die Sünde ein Sclave ist er frei,

[1]) Geschichte der Meinungen über Schicksal und Freiheit. p. 99. — [2]) Hanne (Ideen der absol. Persönlichk. p. 392) macht Augustin zum Vorwurf, daß er die menschliche Persönlichkeit ganz im Geiste des naturalistischen Pantheismus darstelle, worin die Substantialitätsanschauung so leicht umschlage (wie bei St. Thom. Aqu.), daß er den Menschen nach Leib und Geist zum selbstlosen Moment des natürlichen Gattungsprozesses herabsetze, den Menschen zum Thiere, ja zum bloßen Instrument Gottes oder des Teufels degradire; daß er gar von einer gratia irresistibilis rede ꝛc.

jetzt freiwillig zu sündigen, aber frei zur Gerechtigkeit ist er nicht, er sei es denn durch die Gnade. So ist allerdings unser Wille immer frei aber entweder von der Gerechtigkeit frei oder von der Sünde. Das Feld bebauen und Häuser aufführen kann der Mensch nach freiem Willen, auch sündigt er freiwillig, nicht gezwungen durch Nothwendigkeit, aber daß er aus freiem Willen das Gute thut, kann man nicht von ihm rühmen. Augustin nimmt daher nicht Anstand, den Willen, den man frei nennt knechtisch zu nennen, nur sagt er, daß nicht Jemand meine, die Sünden dadurch zu entschuldigen, denn er bemerkt wohl beide Abwege: daß man nicht, indem man die eigene Kraft des Menschen läugnet ihn muthlos träg und unthätig — oder indem man ihm eigene Wirksamkeit zugesteht, ihn stolz mache und Gottes allwirkende Gnade verkleinere. Mit diesen subtilen Wortdistinktionen verflocht er die ganze Lehre von göttlicher Vorsehung und Prädestination, auf die Pelagius sich gar nicht einließ.

Er sah das ganze Menschengeschlecht als eine massa perditionis, als einen verlornen Haufen an, aus dem Gottes Barmherzigkeit Einige zu retten nach eigenem Belieben ausgehoben habe und diesen lasse er seine wirksame Gnade angedeihen. Diese habe er erwählt und zur Seligkeit prädestinirt. Die übrigen habe er verworfen, d. h. vorhergesehen, daß sie zum Tode sündigen würden. Diesen Unterschied, sagte er, muß man unerschütterlich behaupten, daß die Sünder in ihren Sünden zuvorgesehen, aber nicht dazu bereitet sind, die Strafe aber ihnen bereitet sei. Er hat ihre Missethaten nicht veranstaltet aber vorausgesehen und er hätte sie nicht vorausgesehen, wenn sie dieselben nicht an sich hätten. Denn das, daß er sie vorausgesehen hat, zwingt sie nicht zu sündigen. Nicht seine, sondern ihre Fehler hat Gott gesehen ... Gott zwingt Niemand zu sündigen, aber die Gnade seiner Rechtfertigung, die sie abhalten würde, schenkt er einigen Sündern nicht. Er verstockt, nicht indem er ihnen die Bosheit zutheilt, sondern indem er ihnen die Gnade nicht zutheilt.

Augustin erklärte, daß selbst der Glaube ein Gnadengeschenk Gottes sei — das Thun und das Wollen, Werke und Glaube, beides ist unser Weg des freien Willens, aber beides ist Gottes, der Wollen und Vollbringen, Glaube und Kraft, Gutes zu thun gibt. In dieser freien Zutheilung der göttlichen Gnade ist auch nichts Ungerechtes, denn Gottes Wille selbst ist ja das erste Gesetz und die höchste Gerechtigkeit. Wo kann man eine weitere Ursache des göttlichen Wollens suchen, dem nichts vorgeht? Jede Ursache ist größer als ihre Wirkung, es gibt aber nichts Größeres als den Willen Gottes. Daß Gott den Menschen so könnte gemacht haben, daß er gar nicht hätte sündigen können, wer wird daran zweifeln? Er konnte es nach seiner Macht, aber er konnte es nicht nach seiner Gerechtigkeit und Weisheit. Er hielt für besser, aus Bösem Gutes zu machen, als gar kein Böses zuzulassen ... Gottes Wille wird immer erfüllt entweder von den

Menschen oder an den Menschen, Gott aber regiert alles dergestalt, daß er dennoch den Wesen eigene Bewegungen ausüben läßt ꝛc.[1]).

Schließlich noch eine Bemerkung: Viele Kirchenväter, namentlich die Apologeten lehren, so sehr sie den menschlichen Geist als einen unsterblichen prädiciren, im Widerspruch mit ihren sonstigen Aussprüchen hierüber, derselbe sei nicht von Natur oder an sich unsterblich, sondern sterblich (*οὐκ ἔστιν ἀθάνατος ἡ ψυχὴ καθ' ἑαυτὴν, θνητὴ δέ*). Allein dieß ist gegen die Platoniker gerichtet, welche unsterblich mit ungeschaffen sein identisch setzten. Da sie den Schöpfungsbegriff nicht kannten, war ihnen unsterblich nur, was ungeschaffen (*εἰ ἡ ψυχὴ ἀθάνατός ἐστι καὶ ἀγέννητος δηλαδή*). In diesem Sinne läugneten die Väter die Unsterblichkeit der Seele und machten den Ausspruch I. Tim. 6, 16 geltend: Gott allein hat Unsterblichkeit (*μόνος ἔχων ἀθανασίαν*)[2]).

Was noch die Literatur betrifft, so soll (nach Löscher) Claudianus Mamertus († circa 470) in Gallien der Einzige unter den Kirchenvätern sein, welcher ein eigenes Buch „de statu animarum" (scil. post mortem) geschrieben und hinterlassen habe.

C. Der Gnosticismus

ist jene bedeutungsvolle Erscheinung, in welcher sich das Christenthum zuerst mit der Weisheit und Philosophie des alten Heidenthums, und wäre es auch, wie schon die Kirchenväter meinten, in einer wilden Ehe vermählte[3]). Der Gnosticismus ist übrigens in der neuesten Zeit verschieden abgeleitet worden in Folge unverhoffter Entdeckung einer neuen reichhaltigen Quelle, welche auf den Gnosticismus überhaupt ein ganz neues Licht zu werfen schien, nämlich des unter dem falschen Namen des Origenes aufgefundenen Werkes gegen alle Ketzereien aus der ersten Hälfte des dritten Jahrhunderts[4]), für dessen Verfasser man gewöhnlich Hippolytus hält, wodurch die Schriften von W. Müller und R. A. Lipsius veranlaßt wurden und der Gnosticismus eine neue Darstellung erhielt[5]). Freilich wird in diesen Darstellun-

---

[1]) cf. St. Augustin's betr. Werke vor dem pelag. Streit: de quantit. animae, de libero arbitr. 3; de vera religione; de duabus animabus; acta cum Felice Manichaeo; Werke nach dem Streite: de gratia et libero arbitrio; lib. retraction. et epist. ad Bonifac. II.; epist. Pelag. sowie Bellarmin. op. controvers. — [2]) cf. dissert. III. art. 8. n. 104. p. 142. opp. Irenaei ed. Mass. tom. II. — [3]) Hilgenfeld, „der Gnosticismus und die Philosophumena" in der Zeitschr. für wissenschaftl. Theologie. Halle 1862. V. 400 ff. — [4]) Origenis Philosophumena ed. Eman. Miller Oxonii 1851. Hippolyt. refutationis omnium haeresium, librorum decem quae supersunt, ed. Lud. Dunker et F. G. Schneidewin. Gotting. 1859. — [5]) Möller, „die Geschichte der Kosmologie der griech. Kirche bis auf Origenes, mit Spezial-Untersuchungen über die gnostischen Systeme." Halle 1860. — Lipsius, „der Gnosti-

gen zuweilen der alte Gnosticismus am Ende gar zu sehr nach der Anlage der neueren Zeit-Philosophie aufgefaßt, wie Hilgenfeld (Gnosticismus p. 405) zugibt [1]); es dürfen aber die ursprünglichen Ideen des Gnosticismus mit denen der späteren Entwicklungen nicht auf gleiche Stufe gestellt und letztere für erstere ausgegeben werden.

Durch die Philosophumena (V. 23 ff.) wurde uns zunächst die eigenthümliche Lehre des von dem Gnostiker Justinus benutzten Buches Baruch bekannt. Der Elohim dieses Buches soll das Mittelglied zwischen den jüdischen Engelsvorstellungen und der gnostischen Lehre von dem Demiurgen als dem vollkommenen Weltschöpfer und Judengott sein, wie Lipsius (p. 79) sagt, der dieses Buch als eine der ältesten uns bekannten Gestalten der Gnosis bezeichnet (p. 74). Der Elohim dieses Buches stehe noch ganz in altlicher Weise als Herr und Vater über den Engeln, sei nicht der vom höchsten Gotte losgerissene Judengott, sondern Werkzeug des höchstens Gottes (p. 79). Läßt man nun, bemerkt Hilgenfeld (p. 407), bei dem Wesen des Gnosticismus gerade die Lehre vom Demiurgen als dem weltschöpferischen Gotte des Judenthums aus dem Spiele, so bleibt in dem Inhalte der gnostischen Weltansicht keine unterscheidende Eigenthümlichkeit mehr übrig, da sich der Dualismus und der Emanationismus ja auch in dem außerchristlichen Heidenthum nachweisen lassen. Lipsius, die esoterische Seite des Gnosticismus von der exoterischen unterscheidend (p. 97) und die mythologische und theosophische Haltung der gnostischen Spekulation herbeiziehend (p. 100 ff.), will hierin das eigentlich Häretische des Gnosticismus erklären, ohne mit Baur vom Gegensatz des Geistes und der Materie, mit Hilgenfeld von der Unterscheidung des christlichen und jüdischen Gottes auszugehen (Hilgenfeld, Gnosticismus p. 407). — Jedenfalls steht fest, daß wirklich die Wurzel des ganzen Gnosticismus in dem Verhältnisse von Gnosis und Pistis enthalten ist. Es liegt übrigens nicht im Interesse unseres Gegenstandes, den Einfluß, den die Philosophumena auf die Auffassung der einzelnen Gnostiker ausüben, hier näher darzulegen und wir verweisen auf Hilgenfeld's Untersuchungen hierüber (in den genannten Zeitschriften V. p. 400 ff.). Einverstanden aber müssen wir uns erklären mit der Definition, die Lipsius von der Gnosis gibt: „Die Gnosis ist der erste umfassende Versuch einer Philosophie des Christenthums; aber dieser

---

cismus, sein Wesen, Ursprung und Entwicklungsgang." Separat-Abdruck aus Ersch u. Gruber's allgem. Encycl. I. Sekt. 71. Bd. Leipzig 1860.

[1]) Lipsius (p. 62 ꝛc.) findet „in dem Begriffe der Gnosis als solcher, sofern sie den Anspruch macht, absoluter Maßstab der christlichen Wahrheit zu sein, das diesem Kreise von Erscheinungen charakteristische Merkmal, nicht aber in der beliebigen Herübernahme fremder Elemente, etwa des heidnischen Dualismus oder der Vielgötterei." Möller geht von dem Inhalt der gnostischen Weltansicht aus und erhält so als das Wesentliche einen kosmologischen Entwicklungsprozeß des göttlichen und weltlichen Lebens; Ziel ist aber ihm (wie Lipsius) die Ausgestaltung des Pneumatischen, das Einswerden des gnostischen Bewußtseins mit dem Absoluten.

Versuch schlägt Angesichts der ungeheuren Tragweite der den Gnostikern in genialer Weise sich aufdrängenden und doch weit über ihr wissenschaftliches Vermögen hinausgehenden spekulativen Ideen in Mystik, Theosophie, Mythologie, kurz in eine durchaus unphilosophische Darstellung um [1])."

Da im Gnosticismus die Unsterblichkeitsidee nicht allenthalben eine spezielle Behandlung erfahren und eigentlich nur vom Standpunkt einer eigenthümlichen Prädestinationslehre und eines gewissen Determinismus Berücksichtigung gefunden hat, so genügt es hier, einen allgemeinen Ueberblick über die zahlreichen gnostischen Systeme zu geben und dann die unsern Gegenstand berührenden Dokirinen hervorzuheben.

Nach der Darstellung des Lipsius zeigt der Gnosticismus drei Stadien der Entwicklung: Wenn die Gnosis auf ihrer ersten Stufe mit der Auseinandersetzung zwischen Christenthum und Judenthum beginnt, auf der zweiten die Spekulationen und Mythen der hellenischen Welt im umfassendsten Maße in ihr Bereich zieht, so erwacht auf der dritten das Bedürfniß, das spezifisch christliche Element diesen schrankenlosen Erweiterungen gegenüber sicher zu stellen. Die erste Periode der Gnosis beginnt mit der Identificirung von Christenthum und Judenthum und endigt damit, die Absolutheit der christlichen Religion im Gegensatz zum Judenthum festzustellen, aber um einen bewußten Gegensatz der gnostischen Weltanschauung zum gemeinchristlichen Glauben handelt es sich hier noch ebenso wenig, als um metaphysische Unterschiede zwischen zwei Menschenklassen (*πνευματικοί* und *ψυχικοί*) in der Christenheit selbst. Die Sonderung des Christenthums vom Judenthum bekundet sich in immer schrofferer Form in den Lehren des Cerinth, des Cerdo und des Saturninus, welche sämmtlich den durch Moses und die Propheten verkündeten Gott von Gott, den Vater Jesu Christi, unterschieden und des Marcion, der (eigentlich dem dritten Stadium des Gnosticismus angehörig [2])) aller äußeren Gesetzlichkeit feind, das Christenthum als die schlechthin selbstständige und voraussetzungslose, absolute Religion gegen die alttestamentliche Offenbarung völlig isolirte, deren Urheber ihm als ein bloß gerechtes, aber nicht gutes Wesen erschien [3]). — In demselben Maße, als die von Anfang an der Gnosis innewohnenden spekulativen Ideen an Selbstständigkeit und Zusammenhang gewinnen, vermindert sich die Widerstandskraft, welche das positiv christliche Element jener Spekulation entgegensetzen kann, heidnische Elemente strömen immer reichlicher zu, daher denn auf dem zweiten Stadium unter dem

---

[1]) Encycl. von Ersch u. Gruber. I. 71. Leipzig 1860. p. 269. Die Eintheilung der Formen der Gnosis muß (mit Baur, das Christenth. der 3 ersten Jahrh. p. 225), sagt Ueberweg (Grundr. 1866. II. 27), auf die Religionen gegründet werden, deren verschiedenartige Elemente den Inhalt der Gnosis bedingen. Der Begriff der Gnosis ist beträchtlich älter als die Ausbildung der gnostischen Systeme (ibid.) — [2]) cf. Baur, christliche Gnosis, p. 241—300. — [3]) Ueber die Kabbala werden wir später handeln.

vorherrschenden Einflusse griechischer Philosophie die Gnosis zwar ihre höchste spekulative Blüthe entfaltet, aber gleichzeitig auch zum bewußten Gegensatze gegen die gemeinchristliche Pistis, und zur metaphysischen Unterscheidung der „Pneumatiker und Psychiker" fortschreitet, als zweier spezifisch verschiedener Menschenklassen innerhalb der Christenheit selbst. Durch den Einfluß des Heidenthums bestimmt und zum Theil gerade auf das Verhältniß desselben zum Christenthum gerichtet war nun die Spekulation des Karpokrates, eines christlich-platonischen Universalisten, der Ophiten oder Naassener (die sich selbst Gnostiker nannten) und der Peraten, die in der Schlange ein weises und gutes Wesen erblickten[1]), des Syrers Basilides, der in einen überweltlichen Raum die obersten göttlichen Mächte setzte, dem von den Juden verehrten Gotte nur eine beschränkte Machtsphäre zuschrieb, die Menschen aber, die an Christus glauben, durch das vom höchsten Gott ausgegangene Evangelium erleuchtet und bekehrt werden ließ; endlich die in wesentlichen Beziehungen durch den Parsismus bedingte Gnosis des Valentinus und seiner zahlreichen Anhänger, wornach aus dem Urvater die göttlichen, überweltlichen Aeonen emanirt sind, die das Pleroma ausmachen, die Sophia aber, der letzte der Aeonen, durch ungeregelte Sehnsucht nach dem Urvater dem Sterben und Leiden verfiel, aus dem eine niedere, außerhalb des Pleromas weilende Weisheit, die Achamoth, ferner die psychische und die Körperwelt sammt dem Demiurgen hervorging, und wonach eine dreifache Erlösung stattgefunden hat: innerhalb der Aeonenwelt durch Christus, bei der Achamoth durch Jesus, das Erzeugniß der Aeonen, und auf Erden durch Jesus, den Sohn Mariens, in dem der heilige Geist oder die göttliche Weisheit wohnte. Der Dualismus des Mani erscheint als eine mit gnostischer Spekulation durchsetzte Combination von Magismus und Christenthum[2]). — Auf dem dritten Stadium mündet die Gnosis in die katholische Weltanschauung allmählig wieder ein; das spekulative Element tritt hinter das ethische, die bloß phänomenologische Seite der Erlösung hinter ihre praktisch-sittliche Bedeutung zurück. In der Pistis-Sophia ist es, neben der Idee der absoluten Gerechtigkeit, namentlich die Willensfreiheit und in Verbindung mit ihr die unendliche Entwicklungs- und Erlösungsfähigkeit des endlichen Geistes auf der einen, die unerschöpfliche Gnadenfülle und Erlöserbereitschaft der Gottheit auf der andern Seite, in welcher das ganze System seinen Schwerpunkt findet. In dieser Richtung schrieb und lehrte der Syrer Bardesanes.

Wenn wir die Gnosis näher betrachten, so finden wir eine gewisse Aehnlichkeit mit den Mysterien der Griechen, insofern dort die Eingeweihten durch die Teletä eines höheren Einblicks in die Geheimnisse des Jenseits, ja, wie Einige (z. B. Diodor) wollen, sogar auf Grund der Einweihung eines ewig seligen Lebens theilhaft werden, — hier bei den Gnostikern, wo

[1]) Das Weitere bei Lipsius in Ersch's Encl. I. 71. p. 279 ff. — [2]) Ueberweg, Grundr. II. p. 25 ff.

ebenfalls einer exoterischen Ueberlieferung eine esoterische gegenübersteht, die „Wissenden, Vollkommenen" — *πνευματικοί*, — welche die „Tiefen" (*τὰ βάθη*) der göttlichen Geheimnisse zu erkennen befähigt sind, das Wo und Wie der einst eintretenden Apokatastase nichts bloß für's Allgemeine, sondern sogar für jeden Einzelnen wissen und erkennen, während dieses Glück den der Materie zugewandten Menschen, den Psychikern (*ψυχικοί*) nicht zu Theil wird und ex praedestinatione nicht zu Theil werden kann, weil schon von Geburt aus der Eine Psychiker, der Andere Pneumatiker ist, somit der Eine zu Grunde gehen, der Andere selig werden muß[1]). Später wurde dieser Gegensatz von Geistigen und Materiellen, in welchem sich nach Baur die gnostische Weltanschauung durchaus bewegt, bedeutend verwischt und alle Menschen der gnostischen Vollkommenheit für fähig erklärt; es geschah dieß in der letzten dem Praktischen zugewendeten Periode des Gnosticismus (s. unten). Wir brauchen wohl nicht zu bemerken, daß dieser gnostische Determinismus im Allgemeinen die christlichen Begriffe von Himmel und Hölle zur Voraussetzung haben konnte; wenigstens sehen wir keine gegentheiligen Anschauungen in der Gnosis geltend gemacht und selbst in der zweiten, vorzugsweise heidnischen Periode eignen sich die Gnostiker keine Vorstellungen aus dem Ethnizismus an, wie die vom Hades, Elysium und vom Schattenleben ꝛc. (cf. Lipsius l. c. p. 259 ff.). Wenn die Gnosis im weiteren Verlaufe Alles, was sie in den heidnischen Kosmogonien und Mythen Brauchbares findet, in sich aufnimmt, so geschieht es nur, um in dieselben ebenso wie in die Erzählungen und Aussprüche des alten und neuen Testamentes ihre eigenen Mythen hineinzudeuten. Daher macht Baur darauf aufmerksam, daß „was uns in so vielen Mythen der alten Religionen nur in der engen beschränkten Sphäre des jährlichen Wechsels des Naturlebens erscheint, auf dem hohen, spekulativen Standpunkte der gnostischen Systeme zum großen, die höchsten Principien und Gegensätze, Gott und Welt, Geist und Materie, Gutes und Böses, Sünde und Erlösung, Abfall und Rückkehr umfassenden Gegensatze geworden ist[2])."

Als das letzte uns bekannte Glied in der großen Entwicklungsreihe der Ophitischen Systeme und der dritten Periode des Gnosticismus angehörig, wie Lipsius nachweist (l. c.), ist die Pistis-Sophia[3]), aus der ersten Hälfte des 3. Jahrhunderts. In dieser Schrift findet sich eine ausgeprägte Annäherung an den katholischen Glaubensbegriff: Fällt schon bei den Doketen der Unterschied zwischen Pneumatikern, Psychikern und Hylikern weg, so hebt die Pistis-Sophia auch die letzten metaphysischen Unterschiede auf. Wie hoch auch noch immer der Werth sei, der hier der Gnosis als der höchsten Stufe der Vollkommenheit zukommt, so hängt der Grad der Erkenntniß, zu welchem ein jeder gelangt, überhaupt nicht mehr von seiner

[1]) cf. Lipsius in Ersch's Encl. I. 71. p. 241 ff. — [2]) Christliche Gnosis p. 35. — [3]) Eine Hauptquelle für unsere Kenntniß des Gnosticismus: e Cod. Coptico descr. lat. vertit M. G. Schwartze, ed. J. H. Petermann. Berol. 1851.

höheren Natur als solcher, sondern von seinem eigenen thätigen Verhalten ab. „Der geistige Lichtkeim ist in allen Menschen, wie in Allen auch die Materie und der böse Trieb (das ἀντίμιμον πνεύματος) ist; an Alle ohne Unterschied ergeht der Ruf zur Buße und die Verheißung der Seligkeit; weder vom Einen, noch vom Andern ist irgend Einer ausgeschlossen, alle ψυχαὶ ὑλικαὶ sollen gerettet und beseligt werden ... und nicht bloß die Erkenntniß der Mysterien des Lichts, nicht bloß der Empfang der Sakramente ist es, was die Seligkeit bedingt, sondern auch, daß man das thue, was der Mysterien würdig ist, daß man der Welt und der Materie, der Sinnlichkeit und der Lasterhaftigkeit absage."

Die langen Reihen von Zwischenwesen und Geistern — Aeonen — welche die Kluft zwischen dem Unendlichen und Endlichen ausfüllen, verrathen zwar auf der einen Seite nur den der Gnosis als einem echten Erzeugnisse des Orients überhaupt eigenen Hang zum Mysterienwesen und der Unterscheidung von zahlreichen Stufen, Ordnungen und Weihen, auf der anderen Seite dienen sie aber allerdings, wie Köstlin bemerkt[1]), der Idee absoluter Gerechtigkeit, „kraft welcher jeder Art von Gesinnungs- und Handlungsweise, jedem Verdienste und jeder Schuld, jedem größeren oder geringeren Grade des einen oder des andern, jeder einzelnen höheren oder niederen Stufe geistiger Erkenntniß und Reinheit, zu welcher der Mensch sich erhebt, auch ein bestimmter Ort und Grad der Belohnung oder Strafe, eine bestimmte Abstufung der Seligkeit und Herrlichkeit oder der Qual und Verdammniß ensprechen muß. Das Thun des Menschen ist auch sein Schicksal; je nach der Höhe oder Tiefe, zu der sein geistiges Leben sich erhoben hat oder herabgesunken ist, bestimmt sich auch der Platz, den er im Jenseits einnehmen, und das Loos, das ihm dort zu Theil werden wird, und darum sind auch manigfaltige und verschiedene ein für alle Mal geordnete Stufen, sowohl in der lichten Welt der Seligkeit, als in der dunklen Region der Verdammniß nothwendig, in welchen Jeder nach Verdienst seinen Ort finden kann." Das ist die ethische Tendenz des Systems. So ist denn bei allem Vorzug, der auch hier noch der Gnosis im spezifischen Sinne gesichert bleibt, die metaphysische Scheidewand zwischen Pneumatikern, Psychikern und Hylikern niedergerissen und an deren Stelle die Willensfreiheit und die durch diese bedingte Vergeltung gesetzt, wie sie das Christenthum kennt. Obgleich die Pistis-Sophia sicher mehr als ein halbes Jahrhundert jünger als Marcion ist, so gehören doch, besonders in letzterer Beziehung, beide Systeme zusammen. Die Bedeutung Marcions für die Geschichte der Gnosis, bemerkt Lipsius (l. c. p. 298), liegt aber keineswegs allein in seiner schroff ablehnenden Stellung zum alten Testamente und der gesammten vorchristlichen Zeit, sondern vor Allem in den tieferen Motiven, die diesem seinem Antijudaismus zu Grunde liegen. Diese aber sind in letzter Instanz keineswegs im Dualismus von Geist und Ma-

[1]) In Ersch's Encl. I. 71. p. 295.

terie zu suchen, sondern im Gegensatz der Güte und Gerechtigkeit Gottes, aus welchen alle anderen Ansichten Marcion's geflossen sind. Allerdings ist der Christengott, wie Tertullian (I. 8) den Marcion sagen läßt, ein neuer, den Juden unbekannter Gott, das Christenthum die schlechthin neue Religion, aber nur insofern, als an die Stelle des harten Gesetzjoches das Evangelium, an die Stelle des unerbittlichen jus talionis die in Christus offenbar gewordene Gnade getreten ist. Das Christenthum ist die schlechthin geistige Religion nur insofern es die allein ethische ist; die Idee der Gerechtigkeit, um welche die Religion des alten Testaments sich bewegt, hat für Marcion durchaus keinen ethischen Werth, weil sie für ihn vom Begriffe unbarmherziger Strenge und tyrannischer Grausamkeit unabtrennbar ist (Tertull. I. 25. II. 11. 27). Dieß ist der Gegensatz, auf welchen Marcion in seinen berühmten Antithesen, soviel wir Kunde haben, immer wieder zurückkehrt (Tertull. IV. 1). Marcion will den christlichen Begriff von strafender und belohnender Gerechtigkeit im Jenseits. Die christliche Lehre vom Gott, der die Liebe ist und freie Willenshingabe von Seite des Menschen begehrt, ist ihm „die neue Religion".

Es gab auch Gnostiker, die, um den abgeschmackten Ausdruck des Lipsius zu gebrauchen, „Katholiker" waren. Dahin rechnet Lipsius den Tatian, Bardesanes u. A.

Tatian war ein Schüler des Martyrers Justin. Er ist der Verfasser des im Alterthum hochangesehenen *λόγος πρὸς Ἕλληνας*. Irenäus beschuldigt ihn zweier Ketzereien: er habe die Ehe als teuflisch verworfen und dem Adam die Seligkeit abgesprochen. Beide Meinungen hängen mit jener dualistischen Weltanschauung zusammen, von welcher schon die ganze Apologie Tatian's beherrscht ist. Zwei Reiche, das der Materie und das des Geistes, stehen einander gegenüber. Der Mensch gehört vermöge seiner natürlichen Beschaffenheit beiden an und kann zwischen ihnen wählen [1]). Sein *πνεῦμα* ist die *μοῖρα θεοῦ*, in ihm beruht das Ebenbild Gottes und der Besitz der Unsterblichkeit; sofern aber dieses *πνεῦμα δυνατώτερον* von dem Menschen scheidet, wird er sterblich (orat. c. Graec. c. 7. 12—15). Dagegen ist die Psyche nur *δεσμὸς τῆς σαρκός*, das den Körper durchdringende und zusammenhaltende animalische Lebensprinzip; sie ist nicht unsterblich an und für sich, sondern es kommt ihr nur die Fähigkeit zu, nicht sterben zu können. Wenn die Seele die Wahrheit nicht erkennt, stirbt sie mit dem Körper und steht dereinst beim Ende der Dinge mit ihm wieder auf, um den ewigen Tod, d. h. die ewige Strafe zu erleiden. Umgekehrt stirbt die Seele nicht, auch wenn sie zeitweilig aufgelöst wird, sobald sie die Erkenntniß des göttlichen Wortes erworben hat (c. 10. 13).

[1]) cf. Dunker, Apologetarum secundi saec. de essentialibus naturae humanae partibus placita. part. II. Tatianus.

Hieraus erklärt sich das, bemerkt Lipsius (p. 303), was Tatian von der Sterblichkeit Adam's gelehrt hat, als einfache Folgerung.

Das Beispiel des Bardesanes zeigt uns ferner, meint Lipsius, daß wenigstens in der syrischen Kirche allerlei gnostische Ansichten verbreitet waren, ohne darum sofort von der katholischen Gemeinschaft zu scheiden. Sein System ist ophitisch und stimmt mit Valentin nur insoweit überein, als auch dieser auf ophitische Anschauungen zurückweist: Es ist nur Ein Gott, seinem Wesen nach ewig, unbegreiflich, der Vater des Lebendigen oder der Lebendige. Ihm gegenüber steht die unreine gestaltlose Materie, aus welcher der Teufel seinen Ursprung nimmt[1]). Die Ewigkeit des Teufels wurde in der Schule des Bardesanes behauptet, nicht aber, wie es scheint, von ihm selbst. Trotz der Einheit Gottes gibt es aber eine Mehrheit von Aeonen, als Offenbarungen der verborgenen Fülle des Urvaters, welche zusammen eine Siebenzahl bilden. Dem Urvater zur Seite steht als dessen weibliche Genossin die Urmutter, aus ihnen emaniren als zweite Syzygie der Sohn des Lebendigen oder Christus und dessen Genossin, der hl. Geist oder die Zeugemutter, Chakhmuth (d. i. Achamoth). Zwei andere Aeonenpaare, welche die Elementargeister darstellen, vollenden die obere Siebenzahl. Ihr Abbild in der sichtbaren Welt sind die sieben Sterngeister, von denen die obersten, Sonne und Mond, die Syzygie des Urvaters und der Urmutter wiederholen. Die Menschenseelen stammen (nach der Schrift des Bardesanes über das Fatum) aus der oberen Welt, und sind frei von Natur zum Guten und zum Bösen, nur die der Materie entnommenen Leiber sind dem Verhängnisse der Gestirne unterworfen, von denen alle Veränderung in der sichtbaren Natur, Leben und Tod, Glück und Unglück regiert wird. Die Angabe Ephrem's, daß die Seelen von den Sterngeistern, die Leiber aus der Materie entnommen sind, steht hiemit nicht im Widerspruch, da Bardesanes ebenso wie Tatian die vernünftige und pneumatische Seele von der hylischen scheidet, und jene auf den inneren, diese auf den äußeren Menschen bezieht. Auch nach Ephrem, der hier Hauptzeuge ist, lehrte Bardesanes die Trichotomie. Die Erlösung aus den Banden der irdischen Leiber bewirkt der Sohn des Lebendigen, der selbst von dem oberen Lichtreiche in einen pneumatischen Leib herniedersteigt, durch Maria wie durch einen Kanal hindurchgeht, und nach scheinbarem Sterben mit seinem himmlischen Leibe wieder zum Himmel emporfährt. Auch die Menschengeister werden dereinst die Leiber aus unreinem Stoffe mit pneumatischen vertauschen, und so zum himmlischen Gastmahle und zu den Freuden im Umgange mit der Chakhmuth eingehen (Lipsius l. c. 304). —

---

[1]) So etwas glaubt ein „Katholiker" nicht!

D. Scholastik.

Wie dem Drange der Gemeinde, Kirche zu werden, die patristische Philosophie, so entspricht dem Verlangen der Kirche, ihren Dogmen bei den natürlich denkenden Menschen Eingang zu verschaffen, eine Philosophie, die wegen der Aehnlichkeit ihrer Aufgabe mit jener der Missionäre [1]) mit Recht den Namen der Scholastik oder der scholastischen Philosophie erhalten hat. Ihre Repräsentanten haben nicht der Kirche zur Existenz zu verhelfen, sondern die Lehre derselben zu bearbeiten, sie sind daher nicht Patres, sondern Magistri ecclesiae. Ihre und der Kirchenväter Aufgabe kann zwar unter ein und dieselbe Formel gebracht werden, meint Erdmann, denn beide wollen, was der Glaube besitzt, der Vernunft zugänglich machen, nur heißt „Glaube" bei den Kirchenvätern: was in der Bibel steht, dagegen bei den Scholastikern: die von den Vätern festgestellten Dogmen (?). Die Ersteren haben das Dogma gemacht (!), die Letzteren haben es verständig zu ordnen und verständlich zu machen. Wenn daher das Philosophiren der Scholastiker immer von Sätzen ausgeht, welche durch Autorität feststehen, so ist dieß keine Beschränktheit, es ist die nothwendige Beschränkung auf ihre Aufgabe. Die Philosophie der Scholastiker ist kirchlich, daher auch ihre Sprache, das (Kirchen-) Latein, die eigentlich katholische Sprache, vermöge der die Glieder der allerverschiedensten Völker gleichzeitig in ihrer (der Kirche) eigenen Sprache das Evangelium vernehmen und auslegen. Mit der verschiedenen Aufgabe der Kirchenväter und Scholastiker hängt es auch zusammen, daß die Scholastiker besonders solche Schriftsteller hochstellen, aus denen in Bezug auf die Form am meisten zu lernen ist (Aristoteles), während die Kirchenväter sich besonders an solche frühere Philosophen halten mußten, deren Lehren hinsichtlich des Inhalts mit dem Evangelium die größte Aehnlichkeit zeigten (Plato) [2]). — Führen wir nun die Unsterblichkeitslehre der vorzüglichsten Scholastiker, sowie diejenigen Scholastiker an, die sich vorzüglich mit der Lehre von der Fortdauer beschäftigten.

---

[1]) Die Aufgabe der Missionäre der römischen Kirche, bemerkt Erdmann (Gesch. d. Philos. 1866. I. 245), ist eine ganz andere, als die der Apostel war. Nicht die frohe Botschaft von dem Heile, das erschienen ist, sondern den Lehrbegriff der römischen Kirche haben sie dem Geiste der (namentlich germanischen) Völker zugänglich, die kirchliche Verfassung denselben zur Gewohnheit zu machen. Dazu bedarf es nicht nur des apostolischen Eifers, sondern einer gründlichen Einsicht in das ganze System der Dogmen, und wieder einer großen dialektischen Fertigkeit, um Lehren, die mit Hilfe einer Philosophie erzeugt waren, in der sich vereinigt hatte, was der klassische und orientalische Geist auf dem Höhepunkt ihrer Bildung gemeinschaftlich hervorgebracht hatten, — dem natürlichen, unverkünstelten Verstande roher Völker annehmbar zu machen. Es entstehen daher Missionsschulen (scholae), deren Zöglinge, wenn sie von einer zur andern wandern, sehr oft als Lehrer und Schüler zugleich wirken, und frühe den Namen Scholastici bekommen. — [2]) Erdmann, Gesch. d. Philos. I. 246 ff.

§. 1. Joh. Scotus Erigena.

Dieser Philosoph steht auf kirchlichem Boden. Die Wahrheit des Dogma's, sagt Huber[1]), ist ihm noch nicht zweifelhaft geworden, er will bloß ein tieferes Verständniß desselben gewinnen. Aber Glauben und Wissen reichen nicht völlig aus, ihre Vollendung ist erst die Anschauung (comment. 341 a.), die Autorität der heiligen Schrift ist eine unerschütterliche (incocussa autoritas divinae scripturae de div. nat. III. 17). Der Anfang jedes Raisonnements muß aus der heiligen Schrift genommen werden (ibid. II. 15). Den Ideen und Auslegungen der Kirchenväter schließt sich Erigena meistentheils an, und meint, daß man niemals unbedachtsam über sie urtheilen dürfe (ibid. IV. 17). Hienach wären für freie Vernunftforschung enge Grenzen gezogen, allein Erigena hegt die Ueberzeugung, daß Vernunft und Autorität sich nicht widersprechen, sondern nur zwei verschiedene Formen seien, unter denen dieselbe Wahrheit vermittelt werde, daß man daher beide gebrauchen müsse, um die Wahrheit zu finden (I. 56). Doch scheint unser Philosoph der Vernunft den Vorrang einzuräumen.

Die Lehre Erigena's von der Ueberwesentlichkeit und Persönlichkeit Gottes, von der Schöpfung der Welt, vom Bösen ꝛc. können wir, weil sie mit der christlichen Theologie im Wesentlichen congruiren[2]), hier übergehen; desgleichen die Darstellung Erigena's von Form und Materie im Allgemeinen, da dieß auf seinen Unsterblichkeitsbegriff keinen Einfluß hat. Während er in vielen anderen Punkten fremden Ansichten folgt, ist er durch eigenes Denken zu dem Resultate gekommen, daß jedes Leben oder jede einen Körper beherrschende Seele durch Theilnahme an einem uranfänglichen Leben oder einer uranfänglichen Seele die Subsistenz oder das Leben empfangen habe, welche Theilnahme, ob sie nun in der Beherrschung der Leiber stattfinde oder nicht, sie vernunftgemäß niemals gänzlich verlassen kann (de div. nat. III. 39). So dauert die Thierseele substanzial seiend fort.

Was seine Lehre vom Menschen[3]) betrifft, so ist der Gipfelpunkt der Schöpfung und das Band ihrer Gegensätze, der himmlischen Welt der

---

[1]) „Scotus Erigena" p. 128. — Th. Christlieb, „über Scotus Erigena". Gotha 1860. sowie Nic. Möller, „J. Scot. Erigena und seine Irrthümer". Mainz 1844. sind uns nicht zur Hand gekommen. — [2]) Hanne (Idee der absol. Persönlichk. 428) findet bei Erigena „einen trüben gährungsvollen Zustand eines vagen Schwankens zwischen naturalistischem und akosmistischem Pantheismus", was sich besonders in der Anthropologie bemerkbar mache. — Ueber Erigena's „Idealwelt" cf. Huber, p. 220 ff. — Wie Dionysius der Areopagite (nach Helfferich) die reale, so vertritt Scotus Erigena eigentlich die ideelle Mystik, doch können wir ihn in anderer Beziehung mit Ueberweg u. A. zu den Scholastikern zählen, um so mehr, als Erdmann (Gesch. d. Philosophie. I. 470) bemerkt: „Der eine Bonaventura würde ausreichen, um zu beweisen, daß Mystiker und Scholastiker keinen Gegensatz bilden." — [3]) cf. Helfferich, die christl. Mystik. Gotha 1842. I. p. 206 ff.

Engel und der sichtbaren materiellen Welt, der Mensch. Seinetwegen ist die ganze sinnliche Welt geschaffen, aber größer als das sichtbare Universum ist der Mensch, nicht nach dem Umfange seiner Glieder, sondern durch die harmonische Würde seiner vernünftigen Natur (de div. nat. IV. 10). In ihm wird Alles wieder geeinigt, alle Theilung der Welt hört in ihm auf, wie eine wunderbare Zusammensetzung aller geschaffenen Substanzen erscheint er (ibid. II. 5). Das Sein zerfällt in die ungeschaffene und geschaffene Natur, die geschaffene in die intelligible und sinnliche, die sinnliche in Himmel und Erde. Alles geschaffene Sein geht im Menschen zur Einheit zusammen (ibid. II. 3. cf. V. 22). Alle sichtbare und unsichtbare Creatur ist in ihm gegründet, und er wird die Werkstätte genannt, weil Alles, was nach Gott ist, in ihm ist und weil er die Extreme von Geist und Körper in sich verbindet (ibid. II. 3. III. 37). Um alle Creatur in sich zu vereinigen, wurde er sinnlich und thierisch geschaffen (ibid. IV. 7), denn nichts ist niedriger in der Natur der Dinge als der Körper und nichts höher als der Intellektus (ibid. II. 5. cf. II. 9). Die Fünftheilung der gesammten Creatur ist im Menschen enthalten. Die Creatur ist nämlich entweder körperlich oder lebendig oder empfindend oder vernünftig oder intellektuell. Die Grundlage der menschlichen Existenz ist der Körper, dann folgt das pflanzenartige Leibesleben, dann die Sinne, hierauf die Vernunft und endlich der Geist (ibid. IV. 5. cf. II. 23).

Der Mensch erkennt wie ein Engel, schließt wie ein Mensch, empfindet wie das vernunftlose Thier, lebt wie die Pflanze, und ist nach Leib und Seele. Darum sind aber doch nicht viele Leben in ihm, sondern er ist nur Ein Leben, welches sich in diesen verschiedenen Formen äußert; bald über den körperlichen Sinn hinausschließt und erkennt, wie der Engel, bald im sinnlichen Körper die Empfindungsfähigkeit übt, wie ein Thier, ohne jedoch dabei die Vernünftigkeit aufzugeben, bald den Körper nährt und vermehrt wie das Pflanzenleben — in allem dem bei sich selbst bleibend und in Allem ganz gegenwärtig (ibid. IV. 5). Indem Alles im Menschen vereinigt ist, wurde er in Allem, was vor ihm geschaffen wurde, nur selbst geschaffen (ibid. IV. 10) [1]).

In der Lehre vom Urzustande brachte es Erigena, dem heiligen

---

[1]) In diesen Aeußerungen, bemerkt Huber (p. 312), begegnen wir einer ganz tiefen Fassung der Lehre, daß der Mensch Microcosmus sei. Erigena deutet an, daß das vor den Menschen gewordene Weltdasein in ihm idealiter gesammelt sei, daß er es als Begriff in seiner Natur trage und daß sein Wesen selbst die ideelle Einheit aller anderen Existenzen sei. Damit spricht er die Lehre von den angebornen Ideen aus, welche die Lehre vom Geiste ist, welcher die Welt ideell in sich trägt. Von hier aus war Erigena auf dem Wege zu einer ganz idealistischen Erkenntnißtheorie, etwa wie sie später Leibnitz aufgestellt hat, wenn er die Monade gleichsam zum spontanen, das Bild des Universums aus sich selbst produzirenden Spiegel macht. — Im Widerspruch zur heiligen Schrift behauptet Erigena, daß der Mensch zugleich mit den Engeln erschaffen sei.

Gregor von Nyssa folgend, zu keiner entschiedenen Ansicht. Er schwankt zwischen zwei Meinungen: nach der einen nun, die man vielleicht vom menschlichen Gesichtspunkte aus aufgestellt nennen könnte, für den die Zeit gilt, hat Gott den Menschen zugleich und auf einmal nach Leib und Seele erschaffen (ibid. II. 23). Dieser Leib war aber ein himmlischer, geistiger (IV. 12) und darum unzerstörbar und unsterblich (V. 13). — Alle Menschen setzte Gott in Adam, aber er brachte sie nicht auf einmal in diese sichtbare Welt, sondern in einer bestimmten Reihenfolge (ibid. I. 5). Im Urmenschen wurden zugleich und auf einmal die Gründe aller Menschen nach Leib und Seele geschaffen, denn die Wesenheit der Seele geht der des Leibes in keiner Weise zeitlich voran (ibid. II. 25). So haben wir bei Erigena Anklänge an den Generatianismus.

Der Mensch wurde nun insbesondere nach dem Bilde und der Aehnlichkeit Gottes geschaffen, eine Form, welche die Seele nie mehr verlieren kann [1]), da sie zu den natürlichen Gütern gehört, die in Keinem verändert, vermehrt oder vermindert werden (V. 36). Der Mensch ist nach Gottes Bild erschaffen und er unterschied sich vor der Sünde von Gott nur dadurch, daß er unterworfen, Gott aber durch sich selber ist (ibid. II. 27). Keine Creatur war vor seiner Sünde Gott näher als der Mensch (exp. in cael. hier. 181 a. b.). Diese Ebenbildlichkeit gilt zunächst und zumeist von der Seele. Diese trägt zunächst das Bild der Trinität an sich, indem sie *οὐσία, δύναμις* und *ἐνέργεια* ist. Jede vernünftige Creatur erkennt nämlich, daß sie ist, wenn auch nicht, was sie ist. Wenn ich aber sage, ich erkenne, so habe ich drei von einander untrennbare Dinge: Ich beweise nämlich, daß ich bin, daß ich erkennen kann und daß ich wirklich erkenne, d. h. ich beweise Sein, Vermögen und Thätigkeit, denn ich würde nicht erkennen, falls ich nicht wäre, noch würde ich erkennen, wenn ich nicht das Erkenntnißvermögen hätte; noch bleibt diese Kraft latent in mir, da sie in der Thätigkeit des Erkennens hervorgeht (de div. nat. I. 48. cf. II. 23. I. 63. I. 44).

In himmlischer Glückseligkeit lebten die Menschen dort und zu ihr ist der Mensch vom Schöpfer geschaffen (ibid. II. 25); denn das Paradies, wohin Gott den ersten Menschen setzte, ist nichts anderes als die menschliche Natur in den Freuden ewiger Glückseligkeit (ibid. IV. 19), oder die menschliche Natur nach dem Bilde Gottes gegründet (IV. 17. I. 2). Die Integrität der menschlichen Natur ist das Paradies, weßhalb Christus nach seiner Auferstehung im Paradies d. h. in der restaurirten Natur war (V. 20). Das Paradies ist von unserer Erde nur durch die Verschiedenheit des Lebens und der Seligkeit getrennt, nicht räumlich; denn der erste Mensch hätte auch glücklich auf dieser Erde leben können, wenn er nicht sündigte, weil in der Idealwelt der Grund der Erde und des Paradieses derselbe ist. Dieß

[1]) ib. V. 6: magisque dicendum, quod ipsa natura, quae ad imaginem Dei facta est, suae pulchritudinis vigorem integritatemque essentiae nequaquam perdidit, neque perdere potest.

bewies Christus, der nach seiner Auferstehung zugleich im Paradies und auf Erden war (ibid. II. 10). Das Paradies nimmt Erigena demnach nicht so fast als eine Oertlichkeit, sondern als moralischen Zustand. (Huber p. 319 ff.) Dieser moralische Zustand bedingt eine andere Objektivität, wie ja auch für ein gesundes und ein krankes Auge die Außenwelt nicht gleich bleibt. Doch nimmt er wieder an, daß durch die Sünde der Mensch in seiner Natur in eine gewisse Trennung und Aeußerlichkeit tritt, und daß auch sein Leib aus einem geistigen in einen materiellen sterblichen mit seiner Austreibung aus dem Paradies verwandelt wurde. Er führt dann verschiedene Meinungen griechischer und lateinischer Kirchenväter über das Wesen des Paradieses an, wodurch seine Ansicht gestützt werden soll, daß das Paradies nichts anderes ist als die menschliche Natur selbst, nach Gottes Bild geschaffen. Daraus ergibt sich denn auch, daß die Vertreibung des Menschen aus dem Paradies nichts anders als der Verlust der natürlichen Seligkeit ist, zu deren Besitz er geschaffen wurde. Nicht seine Natur verliert der Mensch, wohl aber die Glückseligkeit, die er erlangen würde, falls er gehorcht hätte (ibid. V. 2).

Zwischen Gott und seinem Abbild liegt nichts in der Mitte, weßhalb die Griechen die Menschheit ἀνθρωπία d. h. die Wendung nach oben nannten, oder ἄνω τηροῦσαν ὀπίαν d. i. nach oben gehorchendes Schauen; denn zur Betrachtung ihres Schöpfers, nachdem keine Creatur dazwischen gestellt wurde, ist die Menschheit erschaffen (ibid. IV. 31).

In seinem Urzustande war der Mensch von gleicher Glückseligkeit und Natur wie die Engel (ibid. II. 23). Er war in die Theilungen, die jetzt in ihm sind, nicht gerissen, lehrt Erigena mit Maximus. Weder Mann noch Weib war er, noch den Varietäten und Quantitäten und Differenzen der Form unterworfen; denn nicht darin, worin der Mensch jetzt zu sein scheint, existirte er, sondern in den geheimen Gründen der Natur, nach welcher er geschaffen ist. Falls er nicht sündigte, hing er den vollendeten Gründen, worin er nach Gottes Bild gesetzt wurde, untrennbar an (ibid. II. 7) und würde in der Einfachheit seiner Natur ohne Geschlechtsgegensatz verblieben sein und auf geistige Weise, wie die Engel, sich vermehrt haben (ibid. II. 6). ... Im Paradies war der Mensch von solcher Geistigkeit, daß er der Sinne nicht bedurfte. Dieß ist damit gemeint, wenn es heißt, daß er nackt war d. i. soviel, als er war ohne körperlichen Sinn und sah Alles in den ewigen Gründen (ibid. IV. 9). Der Mensch hätte dort seine Aufmerksamkeit (sein Schauen) unwandelbar auf seinen Schöpfer wenden sollen, allein durch sündige Willensbestrebung fiel er zuerst in sich selbst, ehe er vom Teufel versucht wurde (IV. 15). Er fiel so in eine Betäubung, wendete sich auf die sinnlichen Freuden und auf die Begierde nach dem Geschlechtsgenuß. Darauf folgte nun der Schlaf, d. h. der Mensch schied sich ganz von dem Leben der ewigen und seligen Betrachtung Gottes und fiel, leer an Tugend, in die sinnliche Lust, fast auf alle Geistigkeit ver-

zichtend. Während dieses Schlafes erzählt die heilige Schrift die Schöpfung des Weibes ...

Was das Wesen des Menschen überhaupt betrifft, so wird der Mensch nach Erigena zuerst in zwei ursprüngliche Theile getheilt, in Körper und Seele. Am Körper unterscheiden wir den Körper selbst, welcher gestaltete Materie und das unterste Sein ist. Dann betrachten wir ihn nach seiner Beziehung zur Seele, wobei wir auf die Lebenskraft und den fünffachen äußerlichen Sinn treffen. Die Seele hingegen zerfällt in den inneren Sinn, in Vernunft und Intellekt oder Geist, der höchsten Kraft des Menschen. So ist im Menschen eine Sechszahl: er ist, er lebt und empfindet durch den Körper, er nimmt wahr, denkt und erkennt außer dem Körper; die drei unteren Theile sind zerstörbar und der Auflösung unterworfen, die anderen unzerstörbar, unauflöslich und ewig, da ihnen das göttliche Bild aufgedrückt ist (de div. nat. IV. 6). Die ganze menschliche Seele ist nach Gottes Bild geschaffen, weil sie als ganz erfassender Intellekt, denkende Vernunft und wahrnehmender innerer Sinn ist, als ganze empfindend und belebend. Auf zwei Arten erkennen wir am meisten diese Ebenbildlichkeit der Seele mit Gott: 1) weil sie wie Gott durch Alles ergossen ist und von nichts eingeschlossen werden kann, 2) weil, wie von Gott nur gesagt werden kann, er ist, auf keine Weise aber bestimmt wird, was er ist, so kann auch von der menschlichen Seele nur erkannt werden, daß, nicht aber, was sie ist. — Obschon nun eigentlich und ursprünglich im Geiste allein Gottes Bild subsistirt, so kann man doch auch sagen, daß der ganze Mensch darnach geschaffen sei, indem der Geist zwar unmittelbar an Gott die Ursache seiner Form hat, die Lebenskraft aber am Geiste, die diesen mit der Materie vermittelt, so daß die Materie der Lebenskraft, diese dem Geiste, der Geist aber Gott folgt, auf welchen hingewendet, er die Integrität und Schönheit seiner Natur bewahrt, abgewendet von ihm aber sich selbst zerstört und entstellt, und das, was ihm unterworfen ist, nämlich das sinnliche Leben und die Materie (ibid. IV. 11).

Sehen wir, was Erigena über das Verhältniß von Leib und Seele sagt: Dieser materielle Leib, welcher seit der Sünde mit der Seele

---

[1]) Nach seiner intelligiblen Seite gehört der Mensch als Bild der Gottheit mit zu den primordialen Ursachen, nach der sensiblen und leiblichen steht er in der Mitte der endlichen Wirkungen. Beide Seiten und Richtungen aber sind in ihm zur untrennbaren Einheit verknüpft (de div. nat. II. 9). Erigena hat damit, bemerkt Hanne (p. 431) weiter, offenbar die Idee der gottnachahmenden, aus dem Endlichen zum Unendlichen hinaufstrebenden menschlichen Persönlichkeit im Sinne. Aus seiner begrifflichen Bestimmung des menschlichen Wesens würde, wenn er sie spekulativ durchzuführen vermöchte, mit Nothwendigkeit folgen, daß dasselbe nicht bloß ein verschwindendes Accidenz an Gott sei, sondern in sich selbst einen unendlichen Entwicklungsfond, einen unverwüstlichen Keim der individuellen Autousie und Freiheit besitze. — An diesem Punkte im System des Erigena hat später die spekulative Mystik des Mittelalters angeknüpft.

verbunden ist, und Bild des Bildes genannt werden kann, ist von der Seele selbst erschaffen als ein Organ, das ihr in gewisser Weise ähnlich ist (ibid. II. 29). Dieser Leib ist ein Zeichen des inneren, worin die Form der Seele ausgedrückt ist und wird darum vernünftig dessen Form genannt. Doch sind damit nicht zwei Leiber im inneren Menschen behauptet, denn der materielle Leib ist nur ein veränderliches und unzerstörbares Kleid des wahren und natürlichen, der von gleicher Natur und Substanz wie die Seele, mit ihr verbunden wurde (ibid. IV. 13). Indem die Seele unkörperliche Qualitäten in Eins zusammenschmilzt und aus der Quantität gleichsam ein Substrat nimmt, schafft sie sich den Körper, worin sie ihre geheimen und an und für sich unsichtbaren Thätigkeiten klar offenbart und zur sichtbaren Kenntniß bringt. Der aus den Qualitäten der sinnlichen Dinge genommenen Materie fügt sie augenblicklich die Form und Lebenskraft, sowie die äußeren Sinne hinzu [1]). Da die Seele handelt, der Leib nur ausführt (ibid. 297 c.), so sind die Funktionen des Leibes Funktionen der Seele, wie die Erzeugung und Empfängniß (ibid. 302 c.). In allen körperlichen Bewegungen gibt sich die Seele kund, nicht was sie ist, sondern nur daß sie ist (ibid. 305 b.).

Die Seele, für sich betrachtet, ist einfach und keine Verbindung von Theilen. Ganz in sich selbst ist sie überall durch Alles. Sie ist ganz Leben, ganz Intellekt, ganz Vernunft, ganz Sinn, ganz Gedächtniß; als ganze belebt, ernährt, hält sie den Körper zusammen und vermehrt ihn; als ganze empfindet sie in allen Sinnen die Formen der sinnlichen Dinge, als ganze erwägt, unterscheidet, verbindet sie. Ganz außer und über aller Creatur und sich selbst, da sie ja selbst in der Zahl der Creatur befaßt wird, bewegt sie sich um ihren Schöpfer in einer geistigen und ewigen Bewegung, während sie von allen Lastern und Phantasien gereinigt wird. Indem die Seele auf solche Weise von Natur aus als einfach existirt, erhält sie ihre Theilungen nur gemäß der Vielheit und Verschiedenheit ihrer Bewegungen, denn wenn sie sich um die Gottheit bewegt, wird sie mens, animus, intellectus; wenn sie die Natur und Ursachen der Dinge betrachtet, ratio; wenn sie auf die sichtbaren Dinge sich bezieht sensus; und endlich, wenn sie den Körper belebt, ernährt und vermehrt in der Weise der vernunftlosen Thiere, wird sie Lebenskraft genannt — in allen diesen Thätigkeiten ist sie aber nur Eine und in jeder derselben ganz gegenwärtig (de div. nat. IV. 5 bei Huber p. 333 ff.). Erigena faßt die Seele nach ihrer höheren Seite vorzugsweise als Erkennen auf. Die Welterkenntniß bezeichnet er als ihre erste Thätigkeit, worauf dann erst als zweite die Leibbildung und Leiberhaltung folgt [2]). Für unseren Zweck genügt zu bemerken, daß Erigena nach obiger Stelle die Unsterblichkeit der Seele lehrt und daß diese Idee in seiner Psychologie begründet ist.

---

[1]) de div. nat. II. 24. comment. 311. c. — [2]) cf. Huber, p. 336 ff. Erigena's Erkenntnißtheorie.

Desgleichen findet sie sich in seiner Eschatologie, in seiner Lehre vom Ende und Zweck der Welt: Der Mensch hat in sich die Sehnsucht nach seinem natürlichen Ziele — nach Gott, und ruht nicht eher bis er zurückgekehrt ist zu Gott, von dem er ausgegangen. „Wenn schon die Flamme immer in die Höhe strebt, wie soll die geistige Substanz in der Tiefe zurückgehalten werden?" (de div. nat. V. 3).

Die erste Rückkehr der menschlichen Natur findet statt, wenn der Körper aufgelöst und in die vier Elemente der sichtbaren Welt, woraus er zusammengesetzt wurde, zurückgerufen wird. Die zweite wird in der Auferstehung erfüllt, wenn ein Jeder seinen eigenen Leib aus der Vereinigung der vier Elemente wieder empfangen wird. Die dritte, wenn der Leib in den Geist verwandelt wird. Die vierte, wenn der Geist, und damit ich es offener sage, wenn die ganze Menschennatur in die Urgründe zurückkehren wird, welche immer und unveränderlich in Gott sind. Die fünfte, wenn die menschliche Natur mit ihren Gründen zu Gott bewegt werden wird, sowie die Luft in Licht verwandelt wird; denn Gott wird Alles in Allem sein, wenn nichts mehr sein wird, außer Gott allein. Damit wird aber nicht behauptet, daß die Substanz der Dinge untergehe, sondern daß sie durch die genannten Stufen nur in eine bessere zurückkehren werde. Denn wie soll das untergehen, von dem bewiesen wird, daß es in Besseres zurückkehrt. Die Verwandlung der menschlichen Natur in Gott ist nicht ein Untergang ihrer Substanz, sondern nur eine wunderbare und unaussprechliche Rückkehr in den früheren Zustand, den sie durch die Sünde verlassen hatte. Denn wenn Alles, was rein erkennt, eins mit dem Erkannten wird, was ist es zu wundern, wenn unsere Natur, Gott von Angesicht zu Angesicht schauend in denen, die es würdig sind, soweit es der Creatur möglich ist, auf den Wolken der Anschauung sich erheben und eins mit Gott und eins in ihm wird [1])?" — In der menschlichen Natur findet sich ja nichts, was nicht geistig und intelligibel wäre; denn auch die Substanz des Körpers ist durchgängig intelligibel, weßhalb es nicht unglaublich noch widervernünftig ist,

---

[1]) de div. nat. V. 8: Prima igitur humanae naturae reversio est, quando corpus solvitur, et in quattuor elementa sensibilis mundi, ex quibus compositum est, revocatur. Secunda in resurrectione implebitur, quando unusquisque suum proprium corpus ex communione quattuor elementorum recipiet. Tertia, quanto corpus in spiritum mutabitur. Quarta quanto spiritus, et, ut apertius dicam, tota hominis natura in primordiales causas revertetur, quae sunt semper et incommutabiliter in Deo. Quinta quando ipsa natura cum suis causis movebitur in Deum, sicut aër movetur in lucem. Erit enim Deus omnia in omnibus, quando nihil erit nisi solus Deus. Nec per hoc conamur astruere, substantiam rerum perituram, sed in melius per gradus praedictos redituram. Quomodo enim potest perire, quod in melius probatur redire? Mutatio itaque humanae naturae in Deum non substantiae interitus aestimanda est, sed in pristinum statum, quem praevaricando perdiderat, mirabilis atque ineffabilis reversio etc.

daß die intelligiblen Substanzen sich gegenseitig einigen, so daß sie sowohl Eins sind, als auch eine jede ihre Eigenthümlichkeit und Subsistenz zu besitzen nicht aufhört, doch in der Weise, daß das Niedere von dem Höheren enthalten wird. Die Luft verliert z. B. ihre Substanz nicht, wenn sie ganz in Sonnenlicht verwandelt wird, so daß nur dieses in ihr erscheint. Das Licht herrscht nur in ihr ꝛc. Auf dieselbe Weise dürfte auch die körperliche Natur in Geist übergehen, nicht auf daß sie als das untergehe, was sie ist, sondern daß sie in einer kostbaren Wesenheit bewahrt sei. Aehnlich ist es mit der Seele, daß sie, in den Intellekt verwandelt, schöner und gottähnlicher wird. Dasselbe endlich gilt von dem Uebergang der vernünftigen Creatur in Gott (ibid. V. 8)[1]).

Die Rückkehr des Menschen aus der Gottesferne in die Versöhnung und Einigung mit Gott[2]) wird durch den Logos, der dem Kosmos als waltendes Gesetz innewohnt, ermöglicht: „Gott, nämlich das göttliche Wort, in welchem Alles der Ursache nach gemacht wurde und subsistirt, stieg nach seiner Gottheit in die Wirkungen der Ursachen, die in ihm existiren, herab, nämlich in diese sichtbare Welt, indem er die menschliche Natur annahm, in welcher alle sichtbare und unsichtbare Creatur enthalten ist. Er stieg aber deshalb herab, damit er die Wirkungen der Ursachen, die er nach seiner Gottheit ewig und unveränderlich besitzt, nach seiner Menschheit rettete und in ihre Ursachen zurückrufe, damit sie selbst darin in einer unaussprechlichen Einigung, sowie auch die Ursachen selbst gerettet würden" (ibid. V. 25).

Die Erlösung vollzieht sich in acht Weltaltern, wovon die zwei letzten bereits in das jenseitige Leben fallen. Das erste geht von der Austreibung Adam's aus dem Paradies bis zum Altar, den Noe nach der Sündfluth baute. Das zweite von da bis zum Altar Abrahams, worauf er Isak schlachten wollte, das dritte von da bis zum Altar David's auf der Tenne Ornan's des Jebusiters. Das vierte von da bis zum Altar des Zerobabel in dem wiedererbauten Tempel; das fünfte bis zur Taufe des Johannes, oder, wie Vielen nicht unrichtig dünkt, bis zum wahren Altar d. i. zum Kreuze Christi, welchen alle vorausgehenden Altäre vorbildeten. Von diesem dehnt sich das sechste Weltalter, das jetzt verlauft, bis zum Ende der Welt aus; dann wird in einem andern Leben das siebente in den vom Körper freien Seelen vollendet, das mit dem Martyrium Abels beginnt und am Ende der Welt mit der allgemeinen Auferstehung schließt. Hierauf erst

[1]) Wir begreifen nicht, wie Hanne behaupten kann, „von einer wirklich persönlichen Fortdauer des menschlichen Wesens kann consequenter Weise in diesem System nicht die Rede sein" — und wie durch das Aufgehen der am meisten gereinigten Seelen in Gott selbst (nach Auffassung Erigena's!), jedes individuelle Bewußtsein in jenem reinen Licht erlöscht, welches Erigena (de div. nat. V. 30) als tenebrae, in quibus causae omnium absconduntur, bezeichnet. — [2]) Siehe hierüber auch Helfferich, christl. Mystik. II. 104 ff. Joh. Scotus Erigena. V. „Rückkehr zu Gott". cf. p. 123 ff.

bricht das achte an, das durch kein Ende mehr begrenzt wird (comment. 333 b. c.).

Unser Weltalter, das sechste, schließt mit dem *Anbruch des jüngsten Gerichtes*. Dieses aber dürfen wir nicht äußerlich verstehen, es ist vielmehr *ein Vorgang im Bewußtsein der Menschheit*. „Wenn es im Glaubensbekenntniß heißt: „Von dannen wird Christus kommen, zu richten die Lebendigen und die Todten, so dürfen wir dabei nicht an eine Ortsbewegung denken, oder an einen Hervorgang aus den innersten Tiefen der Natur in diese Welt, damit er den Sinnen der zu Richtenden erscheine, sondern die Ankunft des Weltrichters wird ein Jeder der Guten oder Bösen innerhalb seiner selbst in seinem Bewußtsein schauen, wenn die Bücher erschlossen werden und Gott die Abgründe der Finsterniß aufdecken wird (adventum ipsius unusquisque bonorum et malorum intra seipsum videbit in sua conscientia. de div. nat. V. 38).

Mit dem Weltgericht findet die *Auferstehung der Leiber* statt. Die *Kraft zur Auferstehung* wohnt von Natur aus dem Menschen ein, da ihm ja der ewige Tod durchaus entgegengesetzt ist (comment. 315 d.). Die allgemeine Auferstehung ist eine Erhebung Aller aus dem Tode in das Leben, aus dem thierischen und zerstörbaren Leib in den geistigen und unzerstörbaren (de div. nat. ibid. V. 6. cf. V. 37). Sie ist die zweite Stufe der Rückkehr, indem in ihr die Elemente des Leibes wieder zusammengerufen werden, die in der ersten, im Tod, auseinanderflüchteten (ibid. V. 22). Nicht die Materialität der sinnlichen und sichtbaren Körper wird auferstehen, sondern diese verschwindet in ihre Ursachen und Gründe, die im Menschen gesetzt worden sind (ibid. V. 25); denn überhaupt wird Alles, was in dieser Welt sichtbar und räumlich und zeitlich und der Veränderlichkeit unterworfen ist, vergehen d. h. in seine Substanz oder Natur selbst übergehen. Die Natur desselben aber, welche unkörperlich und intelligibel in den allgemeinen Urgründen unveränderlich und unzerstörbar enthalten ist, wird immer bleiben (ibid. V. 38). Zeit und Raum werden mit den Welterisstenzen vergehen — nur nicht der geistige Raum, der mit der Definition identisch ist und im Geiste ewig bleibt (ibid. V. 18). Der ganze Sternenhimmel, die Fixsterne und Planeten werden vergehen (ibid. V. 19). Unter der Flamme, die Alles dieß verzehren soll, ist vielleicht nur die Erscheinung des göttlichen Wortes in allen Creaturen zu verstehen, wenn in allen, in Guten und Bösen das intelligible Licht offenbar wird (ibid. V. 38). — So ist demnach die Auferstehung auch in dieser Hinsicht ein Akt der Rückkehr, weil in ihr *der materielle Leib in die Urgründe oder in die ideale Welt zurückkehrt*, welche ja die Substanzialität für die unserige ist; denn wie Erigena sagt, ist Alles, was durch Raum oder Zeit bestimmt wird und Objekt der Sinne ist, nicht substanziell und wahrhaft existirend, sondern nur vorübergehendes Bild und Erscheinung der wirklich existirenden Dinge. Sowie das Echo der Stimme und der Schatten des Körpers nicht durch sich existiren, weil sie keine Substanzen sind, so sind auch jene sinnlichen

Körper nur wie Abschattungen der existirenden Dinge und existiren durch sich selbst nicht. In der Auferstehung also werden alle sinnlichen Körper vergeistigt und damit zeit- und raumfrei (ibid. V. 25). Alles, was in Folge der Sünde Materielles dem ursprünglich substanziellen Leib hinzugefügt wurde, wird hinweggenommen und in Geist verwandelt, was nicht unmöglich ist, da die Materie ja selbst aus intelligiblen Faktoren entstand (ibid. V. 13). Mit der Materie aber wird die Zeugungslust, Wachsthum und Abnahme, Tod und Corruption, kurz alle Folgen der Sünde vertilgt (ibid. V. 30).

Die Möglichkeit der Auferstehung oder der Annahme desselben aber nun vergeistigten Leibes, der die Seele in ihrem irdischen Leben schon einmal bekleidet hatte, sucht Erigena nach Gregor von Nyssa auf folgende Weise einleuchtend zu machen: Wenn es auch nothwendig war, daß der äußere und materielle Leib in die Elemente aufgelöst wurde, woraus er genommen ist, wie Alles, was in dieser Welt aus ihr sich zusammensetzend in's Dasein tritt wieder aufgelöst wird und wieder mit der Welt untergehen muß, so war es doch nicht nothwendig, daß er untergehe, da er aus Gott ist, und in dem innerlichen Leibe, in der Idealwelt, seine immerwährende Begründung hat, nach welchem er mit der Seele und in ihr und durch sie und wegen ihr geschaffen wurde. In der Seele bleibt der Begriff des materiellen und unauflöslichen Leibes nicht allein, so lange dieser lebt, sondern auch nach seiner Auflösung und Rückkehr in die Elemente, wie schon die Unterredung des Reichen mit Lazarus zeigt; darum aber kann die Seele die Theile ihres Leibes, wo unter den Elementen sie auch sein mögen, nicht vergessen oder in Bezug auf sie unwissend sein. Ferner beseelt die Lebenskraft auch noch die getrennten Theile und belebt sie nach einiger Zeit wieder[1]). Auch im aufgelösten Körper ist sie noch gegenwärtig; denn wie sie mit seiner Zusammensetzung nicht zusammengesetzt wird, so wird sie mit dem aufgelösten auch nicht aufgelöst, noch wird er belebt mit dem wiederauflebenden, denn die Auflösung durch den Tod trifft nur die Materie, nicht die Natur selbst, die in sich unveränderlich ist. Wenn auch die Theile des Menschen getrennt werden, denn die Seele verläßt das Regiment über ihren Leib, bei welchem Verlassen der Leib aufgelöst und seine Theile den Elementen zurückgegeben werden, so bleiben doch diese Theile durch einen innerlichen Naturgrund immer auf das Ganze und das Ganze immer auf die Theile bezogen, so daß die Seele auch noch den aufgelösten Leib beherrscht. Um so mehr ist ihr dieß möglich, als die Körper, wenn sie in ihre Elemente übergehen, die der geistigen Natur am nächsten ist, ihre grobe Materialität verlieren und selbst in die geistigen Qualitäten und Elemente übergehen, und dann um so leichter von der Seele beherrscht werden können, da sie weit eher Aehnliches als Unähnliches erreicht (ibid. IV. 13. cf. III. 36). Uebrigens da die Auferstehung nicht bloß ein Werk der Natur, sondern auch

[1]) Hier widerspricht sich Erigena, wie Huber bemerkt, p. 399.

der Gnade ist. Da diese zwar nie gegen dieselbe, wohl aber mit ihr, ihre Kräfte erhöhend, wirkt (ibid. V. 23), so fällt sie überhaupt in das Bereich der göttlichen Allmöglichkeit, welche die Naturmöglichkeit überragt. Im Menschen, in welchem Alles geschaffen ist, wird auch Alles auferstehen. Wenn daher die menschliche Natur aus Geistigem und Sinnlichem, Seele und Körper zusammengesetzt ist, was ist daran zu wundern, wenn die Totalität alles Sinnlichen im Körper aufersteht und übergeht, wohin dieser übergeht, nämlich in die Urgründe, nicht aber in die Vergottung selbst, die nur den reinsten Geistern geschenkt wird (ibid.) Und zwar wird, wie in Christus zuerst, so in jedem Auferstandenen die allgemeine Einigung der Gegensätze wieder statthaben, in welche das Universum durch die Sünde auseinanderging. Zuerst tritt die Einigung des Geschlechtes ein, es wird das Geschlecht gänzlich hinweggenommen und nur mehr der Mensch sein, wie er geblieben wäre, wenn er nicht gesündigt hätte. Dann wird die Erde mit dem Paradies vereinigt werden und nichts außer dem Paradiese sein. Hierauf gehen Himmel und Erde in eine Einheit zusammen, und nichts wird außer dem Himmel selbst sein; denn immer wird das Niedrige in das Höhere verwandelt. Weiter folgt die Einigung der ganzen sinnlichen Creatur mit der intelligiblen, so daß die ganze Creatur intelligibel wird. Endlich aber geht diese intelligible Creatur in Gott selbst über, wobei es aber zu keiner Confusion und zu keinem Untergang ihrer eigenthümlichen Substanz kommt [1]).

Was den Zustand des Menschen im Jenseits betrifft, so stimmt Erigena mit der Lehre der Kirche in der Hauptsache überein; wir wollen daher seine deßbezügliche Lehre nicht in ihrer ganzen Ausdehnung anführen. Der zukünftige innerliche Zustand der Auferstandenen hängt von der Aufnahme ab, die Christus in ihnen fand. „Der freie Wille eines Jeden ist Ursache, ob er mehr oder minder an dem Lichte theilnimmt; wie der Sonnenstrahl das Glas durchdringt, vom Kiesel zurückgeworfen wird, die reine Luft durchfliegt, durch die wässerige Wolke zurückspringt" (de div. nat. V. 38. cf. exp. in coel. hier. 217 a. d.). Alle Diejenigen, die in diesem Leben Gott nicht dienen wollten, abgehalten aus Liebe zu den zeitlichen Dingen, werden im Jenseits nicht zu den höchsten Geschenken der göttlichen Gnade gelangen, denn diese sind den Gerechten allein aufbewahrt (ibid. V. 32).

Am Schlusse des Weltlaufs wird ein doppelter Sabath gefeiert, im Allgemeinen in der natürlichen Rückkehr aller Creatur in die Urgründe und in Gott, im Speziellen in Denen, welche würdig sind, die lauterste Theilnahme Gottes selbst zu genießen, in den hl. Engeln und Menschen, die im Hause des Herrn ein Jeder in seinem Range, der eine niedriger, der andere höher, einige in der Erhabenheit der Natur, andere über alle natürliche

[1]) ibid. V. 20. cf. II. 8; expos. in coel. hier. 167. b. c. de div. nat. V. 6. Die ganze Creatur wird Intellekt, um Gott zu betrachten. cf. Huber, p. 400 ff.

Kraft neben Gott selbst geordnet werden. Auf solche Weise wird jenes große Mahl veranstaltet und gefeiert, woraus die Substanz von Keinem, da sie aus Gott ist, ausgeschlossen wird; zu welchem das Laster von Keinem, weil es nicht aus Gott ist, zugelassen wird; denn die Natur wird gereinigt, das Laster vertilgt; die substantialen Körner werden aufbewahrt, die Spreu der Verdammten aber wird in der Flamme des göttlichen Urtheilsspruches brennen, und die Abgründe der Finsterniß erleuchtet und so wird Gott Alles in Allem erkannt (ibid. V. 38). *Jede Zuständlichkeit im Jenseits ist eine innerliche, eine Zuständlichkeit des Bewußtseins:* In Phantasie besteht die Verdammniß der Bösen und die Belohnung der Guten [1]).

Die Hölle ist nicht außer Gott, sie ist in ihm, wie die Finsterniß innerhalb des Lichtes, das Schweigen innerhalb des Klanges, der Schatten innerhalb des Körpers ist (ibid. V. 36). Da die Zeiten und Räume mit der Welt vergehen, so kann selbstverständlich auch die Hölle kein Ort sein (ibid.). Man darf sagen, daß die Strafen und Belohnungen nicht durch Räume, sondern durch die Qualitäten geschieden werden [2]). Die Ewigkeit der Höllenstrafen erkennt Erigena auf Grund der hl. Schrift an (de div. nat. V. 30), und lehrt, daß die Seligkeit der Frommen verherrlicht wird durch die Qualen der Gottlosen, und die Freude des guten Willens erhöht wird durch die Trauer des verkehrten; ja Alles, was an einzelnen Theilen des Alls von Denen, die nicht mit Einem Blicke das Ganze übersehen können, als bös, unsittlich, häßlich, elend und qualvoll erscheint, — ist für Den, der das Ganze wie die Schönheit eines ganzen Gemäldes betrachtet, weder qualvoll, noch elend, noch häßlich, noch unsittlich oder bös; denn das, was unter der Leitung der göttlichen Vorsehung verordnet ist, ist gut, schön und gerecht. Oder was ist besser, als daß aus der Vergleichung der Gegensätze für die Welt und den Schöpfer unaussprechlicher Preis und Ehre erwächst? Was gerechter, als daß Die, so sich gut gehalten haben, den höchsten Rang, die sich aber schlecht hielten, die niederste Stufe einnehmen? Was ist schöner, als daß durch die besondere Eigenthümlichkeit jedes Einzelnen das Weltall Abwechslung und Schmuck erhält? [3]).

Diejenigen, lehrt er weiter (l. c. p. 121), welche die unwandelbaren Ursachen ihres verkehrten Wandels der göttlichen *Vorherbestimmung* zuschreiben, sind nicht im Stande, mit ihren verfinsterten und thörichten Herzen anzuschauen die höchste Güte und Schönheit, ja die unerschöpfliche Quelle aller Güte, Schönheit und Sittlichkeit, die ebensowenig der Ursprung oder die Vorherbestimmung von irgend etwas Bösem, oder von der Bosheit

---

[1]) ib. IV. 36: Unusquisque in sua conscientia intra semetipsum aut praemia recipiet aut poenas luet. Insofern Erigena die Gewissensbisse als alleinige Strafe der Verdammten ansieht, und von körperlicher Qual nichts weiß, weicht er von der Lehre der Kirche ab. — [2]) Das Uebrige bei *Huber*, p. 405 ff. — [3]) Joh. Scotus Erigena bei Helfferich, christl. Myst. II. 119–120.

überhaupt, als von der Häßlichkeit oder Schlechtigkeit. Wären sie Ausflüsse der göttlichen Vorherbestimmung, so müßten sie nothwendig in der Natur der Dinge ewig dauern, so aber gehen sie ewig zu Grunde und werden überhaupt aus der Natur der Dinge vernichtet, stammen also nicht von den ewigen Ursachen der göttlichen Vorherbestimmung.

In's Unendliche wird nicht nur der leibliche, sondern auch der geistige Tod zerstört werden, denn jegliche Creatur wird die Erkenntniß des Einen wahren Gottes überkommen, wenn der Götzendienst und aller Aberglaube und alle Verkehrtheit der Völker ein Ende hat. Denn Gute und Böse, wenn sie vor dem Richterstuhle des Herrn stehen, werden erkennen, daß Ein Gott ist und kein anderer außer ihm. Alsdann ist das Bekenntniß des Einen Gottes ein allgemeines, wann kein Läugnen der Wahrheit mehr stattfindet; denn auch die Blinden können das Licht, obgleich sie es nicht sehen, Denen, die dasselbe sehen, nicht wegläugnen. — Im Widerspruch mit der Schriftstelle, daß Viele berufen, aber Wenige auserwählt sind, spricht Erigena die Ueberzeugung aus, daß die Anzahl Menschen, welche in den hl. Gottesstaat zurückkehren, größer ist, als die Zahl Derer, die aus demselben gefallen sind. Die Gnade ist reicher, als die Uebertretung, denn das Leiden Christi ward uns ohne Vergleich mehr zum Leben, als die Uebertretung Adam's zum Tode (l. c. p. 126). —

§. 2. Anselm von Canterbury.

Sein Motto: Credo ut intelligam, fordert den Fortgang von der Unmittelbarkeit des Glaubens zu dem erreichbaren Maße wissenschaftlicher Einsicht, aber durchaus nur in dem Sinne, daß der im Voraus bereits als Dogma feststehende Glaubensinhalt schlechthin unangetastet bleibe, und die absolute Norm für das Denken sei. Das Resultat der Prüfung darf nur ein bejahendes sein; ist es in irgend einem Betracht verneinend, so ist eben damit das prüfende Denken selbst als falsch und sündig erwiesen, indem das kirchlich sanctionirte Dogma der adäquate Lehrausdruck der von Gott geoffenbarten Wahrheit ist. — Anselm's Ruhm knüpft sich vernehmlich an den in der Schrift „Proslogium" von ihm aufgestellten ontologischen Beweis für das Dasein Gottes und an die von ihm in der Schrift „cur Deus homo?" entwickelte christologische Satisfaktionstheorie. Das ontologische Argument ist der Versuch, Gottes Dasein aus dem Gottesbegriff selbst zu erweisen. Dieses Argument können wir hier übergehen, da es mit der Unsterblichkeitslehre Anselm's nicht in Beziehung steht [1]).

Seine Satisfaktionstheorie sucht Anselm als der Vernunft entsprechend

[1]) In der neueren Zeit hat namentlich Hasse (Anselm von Canterbury. Leipzig 1843—52. II. p. 262—272) die Ansicht geäußert, das ontologische Argument stehe und falle mit dem Realismus; dieß ist falsch, wie Ueberweg, Grundriß der Geschichte der Philosophie. I. p. 133, nachweist.

nachzuweisen; auch den Vorwurf, daß eine absolute Vorherbestimmung zur Seligkeit oder Verdammniß durch das Vorherwissen Gottes involvirt werde, weist er zurück. Bezüglich dieses Vorauswissens und Vorausbestimmens nämlich urgirt Anselm (de conc. praesc. quaest. 3, 14), daß es für Gott kein Voraus und Nachher gebe, und man eigentlich nicht sagen dürfe, Gott habe, ehe etwas geschieht, es gewußt oder bestimmt, ganz besonders gilt aber der Unterschied zwischen der necessitas quae sequitur, nach welcher, wenn Etwas gewußt wird, freilich zurückzuschließen ist, daß es sein muß, und der necessitas quae praecedit, welche der zwingende Grund zu einem Geschehen ist. Folgt schon wegen dieses Unterschiedes daraus, daß Gott mein Thun vorausweiß, nicht meine That, sondern vielmehr aus meiner That sein Vorauswissen, so verschwindet alle Bedenklichkeit, wenn wir festhalten, daß Gott diese meine That ganz kennt und darum auch weiß, daß sie aus freiem Antrieb erfolgen wird [1]). Ebensowenig wie mit der göttlichen Präscienz und Prädestination soll die menschliche Freiheit mit der Gnade Gottes in Widerspruch stehn [2]).

Wenn wir nun zur eigentlichen mehr philosophischen Unsterblichkeitslehre Anselms übergehen — in der Eschatologie folgt er den dogmatischen Bestimmungen, — so müssen wir vorerst mit Göschel [3]) auf die Verhandlungen in der patristischen und scholastischen Philosophie hinweisen über die Kardinalfrage, ob die Seele lebendig oder belebt, d. h. vita per se oder effectus vitae sei, und wiefern sie geschaffen und doch auch das Leben in sich sein könnte? Ambrosius (und Vincentius) haben eine Antwort gegeben [4]), welche aber nach Göschel ungenügend ausgefallen ist. Hanne (p. 467) behauptet, daß erst bei Duns Scotus sich die Auffassung finde, Gott habe der Creatur, indem er sie von Ewigkeit ihrer Substanz nach aus sich erzeugt, auch damit von Ewigkeit die Potenz der Selbstheit und des Durchsichseins eingezeugt. Allerdings lehrt nun Anselm, den Hanne deßhalb bedauert, in seinen Dialogen (de veritate, de libero arbitrio und de casu diaboli) wiederholt: Das Sein der Dinge ist dem göttlichen nicht gleich, sondern als ein geliehenes ist es kein Sein durch sich, ist es kaum ein Sein zu nennen. Diesen Sinn hat es, wenn gesagt wird, daß die Welt aus Nichts geschaffen ist; dieß heißt nämlich aus einem Zustand, der zu ihrem, nicht aber aus einem, der zu Gottes Sein einen Gegensatz bildet; vielmehr waren die Dinge, ehe sie geschaffen wurden, in Gottes Denken und Wollen (monol. 8. 9). „Bei Anselm ist überhaupt das Individuelle an sich nur ein Negatives, bemerkt Hanne (ibid.), ist nur etwas Gesetztes,

---

[1]) Ibid. quaest. I. 4; I. 7. 1. — [2]) Erdmann, Gesch. d. Philos. I. 263. — [3]) Von den Beweisen für die Unsterblichkeit im Lichte der spekulativen Philos. Berlin 1835. p. 58. — [4]) Specul. nat. lib. 24. c. 14: Anima non potest mori, quia est vita ac per hoc contraria morti. Anima est vita corporis et sua: nec mortem suscipere potest, sic calor nivem, lux tenebras non recipit. Göschel meint nun: Eben darum fragt es sich, ob die Seele selbstständiges Leben ist? —

nicht aber zugleich etwas durch sich selbst Setzendes; ist nicht eine mit unendlicher Entwicklungsfähigkeit begabte, selbstheitliche Substanz [1]). Für die Auffassung des Verhältnisses der endlichen zur unendlichen Persönlichkeit schiebt sich daher bei Anselm der Begriff des endlichen Accidenz in dessen Verhältniß zur absoluten Substanz unter."

Im Monologium sucht Anselm (c. 67—77) das Wesen des menschlichen Geistes zu erkennen, und seine Ewigkeit zu erweisen. Es geschieht dieß auf Grund des der Seele innewohnenden Gottesbewußtseins: Indem die Seele für sich selbst sterblich, durch das Denken in ein bewußtes Verhältniß zu Gott, als zur ewigen Persönlichkeit tritt, ist auch ihre endliche Individualität vor dem Untergang gesichert, sie hat ihr Prinzip gefunden, in welchem sie nicht untergehen kann. Der Finger Gottes hat sie berührt und so besteht sie in Ewigkeit. Zwar geht eine Sage durch die Zeit, daß die endliche Creatur, wenn sie Gott selbst sieht, vergehen muß, aber die Wahrheit ist, daß eben nur ihre bestimmte Endlichkeit untergeht. Daran schließt sich die höchste Wahrheit, wornach das Anschauen der ewigen Gottheit Unsterblichkeit verleiht. Unsterblichkeit ist Göttlichkeit: erst durch diese Erfüllung mit Gott wird die abstrakte Unendlichkeit der Fortdauer zur concreten Unendlichkeit der Gegenwart [2]).

Mehr vom Standpunkt der Offenbarung argumentirt Anselm (ibid.) ferner: Der menschliche Geist ist ein creatürliches Abbild des göttlichen Geistes und hat gleich jenem Gedächtniß, Verstand und Liebe (memoria, intellectus et amor). Er kann und soll Gott als höchstes Gut lieben und alles Andere um seinetwillen. In dieser Liebe liegt die Bürgschaft seiner Ewigkeit und ewigen Seligkeit, denn ein Ende derselben wird weder mit seinem Willen eintreten, noch auch gegen seinen Willen durch Gott, da dieser selbst die Liebe ist. Verschmäht aber der menschliche Geist die Liebe Gottes, so muß er ewige Strafe leiden, und um sie zu erleiden, fortdauern, da er, wenn er vernichtet würde, keine Pein empfinden, also ohne die ihm gebührende Strafe bleiben würde; dem unveränderlichen Vollgenuß (immutabilis sufficientia) der Seligen muß die untröstliche Armseligkeit (inconsolabilis indigentia) der Unseligen entsprechen. Die Liebe wurzelt im Glauben, dem Bewußtsein von ihrem Objekt, und zwar in dem lebendigen Glauben, der ein Streben nach seinem Objekte involvirt (dem credere in Deum zum Unterschiede von dem bloßen credere Deum esse), und bedingt ihrerseits die Hoffnung auf die endliche Erreichung des Erstrebten (Ueberweg, Grundr. II. 130).

---

[1]) dial. de casu diab. 1: Nulla creatura habet aliquid a se. Quod enim se ipsum a se non habet, quomodo habet a se aliquid? — [2]) Göschel, Beweis für die Unsterblichkeit, p. 39.

§. 3. Abälard

zeigt gegenüber der strengen Orthodoxie Anselm's eine für jene Zeit starke rationalistische Tendenz, weßhalb er mit der kirchlichen Lehrauctorität in Konflikt kam und durch zwei Synoden, zu Soissons 1121 und zu Sens 1140 verurtheilt wurde. Wenn Victor Cousin[1]) dem Abälard die Ehre vindicirt, daß er vorzüglich die Dialektik in die Theologie eingeführt und hauptsächlich die Philosophie des Mittelalters begründet habe, so ist damit zuviel behauptet: Anselm hat vor Abälard und mit großer Virtuosität die Dialektik auf die Theologie angewendet und in seiner Weise die Dogmatik rationalisirt, mit noch höherer Genialität meint Ueberweg (Grundr. II. 138), hat im Anschluß an Dionysius Areopagita, mithin an den Neuplatonismus, Johannes Scotus Erigena eben diese Anwendung vollzogen, die auch bei den Kirchenvätern, insbesondere bei Augustin, keineswegs fehlt. Das Verdienst Abälard's ist also insofern zu reduciren, als Abälard die Dialektik in der Theologie zur bleibenden Geltung gebracht hat. Wenn Ueberweg (ibid. p. 143) Abälard's Hauptverdienst bei der Darstellung der kirchlichen Lehren in sein Streben nach einer gewissen Selbstständigkeit gegenüber der patristischen Autorität, sowie in dessen Aufstellung des Satzes legt, daß nur, was in den kanonischen Schriften stehe, Alles unbedingt wahr sei, so wissen wir, was wir zu denken haben[2]). — In der Philosophie ist Abälard berühmt durch seinen Conceptualismus gegenüber dem Nominalismus und Realismus. Der Formel des Wilhelm von Champeaux, daß die Ideen ante res, und der des Roscellin, daß sie post res seien, stellte er bekanntlich die seinige entgegen: Universalia sunt in rebus. Wohl mit Unrecht wird er als Nominalist bezeichnet (cf. Erdmann I. 271).

Was in Abälard gebunden gewesen war, bemerkt Erdmann (I. 277), trennt sich, und nebeneinander erscheinen Versuche, die Scholastik in bloße Vernunftlehre oder wieder in bloße Religionslehre zu verwandeln; insofern bezeichnet Abälard's Persönlichkeit einen Wendepunkt in der mittelalterlichen Philosophie.

Eine Unsterblichkeitslehre vom rein philosophischen Standpunkt finden wir bei Abälard nicht, trotz seines Rationalismus. In der Eschatologie theilt er die gewöhnlichen christlichen Anschauungen. Zur erwähnen ist dagegen seine hier einschlägige Prädestinationslehre. Was die Prädestination im engeren Sinne d. h. die Vorherbestimmung zur Gnade und Seligkeit betrifft, so sucht er sie einerseits als allgemein d. h. auf alle Menschen sich erstreckend, andererseits als unbedingt d. h. von keinem vorausgehenden oder vorhergesehenen menschlichen Willensakte abhängig zu fassen, und er hat insofern Recht, bemerkt Hayd[3]), als der Grund ihrer

---

[1]) Ouvrages inéd. d' Ab. introduct. III. — [2]) Erdmann I. 276 meint in seiner Weise: „Wer eine solche Persönlichkeit nicht zu fassen vermag, muß an ihr irre werden." — [3]) Abälard und seine Lehre. Regensburg 1863. p. 279.

Partikularität unmöglich schon a priori im Willen Gottes liegen kann, ebenso wenig als der Rathschluß Gottes von einem menschlichen Akte abhängig sein kann. Aber mit der Annahme einer solchen universellen und unbedingten Prädestination weiß er dann die Freiheit des menschlichen Willens nicht mehr zu vereinigen, und begreift nicht, wie diese Universalität und Unbedingtheit durch die menschliche Freiheit noch sollte eine Beschränkung erleiden können, um in ihrem Erfolge partikular zu werden [1]).

§. 4. Thomas von Aquin,

der Hauptrepräsentant der Scholastik, gilt für Hanne [2]) zugleich als „der consequenteste und nüchternste Repräsentant der akosmistischen Tendenz der antiken Substanzialitätsanschauung, der stehen bleibt auf dem Boden der antiken Metaphysik". Die fünf Argumente, welche Thomas für das Dasein Gottes führt, bringen es sämmtlich nicht weiter als bis zur Erreichung des Begriffs einer allgemeinen Naturseele. Bis zur Idee eines selbstbewußten absoluten Geistes schreitet auch das fünfte Argument bei dem man entschieden an den physiko-theologischen erinnert wird, nicht vor, obgleich es mit der Reflexion auf die Zweckthätigkeit im Universum den Anlauf dazu nimmt. Denn Thomas hat es nicht bis zu seinem höchsten Punkte durchgeführt und das Hauptargument bleibt bei ihm der Schluß aus der Wirkung auf die Ursache. Das Wesen der Gottheit kommt ihm somit auf wissenschaftlichem Wege nur in der Form der absoluten Causalität d. i. im Grunde, insofern sich ihm der Begriff der absoluten Causalität nicht zum Begriff der absoluten Subjekt-Objektivität erschlossen hat, nur als die unendliche Substanz, an welcher sich alles Bestimmte nur als Accidenz verhält, zum Bewußtsein."

Ferner legt Thomas, nachdem er den Beweis für's Dasein Gottes und die Einwürfe dagegen absolvirt hat [3]), in seiner Explication der Idee Gottes den Hauptnachdruck immer darauf, daß Gott das absolute Sein ist [4]).

Das Denken dagegen und das Wollen sind nach der ganzen Voraussetzung seines Standpunktes nur untergeordnete Momente am Wesen Gottes. Was Gott von der Creatur unterscheidet, das ist nur dieses, daß er das Sein schlechthin ist. Alle Vollkommenheiten in Gott sind daher nur Momente seines absoluten Seins [5]).

Das Sein, dieß an sich Geistlose bildet also das Centrum Gottes, Selbstbewußtsein und Wille dagegen sind eben nur am Sein und werden

[1]) cf. „Sic et non" XXIX. Quod praedestinatio Dei in bono tantum sit accipienda et non. — [2]) Idee der absol. Persönlichkeit. I. p. 486 ff. — [3]) Den Haupteinwurf, welcher auf dem Begriff der bloßen Immanenz Gottes in der Welt basirt, findet Hanne von Thomas nicht wirklich widerlegt. — [4]) Thom. Summa Theol. qu. 2: Deus est ipsum esse per se subsistens, ex quo oportet quod totam perfectionem essendi in se contineat. — [5]) Cum Deus sit ipsum esse subsistens, nihil de perfectione essendi potest ei deesse.

somit als das Sekundäre bestimmt, das nicht unmittelbar durch sich selbst ist [1]).

Damit ist der Begriff der absoluten Geistigkeit im Grunde von Gott ausgeschlossen. Zwar bestimmt Thomas das Wesen Gottes als purus actus, als diese reine Thätigkeit, in welcher Gott schlechthin mit sich identisch ist und unmittelbar selbst erkennt [2]); allein damit ist im Grunde wieder nichts Anderes gesagt, als daß in Gott Sein und Denken unmittelbar identisch sind. Thomas kommt über diesen Begriff der absoluten Indifferenz aller Bestimmungen in Gott niemals hinaus und Gott ist sonach ihm nur die absolute Substanz, die sich nicht zur unendlichen Subjekt-Objektivität in sich aufschließt [3]); daher kann Gott auch von der Creatur nicht erkannt werden [4]).

Was das Wesen des Menschen betrifft, so hat Thomas von der Idee der menschlichen Persönlichkeit keine Ahnung und sinkt in dieser Hinsicht noch tief unter den anthropologischen Standpunkt des Augustinus und Anselmus herab (?).

Das Höchste, wozu es der menschliche Verstand bringt, ist der Schluß von den Wirkungen auf die Ursachen und das Postulat einer absoluten Causalität, welche unendlich über alle Wirkungen hinausgreift. Die Transscendenz, die hiemit der Gottheit vindicirt wird, reducirt sich demnach immer wieder auf das Verhältniß der absoluten Substanz, zu ihren Accidenzen, hat aber nichts gemein mit jener absoluten Innerlichkeit und Persönlichkeit, zufolge welcher Gott allerdings dem bloßen natürlichen Dasein unzugänglich bleibt und sich schlechthin transscendent dazu verhält, um so mehr aber das menschliche Ich als Geist von seinem Geist, und Leben von seinem Leben in die Höhe der persönlichen Wechselwirkung und Gemeinschaft mit sich hinaufhebt [5]).

Die menschliche Seele ist (wie ein Engel) stofflose Form (forma separata). Die aristotelische Definition der Seele als der Entelechie des Leibes nimmt Thomas ebenso, wie auch die aristotelische Eintheilung der physischen Funktionen an, schreibt aber der nämlichen Seele, welche als Geist (νοῦς) eine individuelle und doch immaterielle, von dem Leibe trennbare Existenz hat, auch die animalischen und vegetativen Funktionen zu, so daß ihm eine und dieselbe Substanz zugleich als formbildendes Prinzip des Leibes, sensitives, bewegendes, ernährendes und zugleich denkendes Prinzip im Men-

---

[1]) ibid. art. 2: Omnium autem perfectiones pertinent ad perfectionem essendi; secundum hoc enim aliqua perfecta sunt, quod aliquomodo esse habent. — [2]) qu. 14. art. 2: Ipse est maxime rediens ad essentiam suam et cognoscens se ipsum. — [3]) P. I. qu. 14. 4. In Deo autem non est forma, quae sit aliud quam suum esse. Unde cum ipsa sua essentia sit etiam species intelligibilis, ex necessitate sequitur quod ipsum ejus intelligere sit ejus essentia et ejus esse. — [4]) utrum aliquis intellectus creatus divinam essentiam videre possit? impossibile est. — [5]) Hanne p. 491 findet auch die Freiheit des menschlichen Willens bei Thomas negirt, und wirft demselben geradezu (p. 493) Pantheismus vor; als Theologe ist aber Thomas jedenfalls kein Pantheist.

schen ist[1]), eine Ansicht, welche die Kirche auf dem Concil zu Vienne 1311 dogmatisch feststellte. Der Seele als Form des Körpers kommt die Verbindung mit demselben naturgemäß zu, die Trennung sei für sie, wenn auch nicht widernatürlich, doch außernatürlich, als accidentell und daher auch später[2]). Somit erklärt sich Thomas gegen die platonische Präexistenzlehre. Nun handelt es sich um die philosophische Unsterblichkeitslehre des größten Scholastikers. Leider findet sich über eine so wichtige Frage, wie die über Unsterblichkeit, in der Philosophie des heiligen Thomas nichts Originelles.

Thomas beweist die Unsterblichkeit der Seele (das ὅτι der Fortdauer) aus ihrer Immaterialität: Formen, die der Materie anhaften, werden durch Auflösung eben dieser Materie zerstört, wie Thierseelen durch Auflösung des Leibes. Die menschliche Seele aber, die, da sie das Allgemeine zu erkennen vermag, stofflos subsistiren muß, kann durch die Auflösung des Körpers, mit dem sie verbunden ist, nicht zerstört werden, ebenso wenig aber durch sich selbst, weil der Form, welche Aktualität ist, ihrem Begriffe nach mit Nothwendigkeit das Sein zukommt, welches demgemäß von ihr unabtrennbar ist (impossible est, quod forma subsistens desinat esse)[3]). — Hiemit verbindet Thomas das aus dem Verlangen der Seele nach Unsterblichkeit gezogene Argument, welches auf dem Satze beruht, ein natürliches Verlangen könne nicht unerfüllt bleiben. Der denkenden Seele ist das Verlangen nach dem Immersein natürlich, weil sie in ihrem Denken nicht an

---

[1]) Wissenschaftlich hat Thomas freilich seine Ansicht nicht vermittelt, sondern hilft sich mit einer Hypothese. In seiner Summa P. I. qu. 118. art. 1 lehrt er, daß die empfindende Seele (anima sensitiva) wie bei den Thieren so auch bei den Menschen aus dem Samen erzeugt werde; denn sie könne nicht von Gott erschaffen werden, weil sie kein selbstständiges Dasein, sondern nur ein am Körper sich äußerndes Leben habe. Die ernährende Seele (anima vegetativa) nehme ihren Ursprung vom Weibe (ibid. ad 4). Das Weib nämlich nährt den werdenden Menschen mit seinem Blute und soll daher überhaupt für das leibliche Bestehen des Menschen sorgen, aber der Geist (anima intellectiva = Vernunft und freier Wille) könne nur von Gott erschaffen werden, weil nichts Materielles die Ursache eines Geistigen sein könne (ibid. art. 2). Hier haben wir eine Drei- oder gar Viertheilung des menschlichen Wesens; um nun die Trichotomie zu beseitigen, wird einfach behauptet: Die Geistseele übernehme bei ihrem Eintritt in den Körper die Funktionen der Leibseele (ibid.), welcher Eintritt somit später erst stattfindet, erst wenn der Körper prädisponirt ist (c. gent. II. 83). Warum nun die sensitive oder vegetative Seele, die zuvor unabhängig von der Geistseele existiren konnte, nach dem Eintritt der letzteren in den Körper nicht auch als gesondertes Prinzip fortexistiren können sollte, ist nach dieser Theorie gar nicht einzusehen, wir haben hier eine höchst willkürliche Annahme. Ueber den „intellectus" des Thomas cf. Ueberweg. Grundr. II. 201. — [2]) Quod convenit alicui praeter naturam, inest ei per accidens, quod autem per accidens est, semper posterius est eo, quod est per se. Animae igitur prius convenit esse unitam corpori quam esse a corpore separatam. c. gent. II. 83. — [3]) Summa theol. p. I. qu. 75. art. 6. Dieses Argument ist, wie Ueberweg (II. 202) hervorhebt, dem des Plato im Phädon analog, daß von der Seele ihrem Begriffe nach das Leben unabtrennbar sei.

die Schranken des Jetzt und Hier gebunden ist, sondern von jeder Einschränkung zu abstrahiren vermag, das Verlangen aber sich nach der Erkenntniß richtet (qu. 75). — Die Unsterblichkeit kommt jedoch nicht der Denkkraft allein zu, sondern auch den niederen Kräften, weil diese sämmtlich der nämlichen Substanz angehören, wie die Denkkraft, und nur in ihrer Bethätigung, nicht in ihrer Existenz, durch die leiblichen Organe bedingt sind [1]). — Da eben diese denkende und empfindende Seele zugleich das formgebende Prinzip des Leibes nach Thomas ist, so bildet sie sich vermöge eben dieser Kraft nach dem Tode einen neuen Leib, der dem früheren gleichartig ist (S. c. gent. IV. 79 ff.).

Weiteren Aufschluß über die Fortdauer resp. über das „Wie" derselben, gibt uns Thomas in seiner Philosophie nicht, wir haben es bei Beantwortung dieser Frage von nun an nur mit theologischen Explikationen zu thun, denn nach der ausdrücklichen Erklärung des heiligen Thomas sind durch die natürliche Vernunft (!) die kirchlichen Lehren vom Fegfeuer, von der Auferstehung des Fleisches, vom Weltgericht, von der ewigen Seligkeit und Verdammniß ebenso unerweisbar, wie die Lehren von der Zeitlichkeit der Schöpfung, Erbsünde, Menschwerdung des Logos, von den Sakramenten [2]). Ja der Beweis für die Wahrheit der spezifisch christlichen Lehren kann nur geführt werden, wenn bereits das Offenbarungsprinzip anerkannt und den Offenbarungsurkunden Glauben geschenkt wird. Die Nöthigung aber zu dieser Anerkennung und zu diesem Glauben findet Thomas theils in einem inneren Zuge des zum Glauben einladenden Gottes (interior instinctus Dei invitantis), theils äußerlich in den Wundern, zu denen auch die erfüllten Prophezeihungen und der Sieg der christlichen Religion gehören. Sofern Gott auch die der natürlichen Vernunft erkennbaren Wahrheiten — die praeambula fidei — mitgeoffenbaret hat, sind sie selbst Glaubenssätze, sind prima credibilia, Basis und Wurzel aller anderen. Durch den Beweis der praeambula fidei und durch die Aufzeigung der Nichtwiderlegbarkeit und der Probabilität der dem bloßen Glauben vorbehaltenen Dogmen dient die natürliche Vernunft dem Glauben (naturalis ratio subvertit fidei) [3]). Diese

---

[1]) quaest. 76: Dicendum est, quod nulla alia forma substantialis est in homine nisi sola anima intellectiva, et quod ipsa sicut virtute continet animam sensitivam et nutritivam, ita virtute continet omnes inferiores formas et facit ipsa sola quidquid imperfectiores formae in aliis faciunt. (cf. obige Anmerkung über die Dreitheilung des Menschen). Hier weicht Thomas von Aristoteles ab, welcher nur die Denkkraft (*νοῦς*) unsterblich sein läßt. — [2]) Diese Offenbarungslehren gelten dem Thomas als übervernünftig, aber nicht widervernünftig. Die Vernunft kann bei denselben solvere rationes, quas inducit (adversarius) contra fidem sive ostendendo esse falsas, sive ostendendo non esse necessarias; sie kann auch für dieselben similitudines aliquas oder rationes verisimiles auffinden, aber sie kann nicht aus ihren eigenen Prinzipien bis zum Beweise der Wahrheit jener Dogmen fortschreiten. cf. Ueberweg, Grundr. II. p. 194. — [3]) Selbst bei den Beweisgründen für die Glau-

so bestimmte Abgrenzung der philosophischen oder natürlichen Theologie gegen die christliche Offenbarungslehre ist durch den Einfluß des Monotheismus des Aristoteles und seiner arabischen und jüdischen Commentatoren bedingt; sie findet sich in dieser Weise bei keinem der Scholastiker der früheren Zeit und bei keinem der Kirchenväter (Ueberweg, Grundr. II. 195).

Wie Thomas die Fragen über Sünde und Tod in der Welt auf Grundlage der christlichen Offenbarung löst, so erörtert er auch die über die letzten Dinge auf Grund theologischer Voraussetzungen. Nach dem Tode, so lehrt Thomas, haben die Seelen als unkörperliche Wesen keinen besonderen (körperlichen) Aufenthaltsort; wenn von einem Empyreum die Rede ist, so gilt dieß bezüglich des Aufenthaltsortes nach der Auferstehung, wo das menschliche Wesen (auch Körper) einen seiner Umgestaltung entsprechenden Zustand erlangt (dignioribus substantiis digniora corpora adaptantur) [1]. Die Seelen der Einen gehen sogleich nach dem Tode in den Himmel ein, wenn sie nicht daran durch Etwas gehindert werden, das zuvor gesühnt werden muß, nämlich durch eine läßliche Sünde; die Seelen der Anderen gehen sogleich in die Hölle. Der Körper nimmt erst nach der Auferstehung an Lohn und Strafe Theil. Es gibt einen Ort der Sühne für läßliche Sünden, das Fegfeuer; den dort befindlichen Seelen nützen die Gebete der Lebenden (l. c. qu. 71. art. 5), sowie das Gebet der Kirche, das Meßopfer, die Almosen und die Ablässe. Auch ein Rapport mit den Seligen im Himmel ist möglich und findet statt (l. c. qu. 72. art. 1) [2]. Die Welt muß einst gereinigt werden, wie alles Körperliche, das wie der Mensch zu einem besseren Zustand (ad meliorem statum) umgeändert wird; es muß daher die Corruption und Infektion, welche durch die Schuld eingetreten, aufgehoben werden. Diese Reinigung geschieht durch das Feuer als vorzüglichstes Element (nobilissimum elementorum), welches lichthaltig ist, mit uns nicht in Berührung kommt, und allein die allmählig „erkaltende Welt" wieder erneuern kann. Es ist aber ein anderes als das elementarische Feuer, denn kein Ding zehrt sich selbst auf und das Feuer als Element der Welt bedarf am Ende selbst der Purgation. Die Sphären, welche früher durch Wasser gereinigt wurden, erfahren diese Reinigung jetzt durch Feuer; die oberen Himmel (das empyreum) sind nicht inficirt, weil die Dämonen sogleich nach der Sünde daraus vertrieben wurden. Die Elemente überhaupt, besonders aber zwei werden umgestaltet werden durch dieses Feuer: Das Elementarfeuer wird seine Hitze und das Wasser seine Kälte verlieren, da sich diese Eigenschaften für andere Körper verderblich erweisen (als principia corruptionis in aliis corporibus). Das ätherische Feuer dagegen, bis

---

benslehren muß ein Unterschied gemacht werden, je nachdem man zu einem Gläubigen oder Ungläubigen spricht. Bei Letzteren ist lediglich aus Vernunft und Philosophie zu demonstriren ꝛc. cf. Erdmann, Gesch. d. Philos. I. 359 ff.

[1] Summa theol. (ed. Migne). P. III. Suppl. quaest. 69. art. 1—10. — [2] Vom jenseitigen Zustand der Ungetauften, vom Fegfeuer ꝛc. handeln wir, wie Thomas, zuletzt.

zu welchem auch die Wasser der Sündfluth nicht gedrungen sind, wird dieser Reinigung nicht unterliegen; auch die Hölle wird nicht gereinigt, im Gegentheil, alle Unreinigkeit der ganzen Welt (totius mundi faeces) wird dorthin geführt, ebenso unterliegt auch der Ort des Paradieses, aus welchem der Satan wie oben aus dem Empyreum sogleich nach der Sünde hinausgetrieben worden, wie keiner Infektion so auch keiner Reinigung beim Weltende. Nach dem Weltbrand, der die noch Lebenden verzehrt, kommt das Gericht [1]). Es ist da das letzte Mal, wo das Feuer seine verzehrende Kraft gegen Gute und Böse in gleicher Weise äußert; nach der Auferstehung wüthet es nur noch gegen die Bösen (post judicium in damnatos tantum aget) und ein neues Feuer (alter ignis) kommt hinzu (qu. 74. art. 1—9).

Bei der Lehre von der Auferstehung der Todten weist Thomas darauf hin, daß sie und überhaupt die von Fortdauer mit dem Begriff von Glückseligkeit zusammenhänge, insofern sich Einige mit einer Glückseligkeit begnügen, welche in diesem Leben erreicht werden könne, so daß die Annahme eines Zukünftigen unnöthig erscheine; allein dem widerstreiten die wirklichen Verhältnisse, denen der Mensch unterworfen ist: Wechselfälle des Glückes, Schwäche des Körpers, Unvollkommenheit im Wissen und Können und eine gewisse Unbeständigkeit, unter welchen Umständen vollkommene Glückseligkeit unmöglich sei, worauf schon S. Augustin hingewiesen habe (in fine civ. Dei). Auch hätten Andere ein Leben nach dem Tode angenommen und zwar nur der Seele nach und hätten behauptet, dieses Leben befriedige das natürliche Verlangen nach Glückseligkeit, wie denn Porphyrius lehrte (August. ult. civ. Dei c. 26): „Damit die Seele glücklich ist, muß sie alles Körperliche fliehen." Derlei Ansichten beruhen aber auf falschen Voraussetzungen. Häretiker haben gelehrt, sagt S. Thomas, alles Körperliche sei vom Uebel, das Geistige aber gut, jenes hindere die volle Glückseligkeit des Geistes, weil vom Teufel geschaffen; alle Sekten, die solches lehren, läugnen auch die Auferstehung des Leibes. Wieder Andere, fährt er fort, lassen die Natur des Menschen nur aus Geist bestehen; dieser bediene sich des Körpers nur wie eines Instrumentes, sei wie ein Schiffer in einem Schiffe, somit wird nur die Seele glückselig und eine Auferstehung des Leibes gibt es nicht. Da aber diese Einwürfe schon widerlegt worden sind [2]), und der Mensch thatsächlich hier nicht glücklich wird, so ist eine Auferstehung anzunehmen. Die Einwürfe, welche sich Thomas zuvor selbst ebenso leicht macht, als widerlegt, können wir füglich übergehen. Die Auferstehung ist eine allgemeine, und wenn auch natürlich d. h. der körperlichen Natur entsprechend, doch in gewisser Weise wunderbar (qu. 75). Christus ist die Ursache unserer Auferstehung, wie der geistigen jetzt, so auch der leiblichen einst beim Weltende, der Schall der Posaune ist bloß Zeichen zur Auferstehung, das Gott selbst

[1]) Ueber die Zeichen vor dem jüngsten Gericht handelt Thomas l. c. quaest. 73. art. 1—3. — [2]) In princ. 2. libr. dist. i. qu. i. art. 3. und in 2. de anima, a princ.

gibt; auch die Engel tragen Nichts zur Auferstehung selbst bei (qu. 76). Alle Menschen werden mitsammen am Ende der Welt auferstehen; Einige seien schon auferstanden, wie Lazarus; allein die Annahme der Chiliasten, daß noch mehrere auferstehen sollen, um mit Christus tausend Jahre vor dem Weltende zu regieren, beruhe auf falscher Interpretation der Schrift. Diejenigen, welche die Zeit unserer Auferstehung genau angeben wollen, sind falsche Propheten; man kann auch nicht angeben, ob sie etwa des Nachts geschehe, aber daß sie nicht plötzlich, sondern successiv eintrete, erhellt aus dem Umstand, daß die Engel unsere Asche sammeln, wozu eine örtliche Bewegung und freilich für Engel sehr kurze Zeit nöthig ist (qu. 77). Daran schließt sich die fast allgemeine Ansicht, daß Alle Menschen zuvor sterben müssen; einzelne Ausnahmen sind jedoch nicht unmöglich. Dasselbe gilt von dem Umstande, daß Alle vom Staube erweckt werden, also zuerst zu Asche geworden sein müssen (qu. 78). Die Ansichten von Präexistenz und Seelenwandrung weist Thomas als häretische zurück und hebt hervor, daß man unter Auferstehung im wahren Sinne die Wiedervereinigung des Leibes mit der Seele verstehe[1]), und zwar müsse derselbe Mensch, wie er jetzt leibt und lebt, auferstehen, die essentiellen und organischen Bestandtheile werden da dem Menschen wieder eigenthümlich sein (qu. 79. art. 2—3); es müssen daher alle Glieder des Körpers reconstituirt werden; gewisse Säfte aber, wie Schweiß, Eiter, Samen, Milch, die nur für dieses Gattungsleben nothwendig waren, werden sich dann nicht im Körper finden, dagegen die Haare und Nägel, „weil der Mensch auferstehen wird mit der Vollkommenheit seiner (individuellen) Natur" (qu. 80). Ferner werden Alle in jugendlichem Alter auferstehen, mit der Gestalt, wie sie der vollkommene Urmensch hatte, mit verschiedenem Geschlechte, ohne daß durch den gegenseitigen Anblick eine Begierde sich regt, denn das animalische Leben hört dort auf (qu. 81).

In den Leibern der Heiligen wird Leidensunfähigkeit sein; diese Impassibilität wird in den Einzelnen um so größer sein, als sie schon hier ihren Leib unterjochten; es wird sich in ihnen eine durchdringendere Sinnesthätigkeit zeigen, obwohl der Geschmacksinn nicht activ (in actu) sein wird (qu. 82). Den Seligen kommt eine gewisse Subtilität des Körpers zu, aber nicht darin bestehend, wie einige Häretiker fälschlich behaupteten, daß der Leib zum Geiste werde: „Hoc non potest stare": weil es verschiedene Substanzen sind und der Geist allein noch kein Mensch ist; auch nicht eine Subtilität, wie die der Luft und des Windes, werden die Körper haben (subtilitatem secundum modum rarefactionis); hoc etiam non potest stare: weil Christus der Auferstandene einen tastbaren Körper hatte ꝛc.

---

[1]) Quaest. 79. art. 1: Non enim resurrectio dici potest, nisi anima ad idem corpus redeat, quia resurrectio est iterata surrectio; unde resurrectio magis respicit corpus, quod post mortem cadit, quam animam, quae post mortem vivit. Et ita si non est idem corpus quod anima resumit, nec dicetur resurrectio, sed magis novi corporis assumptio.

Auch eine Feinheit des Körpers aus der Quinteſſenz der Körperelemente entnommen iſt unzuläſſig, ſondern dieſe Subtilität erklärt ſich, wie die beſondere Agilität des Auferſtehungsleibes aus der dann eintretenden großen Uebermacht des Geiſtes über den Körper. Mit großem Eifer wird auch die Frage erörtert, ob ein mit verklärtem Leibe Auferſtandener vermöge jener Subtilität mit einem Nichtverklärten zu gleicher Zeit an einem Orte ſein könne? und wird bejahend entſchieden, denn dieß iſt ad perfectionem gloriae; es wird viel Scharfſinn aufgeboten, um zu beweiſen, daß nicht zwei Verklärte einen und denſelben Raum zugleich einnehmen können, weil ſie als ſolche einander wohl nicht behelligen werden, obgleich mirakuloſer Weiſe ſo im Allgemeinen zwei Körper Einen Platz zugleich einnehmen könnten (qu. 83. art. 3—4)[1]). Trotz dieſer Feinheit des Körpers iſt er taſtbar (art. 6), hat aber eine ungemeine Bewegbarkeit, ſo daß die Seele den Leib beliebig in Bewegung ſetzen, daß aber auch der Verklärte von Gott bewegt werden kann, wie die Engel, die überall hin von Gott geſandt werden. Die Bewegung geſchieht nicht plötzlich (in instanti) von einem Orte zum andern, ſondern ſcheint in einer gewiſſen Zeit und unter Durchſchreitung der Medien zu geſchehen (qu. 84). Die Körper der Heiligen werden verklärt und glänzend ſein und dieſe Herrlichkeit (claritas) als Reflex der inneren Seelenſchönheit iſt auch dem Auge des Nichtverklärten wahrnehmbar (art. 2), kann aber durch den Willen des Verklärten dem Blicke des Nichtverklärten entzogen werden, wie wir ſehen bei Chriſtus und den zwei Jüngern, die nach Emaus gingen (qu. 85).

Was die Körper der Verdammten betrifft, ſo ſteht feſt, daß ſie ihre Integrität (der Glieder) beſitzen, darüber aber, ob nicht Deformitäten am Köper ſein werden, gibt es („apud doctores modernos") verſchiedene Anſichten. Die Einen entſcheiden ſich dafür, die Anderen, wie Thomas meint, mit Recht dagegen, und ſchreiben den Körpern der Verdammten nur Schwerfälligkeit, Leidensfähigkeit u. dergl. zu, Eigenſchaften alſo, welche der Natur des Körpers ohnedieß eigenthümlich ſind. Aber unzerſtörbar ſind die Körper der Verdammten, damit ſie die Strafen der göttlichen Gerechtigkeit erleiden. Impaſſibilität wird nie eintreten, vor Allem wird die Seele viel zu leiden haben (qu. 86), beſonders durch das Bewußtſein der Sünden, die ihr das Gewiſſen und das Buch des Lebens vorhält. Wie die Sünden eines jeden Verdammten beim letzten Gerichte offenbar werden, ſo bleibt dieſe Erkenntniß fremder Sünden auch in der Hölle zur gegenſeitigen Pein. Dieſes allſeitige Erkennen des Guten und Böſen geſchieht nicht in einem Momente, ſondern in mehreren, aber kurzen (qu. 87).

Es gibt ein allgemeines Weltgericht zur Vollendung der ſittlichen Weltordnung. Dieſes Gericht wird nicht mittelſt mündlicher, ſondern geiſtiger Mittheilung vollzogen. Gott allein weiß die Zeit des Gerichtes, der

[1]) cf. art. 5, wo noch die Frage beantwortet iſt: Utrum ex sua subtilitate removeatur a corpore glorioso necessitas existendi in aequali loco.

Ort aber, wo Christus zum Gerichte vom Himmel herabsteigt, wird der sein, wo er hinaufstieg, der Oelberg — das Thal Josaphat (qu. 88). Christus ist der eigentliche Richter, doch dürften auch Heilige am Richteramte theilnehmen, besonders die Armen im Geiste; nicht aber die Engel, welche bloß das Urtheil approbiren, ebenso wenig als die Teufel, welche es an den Bösen vollstrecken. Beim Gerichte müssen alle Menschen erscheinen. Die Guten werden gerichtet, insofern ihnen der Lohn ihrer Verdienste von Christus zuerkannt wird; diese Verdienste haben sie sich ja öffentlich unter den Bösen verdient, welche wegen ihrer Mißverdienste gerichtet werden; nicht aber über die Engel, weder die guten, noch gefallenen wird ein Gericht ergehen (qu. 89). Die Erörterung darüber, wie Christus zum Gerichte kommen werde, übergehen wir (cf. qu. 90). Bezüglich des Zustandes der Welt nach dem Gerichte constatirt Thomas ihre Erneuerung, das Aufhören der Bewegung der Himmelskörper, deren Verschönerung, sowie die Verherrlichung der Elemente. Thiere wird es nicht mehr geben, sowie auch keine Pflanzen (quia nullo modo habent ordinem ad incorruptionem qu. 91). Was die den Heiligen zu theilwerdende Anschauung Gottes (visio Dei) betrifft, so ist sie dem menschlichen Geiste (intellectus) nur bisweilen (quandoque) jetzt möglich. Das Erkennen eines Dinges an sich (einer quidditas) ist unserem Abstraktionsvermögen wohl möglich, nicht aber das Erkennen des Wesens Gottes, welches ein Ding anderer Ordnung (alterius rationis ab omni quidditate creata, eine quidditas substantiae separatae) ist, wovon wir höchstens den Abglanz sehen können (nach der Theorie von Avicenna) mittelst unserer Kräfte; Gott aber kann uns der Anschauung seines Wesens theilhaftig machen (nach Averrons) von sich aus, indem uns ein höheres Licht (lux intellectiva) mitgetheilt wird, und indem uns die göttliche Essenz selbst innewohnt und sich zu unserem höheren Geiste (intellectus) etwa so verhält wie die Form zur Materie, oder (nach dem Ausdruck des magister sententiarum) wie die Seele in ihrer Verbindung zum Körper. Mit körperlichem Auge werden die Gerechten Gott nicht selbst schauen an sich, wohl aber klarer als jetzt in den Dingen, außerdem werden sie Alles erkennen, was Gott außer sich schaut (durch seine scientia visionis qu. 92). Die Glückseligkeit der Gerechten wird nach der Auferstehung des Leibes größer sein als zuvor[1]); ihre Wohnungen (mansiones) sind die Zustände

[1]) Quaest. 93. art. 1: Anima perfectior est in esse suo naturali, cum est in toto, scil. in homine conjuncto ex anima et corpore, quam cum est pars separata. Corpus (resurrectionis) erit corpus gloriosum, quod omnino subdetur spiritui. Unde cum beatitudo in operatione consistat, perfectior erit beatitudo animae post redemptionem corporis quam ante. Sicut enim anima separata a corpore corruptibili perfectius potest operari quam ei conjuncta, ita postquam fuerit conjuncta corpori glorioso, perfectior erit ejus operatio quam quando erat separata. Omne autem imperfectum appetit suam perfectionem. Et ideo anima separata naturaliter appetit corporis conjunctionem et propter hunc appetitum ex imperfectione procedentem, ejus operatio qua in Deum fertur, est minus intensa. Et hoc est, quod

der Seligkeit, die sie erlangt haben und diese unterscheiden sich durch die Grade der Liebe (art. 2—3). Damit die Gerechten ihr Glück um so mehr begreifen und Gott loben und seine Gerechtigkeit, ist es ihnen verliehen, die Strafen der Verdammten in ihrer ganzen Größe zu erkennen, Mitleid aber für diese Unglücklichen fühlen sie nicht (qu. 94).

Die Gerechten erhalten in jenem Zustand besondere Auszeichnungen (dotes), einen vorzüglichen Schmuck, der immer währt, sie sind wie „geschmückte Bräute"; diese himmlische Mitgift besteht in einer gewissen Disposition zu vollkommenster Thätigkeit, worin eigentlich die Seligkeit der Gerechten besteht. Diese Auszeichnungen, womit Gott die Verklärten beschenkt, sind das Schauen, die Umarmung oder das Erfassen, und das Genießen Gottes: alle drei zusammen bilden die eine stete, auf Gott gerichtete, und darum beseligende Thätigkeit des verklärten Geistes, in ihm ruhen sie (dotes animae ponuntur in ipsa mente qu. 95).

Die „Krone des Lebens", deren die Gerechten theilhaft werden, ist nur ein Metapher für die Glückseligkeit der Gerechten, welche ihr wesentlicher Lohn ist und die in der innigen Verbindung mit Gott besteht[1]); auch „die Früchte des ewigen Lebens" bedeuten nichts Anderes, obwohl sie vorzüglich den Enthaltsamen zugesprochen werden; in dieser Beziehung kann man den drei verschiedenen Arten von Enthaltsamkeit entsprechende „Früchte" zuschreiben, wie auch den Martyrern eine besondere „Krone" gebührt, worüber sich Thomas weitläufig verbreitet, und wobei er auch die Frage aufwirft und erörtert, ob Christo auch eine aureola oder Krone gebühre? Den Engeln, sagt er, gebührt keine Krone, denn eine solche ist nur für jenes ausgezeichnete Verdienst (respondet cuidam perfectioni excellenti in merito), die Enthaltsamkeit aber ist ihnen natürlich. Dem Körper gelten keine Kronen, denn sie sind geistige Freuden, sind Privilegien für besondere geistige Siege, weßhalb man sehr gut außer den Martyrern und Jungfrauen, auch den Verkündern des göttlichen Wortes eine ausgezeichnete Krone (auf Grund der heiligen Schrift) zuerkennen muß: die höchste Krone ist aber für die Martyrer, die Kronen dieser aber sind verschieden, wie auch das Martyrium (art. 2—13).

Die Strafe der Verdammten wird nicht bloß in der Qual durch Feuer, sondern durch alle Elemente bestehen, aus denen das Unreine und Abscheuliche zu ihrer Pein abgesondert wird; dazu kommt der Wurm des Gewissens, d. i. innere Verwirrung und Schmerz, nicht aber körperliche Thränen (fletus), auch die Finsterniß wird keine undurchdringliche sein, aber was man sehen kann, ist zur Pein; das Feuer ist ein körperliches,

---

dicit Augustinus lib. 12. sup. Gen. ad litt. c. 35, quod „ex appetitu corporis retardatur ne tota intentione pergat in illud summum bonum."

[1]) Praemium essentiale hominis, quod est ejus beatitudo consistit in perfecta conjunctione animae ad Deum, in quantum eo perfecte fruitur ut viso et amato perfecte. qu. 96. art. 1.

aber von dem unsrigen verschieden und wahrscheinlich unter der Erde (qu. 97.) Der Wille der Verdammten ist insofern ganz schlecht, als sie auch das Gute, was sie etwa wollten, in unrechter Weise (non bene) wollen; sie bereuen auch ihre Sünden bloß wegen der Strafe, die sie dafür leiden müssen; sie wünschen mit Recht, lieber gar nicht zu existiren, und möchten haben, daß auch die Seligen verdammt seien; auch sind sie von Haß gegen Gott erfüllt. Die Sühne, welche die Verdammten für ihre Sünde leisten, ist ihnen zur Pein, abverdienen können sie nichts; auch die Erinnerung an die verbotenen Freuden und an die verlornen Gnaden quält sie; besonders erfüllt sie der Gedanke an den lieben Gott mit größter Traurigkeit, sowie der an die Herrlichkeit der Auserwählten, die sie beim Gerichte erschaut und deren sie unwürdig sind (qu. 98)[1]. In der folgenden Quästion handelt Thomas über die Barmherzigkeit und Gerechtigkeit Gottes, wie sie sich an den Verdammten zeigt.

Im Anhange zum Supplement des dritten Theiles seiner Summa handelt Thomas vom Zustand der Ungetauften nach dem Tode und vom Fegfeuer:

Die einzige und eigentliche Strafe derer, welche mit der Erbsünde behaftet aus dieser Welt scheiden, ist die Beraubung der Anschauung Gottes; solche Ungetaufte trauern bloß deßhalb, daß ihnen viele Gnaden nicht zu Theil wurden, welche Andere erhielten (Appendix. qu. I.).

Was die Pein des Fegfeuers betrifft, so übersteigt sie alle Peinen dieses Lebens, weil pure Seelenpein, aber sie ist eine freiwillige, weil dadurch zur Seligkeit zu gelangen ist. Weder die Engel, noch die Dämonen vollziehen die Strafe an jenen Seelen. Durch diese Strafe werden die läßlichen Sünden abgebüßt und die darin involvirte Schuld aufgehoben; die Einen werden früher, die Anderen später erlöst aus dem Fegfeuer (qu. II), in welches die mit leichter Schuld Behafteten sogleich nach dem Tode kommen. Sie werden mit denselben Flammen, aber nicht an demselben Orte, wie die Verdammten, gepeinigt (art. I—II. propr.).

§. 5. Dante Alighieri.

Die Darstellung der Unsterblichkeitslehre Dante's hat ihre großen Schwierigkeiten; abgesehen von der überaus zahlreichen Literatur, die über Dante erschienen ist, erfordert das selbstständige Studium der Schriften dieses großen Dichters Vorkenntnisse, deren Aneignung Jahre in Anspruch nimmt. Wir benützen unsererseits die anerkannt gediegeneren Werke über diesen Gegenstand und hoffen damit den Zweck unserer Abhandlung auch zu erreichen. In eine Untersuchung über den inneren Zusammenhang der

[1]) Gute Werke der Lebenden können die ewigen Strafen der Verdammten nicht mildern. l. c. qu. 14. art. 5.

Werke Dante's können wir uns hier nicht einlassen. Witte[1]) nimmt einen solchen an zwischen Dante's Vita nuova, dem Convito und der Divina Comoedia (das Buch de Monarchia schließt er aus) und erklärt diese drei Werke als die drei Theile eines großen Gedichts, worin Dante uns die drei großen Stufen seines eigenen Lebens und somit, da unser Dichter das ganze gefallene und zur Erlösung berufene Menschengeschlecht darstellt, die Geschichte des geistigen Lebens aller Menschen gibt, nämlich die Geschichte der gläubigen Einfalt, des Abfalls und der Rückkehr zum Glauben entwickelt in den genannten Werken.

„In der Vita nuova, sagt Witte, tönte dem kindlichen freudigen Sinne aus allen Stimmen der Schöpfung nur ein Hymnus auf den Schöpfer, strahlte das Abbild des Ewigen in den schönen Zügen der Geliebten. Die Geliebte wurde ihm durch den Tod entrissen. Ein ganzes Jahr lang lebte Dante noch in den beseligenden Gedanken an sie; aber immer öder ward es ihm auf Erden, immer herber seine Gemüthsstimmung und der Glaube an Gottes Güte und Liebe in seinen Grundfesten erschüttert. — Da der kindliche Glaube, der ihm in den Tagen seines Glückes die Sprache seiner Liebe geredet hatte, ihm keinen Trost mehr geben konnte, so suchte er diesen in der Weltweisheit. Die Spekulation in allen Richtungen ihres weiten Gebietes erschien ihm als tröstende Freundin. Aber die Weltweisheit ist nur eine Weisheit dieser Welt. Die Wege der Philosophie sind andere als die des gläubigen gottergebenen Gemüthes. Wohl wird dem letzteren, wenn es ihn demüthig sucht, wahrer Friede zu Theil. Jene Bahnen der Philosophie aber, sie verheißen es zu Licht, Trost und Frieden zu führen und verschwinden dann dem verleiteten Wanderer zwischen Dornen und Klippen. Bald sind die hoffnungslosen Schranken der menschlichen Erkenntniß erreicht, und von dem anfänglichen Trost bleibt nichts zurück, als die Ermattung vergeblichen Kampfes. Jahrelang verharrt der Dichter in diesem qualvollen Zustande, sucht den Grund der Fruchtlosigkeit seines Forschens in seiner persönlichen Unreife, statt zu erkennen, daß irdische endliche Weisheit ihrem Wesen nach die unendlichen, das Diesseits mit dem Jenseits verknüpfende Räthsel nicht zu lösen vermag. Endlich gelangt er dazu, nicht mehr zu begehren, daß die Philosophie seine Zweifel beantworte, sondern den wahren Lohn in der Liebe zur Weisheit selbst zu finden, möge sie nun versagen oder gewähren. — Dieß ist der Uebergang zur dritten Stufe in Dante's geistiger Entwicklung zu der göttlichen Komödie. Der Geist jagt nicht mehr auf menschlichen Wegen nach Erkenntniß, sondern sehnt sich bescheiden nach dem höheren Licht; er ist also vorbereitet, dieses Licht nicht mehr von irdischer Spekulation zu erwarten, sondern nur in Demuth von Gott zu erflehen. Beatrice verklärt zum lebendigen Anschauen Gottes, bietet ihm ewigen Trost und reicht dem in der Wissenschaft Gereiften Licht aus dem Urquell

[1]) Dante Alighieri, lyrische Gedichte, übersetzt von Kannegießer und Witte. 2. Aufl. II. 48.

des Lichts für jedes Dunkel, das die Philosophie ihm einst verwehrt hatte. Die Liebe zur Philosophie war also eine Untreue an dem Gott ergebenen Glauben, und das fruchtlose Suchen nach Licht war ein Abweg."

Ruth [1]) läßt diesen von Witte angenommenen und entwickelten inneren Zusammenhang der genannten drei Dichtungen Dante's nicht gelten. Sei dem nun wie ihm wolle, es steht fest, daß bei jedem Dichter, also wohl auch bei Dante ein innerer geistiger Entwicklungsprozeß wenn auch unbewußt und nicht immer formell ausgesprochen und von dem Dichter selbst abgegrenzt, stattfinde. Für unseren Zweck handelt es sich zunächst um den Inhalt der Schriften Dante's.

Unser Dichter, hauptsächlich der Lehre des heiligen Thomas von Aquin, Albertus Magnus, heiligen Bernhard und heiligen Bonaventura folgend, gibt nachstehende Erklärung von der

Natur und Bestimmung des Menschen.

Um die gefallenen Engel zu ergänzen, wurde die menschliche Natur geschaffen (Convito II. 6). Der Mensch steht nur wenig unter den Engeln, ist in einigen Dingen vorzüglicher begabt; aber die Seligkeit der Engel ist ihm nicht gleich gegeben, sondern er soll sie erst erwerben. Daher ist er auf den untersten Theil der Welt, die Erde versetzt [2]), aber mit dem glühendsten Streben nach dem Höchsten. Der Mensch hält allein in der Ord-

---

[1]) Studien über Dante Allighieri, p. 55. cf. dessen Geschichte der italienischen Poesie. I. Theil: Die Biographie Dante's. — [2]) Dante's Anschauung über das All ist diese: Es gibt einen Himmel, der aus dem edlen Himmelskörper oder dem unerzeugten, unzerstörbaren Himmelsstoff besteht (Parad. VII. 66–69). Mit dem Himmelsstoff ist eine Himmelskraft verbunden, wie die Seele mit dem menschlichen Leibe. Diese Kraft geht von den Intelligenzen aus und ist das belebende Prinzip des Himmels (ibid. II. 139). Er hat sein Dasein und Wesen unmittelbar von Gott. Der Himmel ist der ursprünglichen Beziehung nach vor der Zeit gewesen, weil seine Bewegung die Zeit hervorbringt, aber in Hinsicht auf die Dauer zugleich mit der Zeit, weil seine Bewegung in dem Moment der Schöpfung angefangen hat. Seine Bewegung ist die kreisförmige, welche als die vollkommenste ihm allein zukommt. Sie ist aber keine Ortsbewegung, sondern nur in Beziehung auf die Erde, als Mittelpunkt der Welt betrachtet. — Um diesen Mittelpunkt sind neun Himmelskreise oder eigentlich durchsichtige Hohlkugeln eine in der andern eingeschlossen (purg. III. 29). Die sieben untersten Himmel gehören den (damals bekannten) Planeten an. Der innerste und nächste um die Erde ist der Mondhimmel, diesen schließt der Merkurhimmel, diesen der Venushimmel, in welchem Dante seine Beatrice im Leben schaute, diesen der Sonnenhimmel, diesen der Marshimmel, diesen der Jupiterhimmel, diesen der Saturnhimmel ein. Der achte Himmel ist der Fixsternhimmel und der neunte ist der Krystallhimmel oder das Primum mobile (convito II. 4). Alle diese Himmel umschließt dann der sogenannte Feuerhimmel oder das Empyraeum, der eigentliche Sitz der göttlichen Herrlichkeit, der Engel und der seligen Menschen. Dieses Empyräum ist kein Körper, sondern außer allem Raum umschließt es die ganze Welt und reicht in die Unendlichkeit hinaus. Es ist in ewiger Ruhe und besteht aus reinem Lichte ꝛc.

nung der Dinge die Mitte zwischen den zerstörbaren und unzerstörbaren Dingen, wie der Horizont die Mitte zwischen zwei Hemisphären (monarch. III. 15). Er hat unter seinen Füßen die Hölle, über sich den Himmel, er kostet die Versuchungen der Hölle und ahnt die Seligkeit des Paradieses. Er hat aber zu beiden freie Wahl, damit er desto glorreicher aus der militia, wie Dante das irdische Leben nennt, hervorgehe. — Die menschliche Natur vermittelt Erde und Himmel und faßt alle verschiedenen Arten des Seins in sich: sie hat das reine Sein mit den Elementen, das zusammengesetzte Sein mit den Mineralien, das belebte Sein (esse animatum) mit den Pflanzen, das sinnliche Sein (esse apprehensivum) mit den Thieren. Dafür hat sie noch für sich den sich selbst bestimmenden Verstand. Dieß hat kein anderes Geschöpf weder über noch unter dem Menschen und er steht in dieser Hinsicht über den Engeln; denn die Engel sind wohl auch des Verstandes theilhaftig, aber ihr Verstand (intellectus) ist nicht von sich aus nach vielen Seiten hin aktiv, sondern sie sind Verstandesgattungen, d. h. der Verstand jedes Einzelnen ist nach je einer Richtung, für die er bestimmt ist, thätig (monarch. I. 4). Daher ruft Dante aus: Unter allen Werken der göttlichen Weisheit ist der Mensch das bewunderungswürdigste, wenn man bedenkt, wie in ihm die göttliche Kraft drei Naturen (die vegetabile, empfindende und denkende) in einer Form vereinigt hat, und wie subtil und harmonisch sein Körper zu solcher Form eingerichtet sein muß, da er die Werkzeuge für die Kräfte aller drei Naturen enthält (Convit. III. 8).

In Beziehung auf die Zeugung des menschlichen Leibes hat Dante der Hauptsache nach die gewöhnliche Ansicht, wir übergehen das Nähere [1]) und führen nur eine Stelle aus dem Convito (IV. 21 cf. III. 2) an, welche eine Abweichung enthält: „Wenn der Same in die Gebärmutter fällt, so führt er mit sich die Kraft der zeugenden Seele und die Kraft der Gestirne. Die gebundene Kraft der Elemente zeitigt und bereitet den Stoff für die bildende Kraft, welche die zeugende Seele gibt. Und die bildende Kraft bereitet die Organe für die himmlische Kraft der Gestirne, welche aus der Potenz des Samens die Seele zum Leben hervorruft."

Die ganze Natur, der Einfluß der Sterne und ihrer Intelligenzen [2]) nimmt also Theil an der Entstehung des Menschen. Sie gibt die Seele dem Körper zur Form (parad. IV. 54), deßwegen heißt es in der Mo-

[1]) und verweisen auf Ruth, Stud. p. 33 ff. — [2]) oder nach der Volkssprache die Engel, sind nur Ideen oder von der Materie getrennte Substanzen (convito II. 5); sie bewegen die Himmelskörper. Sie sind nicht vielseitiger Richtung fähige, also frei darunter wählende Persönlichkeiten, denn ihr geistiges Wesen ist nur Eins und unwandelbar, also nur einer und zwar unwandelbarer Anwendung fähig. Sie haben daher nicht wie die Menschen die zwei Arten von Lebensrichtung, das aktive und das contemplative Leben zugleich, folglich auch nicht die zwei Glückseligkeiten zugleich, die des aktiven und contemplativen Lebens, sondern es gibt verschiedene Gattungen von Intelligenzen für die eine, und bestimmte Gattungen für die andere Art von Lebensrichtung (Convito II. 5).

narchia (I. 11): Das Menschengeschlecht ist ein Sohn des Himmels, und der Mensch wird gezeugt von dem Menschen und der Sonne. Der Kreislauf der Gestirne ist ein Siegel, das dem Wachs der Menschheit ein verschiedenes Gepräge gibt, und eine zum rechten Leben nothwendige Mannichfaltigkeit der Fähigkeiten unter den Menschen bewirkt. Ohne diese durch Gottes Vorsehung angeordnete Einwirkung der Sterne würden alle Menschen gleich sein. Diese Einwirkung unterscheidet ein Haus vom andern, und selbst Zwillinge sind verschieden wie Esau und Jakob (parad. VIII. 97). Sobald im Fötus die Organisation des Gehirns vollendet ist, haucht ihm der Schöpfer den mit Kraft erfüllten Geist ein (intelletto possibile). Dieser nimmt dann Alles in sein Wesen (alle allgemeinen Formen in der Potenz) auf, was er dort thätiges findet. So wird er eine einzige Seele, die lebt und fühlt und sich selbst bestimmt (purg. XXV. 68).

Da die Complexion des Samens, die Disposition des Besamenden besser oder schlechter sein kann und die Disposition des in seiner Constellation immer wechselnden Himmels gut und besser und am besten sein kann, so geschieht es, daß von dem menschlichen Samen und dessen Kräften eine reinere Seele hervorgeht, und nach dem Grad ihrer Reinheit das Vermögen der intellektuellen Kraft in sie herabsteigt (virtu intellettuale possibile). Und wenn es geschieht, daß wegen der empfangenen Reinheit der Seele die intellektuelle Kraft (der Geist) wohl befähigt und frei von jedem körperlichen Schatten ist, so vermehrt sich in ihr die göttliche Güte und dadurch auch die Intelligenz. Und dieß ist der Same der Glückseligkeit. In einer solchen Seele ist die eigene Kraft, und die intellektuelle und die göttliche. Daher hat jede Seele drei Thätigkeiten (oprazioni): die animale, die intellektuelle und die göttliche. Und wenn alle nöthigen Kräfte (des Zeugenden, der Gestirne 2c.) sich in ihrer besten Disposition zur Zeugung einer Seele vereinigten, so würde in sie soviel von der Göttlichkeit herabsteigen, daß sie beinahe ein anderer incarnirter Gott wäre (convito IV. 21. III. 2). — Die Seele ist genau mit dem Körper verbunden wie Ursache mit der Wirkung, wie Ausübung mit Vermögen. Sie hat ihren Sitz im Blut, aber das Gehirn ist der Sitz ihrer geistigen Thätigkeit[1]).

Diese Verbindung von Stoff und Form in dem Menschen war bei den Erstgeschaffenen vor dem Sündenfall unauflöslich. Nach dem Fall löst der Tod bei jedem Menschen die Verbindung auf bis zum jüngsten Gericht, wo sich jede Seele wieder mit ihrem Leibe bekleidet und dann in Ewigkeit mit ihm verbunden bleibt[2]).

Wenn die Seele sich vom Leibe trennt, nimmt sie alles Göttliche (die Kräfte der intelligiblen Seele) und alles Menschliche (die der sensiblen Seele) mit sich. Die Kräfte der zweiten Art verstummen und bleiben in

---

[1]) Inf. XXVII. 73; parad. II. 133; purg. V. 74; XXXIII. 79.

[2]) Thatkraft und Fähigkeit schlang in der Mitten
Ein Band, das nimmer auseinander fällt. (parad. XXIX. 36. cf. VII. 145.)

Keim. Aber die göttlichen Kräfte, Gedächtniß, Wille und Verstand bleiben in actu und sind um Vieles geschärfter (purg. XXV. 79).

Eschatologie.

Die Seele fällt gleich nach dem Tode entweder an den Acheron oder an die Tibermündung, wo sie ihren Weg erfährt [1]). Sobald sie an einem Ort festsitzt, ist sogleich ihre Bildungskraft thätig, wie in den lebendigen Gliedern, und die umgebende Luft setzt sich zu einem Leib in jene Form an, welche die Seele durch ihre Kraft ihr aufprägt [2]). Ruth (p. 36) bemerkt hier: Dieß widerspricht vielen Stellen in dem Gedicht, denn ehe die Seelen an dem Acheron oder Fegefeuerberg ankommen, hat sie Dante schon gesehen (inf. III. purg. II.). So ist auch schon vor dem Acheron Heulen und Zähneklappern. So wird die Seele des Bestechlichen aus Lucca von einem Dämon geholt. Die Seele der Freundesverräther fährt schon vor dem Tod in den Schattenleib. So erscheint die Seele äußerlich und wird Schatten genannt, und schafft für jede Empfindung ein Organ dem Auge erkennbar (purg. XXV. 100).

Dante hat beschrieben, wie diese Schatten dem Auge im Paradiese erscheinen: Wie aus durchscheinend hellem Glas oder aus einem Wasser glatt und unbeweglich, das nicht so tief ist, daß der Grund entschwinde, der Umriß unseres Angesichts zurückkehrt, so schwach, daß eine Perle auf weißer Stirn nicht weniger früh unser Auge erreicht (parad. III. 10). In den unteren Sphären des Paradieses ist dieser Körper weniger leuchtend und

---

[1]) Und ohne Rast zu einem der Gestade
Fällt sie von selbst nach ihrer Trennung nieder
Und dort zuerst erkennt sie ihre Pfade.
purg. XXV. 88—90 (übers. v. Gusek. Pforzheim 1841).
Die bessere Uebersetzung v. König Johann von Sachsen
stund uns nicht zu Gebote.

[2]) Sobald ein Ort sie hält umfangen wieder,
Dann strahlt die Bildungskraft rings um sie her,
Wie sie es that im Leben durch die Glieder;
Und wie die Luft im Regen ungefähr
Vom Sonnenstrahl, der sich in Tropfen spiegelt,
Mit bunten Farben schön sich ziert und hehr,
So bildet sich die Luft, die sie umflügelt,
Zu jener Form, mit welcher sie in freier
Gestaltung dann die Seele neu besiegelt.
Und ähnlich einer Flamme, die dem Feuer
Stets folgen muß, wohin es auch mag gehen,
So folgt dem Geiste auch sein Leib in neuer
Gestalt, und weil das sichtbar muß geschehen,
So heißt er Schatten. Dieser bildet hier
Sich jedes Sinns Organ, bis auf das Sehen.
(purg. XXV. 91—105.)

noch eine Art Gestalt zu erkennen. Höher hinauf wird er immer reineres Licht, denn er ist gebildet durch das Ausstrahlen der Seligkeit der Seelen. Seine Klarheit entspricht der Gluth der Liebe, diese aber ist die Wirkung des Schauens, das der Seele durch die göttliche Gnade gewährt ist. Nach der Auferstehung, wo der Mensch sich wieder mit dem früheren Körper bekleidet, wird er viel vollkommener, daher die Gnade, das Schauen, das körperliche Leuchten und die Liebe vermehrt. Der Körper wird aber dann den Glanz des Himmels an Licht besiegen und daher seine Organe stark genug sein, diesen Glanz zu ertragen[1]). Zuweilen können die Seligen Schattenkörper annehmen wie Mathildis und Beatrice.

Das Purgatorium.

Der Fegfeuerberg, seine Lage ist bereits angegeben, trägt auf seinem Gipfel das irdische Paradies. Von ihm sollte der Mensch nach seinem Falle herab, aber auch kraft der Erlösung wieder aufwärts steigen, denn der Berg ist in Voraussicht des Falls und der Erlösung zur Reinigung bestimmt, durch welche der Sünder das verlorne Paradies wieder erlangen soll. — Der erste Mensch war gut und vollkommen beschaffen. Ihm war ein doppeltes Heil beschieden, das irdische, das ihm sogleich gewährt wurde und ein himmlisches, das er durch Verdienst erlangen mußte. Dieser Verdienst sollte, wie bei den Intelligenzen, eine Anerkennung des Verhältnisses des Geschaffenen zum Schöpfer sein, eine Unterordnung unter die Allmacht, Allweisheit und Allliebe, ein Gehorsam, der aus reiner Liebe zum Schöpfer fließen sollte. Dieser Gehorsam wurde durch ein Gebot geprüft. Aber Adam sündigte und beraubte sich durch seine Schuld des irdischen Paradieses, das ihm als Unterpfand ewigen Friedens gegeben war (purg. XXVIII. 91—96):

Das höchste Gut, das nur sich selbst gefällt,
Schuf gut den Menschen, dem es gab zum Pfande
Des ew'gen Friedens diese schöne Welt (scil. d. Paradies);
Aus eig'ner Schuld blieb er nur kurz im Lande,
Aus eig'ner Schuld vertauscht er süße Freuden
Und keusche Lust mit Leid und bitt'rer Schande.

Durch diese Sünde verlor der erste Mensch und durch ihn das ganze Menschengeschlecht die ursprüngliche Vollkommenheit des contemplativen und des aktiven Lebens, es verfiel in die Krankheit der Intelligenz (Irrthum und Unwissenheit) und Krankheit des Willens (Sünden und Laster). Es verlor, wenn wir die physische Beschaffenheit noch mitrechnen, die drei Voll-

[1]) O Seele, die gebannt
Im Leibe noch, zum Himmel wagt zu gehen,
Zum Troste mache liebreich uns bekannt,
Woher du kommst, und wie es mag geschehen,
Daß Du uns Wunder nimmst mit Deiner Gnade,
Die etwas will, das nie zuvor gesehen. (purg. XIV. 1. ff.)

kommenheiten des erstgeschaffenen Menschen, Unsterblichkeit des Leibes, Freiheit und Gottähnlichkeit. So blieb es viele Jahrhunderte. Für die Schuld und das Verderben der Menschheit war keine andere Rettung mehr als daß Gott entweder ihr ganz verziehen hätte, oder daß der Mensch durch sich selbst die Schuld abgewischt hätte. Das Letztere war unmöglich. Aber in einer allgemeinen Verzeihung hätte sich die göttliche Vollkommenheit auch nicht genügend dargestellt. Gott wählte daher die größte That, die je vollbracht wurde, die That der Barmherzigkeit und Gerechtigkeit, indem es ihm gefiel, den Logos mit der menschlichen Natur in Christo zu vereinigen durch einen Akt der ewigen Liebe. Die Barmherzigkeit strahlte dadurch, daß Gott sich zu den Menschen herabließ, um, unter ihnen wandelnd, sie durch sein Beispiel und seine Lehre aufzurichten; die Gerechtigkeit dadurch, daß er der Welt Sünde an seinem Sohne bestrafen ließ. Der göttliche Theil in Christus war gut und rein, aber der menschliche war schwach und sündhaft. In Bezug auf diese menschliche Natur war die Strafe am Kreuze gerecht, in Bezug auf die göttliche war die That der Juden das größte Unrecht (parad. VII. 25—120). Die Erlösung geschah zu Jerusalem, dem Mittelpunkt der östlichen Halbkugel, unter welchem der Sitz Lucifer's (purg. IV. 67—75).

Gott hat die Vollendung des Weltreichs erwartet und auf dasselbe seine Kirche gegründet, um durch Lehre und Beispiel die Menschheit aufzurichten und ihr den Weg des wahren Glückes zu zeigen, das sie unter dem Bild des irdischen und himmlischen Paradieses verloren hatte. Bis zur Ankunft des Messias waren beide leer, aber Christus befreite bei seinem Triumphzug durch die Hölle die alten Patriarchen und die frommen Seelen des alten Testaments und füllte mit ihnen die Hälfte der Sitze des himmlischen Paradieses (inf. IV. 52. par. IX. 115). Der christlichen Welt aber ließ er das heilige Institut der Kirche zurück, welche seine geoffenbarte Lehre rein erhalten und mittheilen, und durch Zügel und Sporn die Menschheit von allen Abwegen hindern soll. Ferner gründete er *das Institut des Reinigungsberges*, wo die Seelen, die aus Schwäche oder verkehrter Liebe den Anordnungen Gottes und der Kirche in dem Treiben des irdischen Lebens nicht ganz gefolgt sind, ihre Sünden durch Reue und Buße abwaschen und sich dadurch das Paradies gewinnen (purg. I. 4). Dieses Purgatorium macht die Menschen, je reiner sie von allen irdischen Flecken werden, desto fähiger für die göttlichen Wahrheiten. Es ist daher zwischen das Irdische und Himmlische gesetzt, und ächtes Eigenthum des Menschen; er erreicht dort die höchste Stufe irdischer Vollkommenheit (par. I. 55). *Das Purgatorium ist also eine Fortsetzung der Wirksamkeit des kirchlichen Instituts*, das dem Reich des Geistes vorsteht, und die Einrichtungen zur Erlangung der Seligkeit trifft. Von dem Mittelpunkt der Kirche, vom römischen Stuhle aus geht die ganze Ordnung der Buß- und Besserungsanstalten, und nur in Vereinigung mit dem Mittelpunkt der Kirche kann das Heil gefunden werden.

Die Seelen, die nach dem Tode nicht sogleich an das Ufer des Acheron von ihrem Gewissen herabgestürzt werden, versammeln sich alle an der Mündung der Tiber, wo sie des Engels mit dem Boote zur Ueberfahrt nach dem Fegfeuerberg harren. Der Einlaß in das Boot wird entweder gleich oder erst nach einigem Warten und mehrmaliger Weigerung gestattet, je nach der Freisprechung der Kirche. Daß die Seelen der Menschen sogleich an den Acheron abgehen zu ihrer Strafe, ist Wirkung der Gerechtigkeit. Zur Seligkeit aber führt nur die Gnade, die durch Verdienst erlangt werden muß. Ein allgemeiner Ablaß, wie das Jubiläum i. J. 1300, befördert die Ueberfahrt (purg. II. 93).

Aber selbst wenn die Ueberfahrt erlangt und die Ankunft am Purgatoriumsberg erfolgt ist, wird die eigentliche Reinigung und Rechtfertigung nicht sogleich allen Seelen gleich gestattet. Diejenigen, welche die Benützung der kirchlichen Bußanstalten versäumt haben, büßen nun dafür durch eine ihnen auferlegte kürzere oder längere Frist der Sehnsucht im Vorhof des Purgatoriums, ehe sie den Einlaß in die Pforte erhalten; diese theilen sich in 4 Klassen: 1) Diejenigen, die aus Trotz die kirchlichen Bußanstalten versäumt haben oder im Kirchenbann gestorben sind und erst kurz vor dem Tode ihre Sünden bereut haben (purg. III. 133); 2) Diejenigen, welche aus Nachlässigkeit die Zeit der Reue und Kirchenbuße versäumt haben, sie müssen auf dem 2. Absatz des Vorhofes die Zeit ihrer Lebensdauer schmachten (purg. IV. 123); 3) Diejenigen, welche ein gewaltsamer Tod ereilt hat, die also ohne kirchliche Lossprechung gestorben sind, die aber im Sterben aufrichtige Reue erweckten; sie wandeln miserere singend am 3. Absatz (purg. V. 22. 46); 4) Diejenigen, welche zwar im Leben vortrefflich waren, aber im weltlichen, nicht im ächt kirchlichen Sinn, aus Durst nach Ruhm, aus Ehrgefühl, aus Tüchtigkeit des Charakters, die aber alle diese Eigenschaften und ihre Grundsätze und Thaten nicht dem Verdienste der Kirche unterworfen und sich nicht der kirchlichen Mittel zur Seligkeit bedient haben (purg. VII. 40. VIII. 1).

Die jeder Seele zur Buße auferlegte Zeit, sie mag nun für den Vorhof oder das eigentliche Purgatorium gelten, kann durch Gebete frommer Menschen abgekürzt werden, sowie auch gegenseitig die Fürbitte der Heiligen und Seligen auf das Geschick der Menschen Einfluß hat (purg. III. 140; VI. 25) ꝛc.

Der eigentliche Reinigungsort ist vom Vorhof durch eine Felswand rings abgeschlossen, und nur durch eine Pforte zugänglich (purg. IX. 49). Der Eintritt in das eigentliche Purgatorium bedeutet den Hauptmoment des ganzen Besserungsaktes, die Abwendung von der Sünde und die Zuwendung zu Gott durch das Zusammenwirken der göttlichen Gnade und des freien Willens. Ist die Seele durch die Pforte eingetreten, so folgen in ihr am bestimmten Ort die weiteren Fortschritte im Reinigen von der Sünde und in Stärkung des guten Willens, bis das Ziel der Sündenvergebung erreicht und sie vom Reinigungsort erlöst ist. Dieser letzte Akt

wird auf dem Gipfel des Berges im irdischen Paradies durch Waschen im Lethe und Eunoe vollendet und hierauf die menschliche Seele fähig, die Seligkeit des himmlischen Paradieses zu genießen. Der kirchliche Ritus mit seinen Bußanstalten tritt in der ganzen Allegorie des Eintritts hervor und wird hier besonders das Bußsakrament veranschaulicht [1]).

Der Berg des Purgatoriums ist in sieben über einander liegende Terrassen getheilt, die rings um den Berg gehen. Hier büßen die Seelen in folgender Ordnung: zu unterst die Hochmüthigen, dann die Neidischen, Zornigen, Trägen, Geldsünder, Schlemmer, und zu oberst die Wollüstigen. So steht das Purgatorium im Gegensatz zur Hölle. Die Hölle ist ein Schlund, der im Verhältniß zur Tiefe immer grauenvoller wird, der Ort des Purgatoriums ist ein Berg, je höher, desto freier und besser. Dort nimmt der Raum in der Tiefe ab, die Kreise werden immer enger, die Sünden immer schrecklicher, hier werden die Absätze nach der Höhe enger, die Sünden leichter. Dort ist Dunkelheit, hier Helle. Dort sind die Schmerzen Strafe, hier die Mittel zur Seligkeit. Dort ist Heulen und Zähneklappern vor Frost, hier oben Flammen der Läuterung. — Wie in der Hölle sind auch hier bei jeder Art von Sündern äußerliche Strafen angegeben, die aber nur das innere Werk der Buße und Genugthuung symbolisch darstellen sollen. So wie Lucifer, den der Hochmuth zur größten Sünde verleitet hat, ganz in den Schwerpunkt der Welt versenkt und in Gestein festgeraunt steckt, so beugen sich auch die Hochmüthigen hier unter schweren Steinlasten (purg. X. 112). Die im Leben unthätig und lässig waren, laufen beständig in ihrem Büßungskreis sich zum Eifer ermunternd (purg. XVIII. 88). Die Schlemmer büßen durch ein Hungern und Dürsten nach den Früchten eines symbolischen Baumes und einer Quelle (XXII. 130) ꝛc.

Der Berg des Fegfeuers ist vom Thor an frei von allen physischen Störungen. Regen, Schnee, Hagel, Wolken, Feuer gehen nicht weiter hinauf als bis zu den drei Stufen an der Pforte (purg. XXI. 42). Das Feuer im Kreis der Wollüstigen ist also symbolisch.

Die Seelen im Purgatorium werden durch ihren eigenen Willen in dem Kreis der ihnen zukommenden Strafe festgehalten. So wie ihnen früher in ihrer Sinnlichkeit und Schwäche das Sündigen gefiel, so haben sie jetzt Lust an der Qual, die sie läutert (purg. XXI. 64—68):

Er (der Berg) bebt, wenn eine Seele rein sich fühlt,
Sich zu erheben und die Seelen loben
Den Herrn, wenn sie Bewegung nun erhielt.
Der Wille kann die Reinheit nur erproben,
Wenn er, den Stand zu wechseln, überkommen
Die Seele; und er hilft ihr frei nach oben.
Erst will sie wohl, doch läßt nicht dazu kommen
Die Neigung, die sie ebenso bewegen
Zur Selbstqual muß, wie sie zur Sünd' entglommen. (cf. XVI. 141.)

[1]) cf. Ruth, p. 103 das Weitere.

Sie bleiben so lange durch ihren eigenen Willen an ihren Ort gefesselt, bis die Seele von einem ganz freien Willen ergriffen ist, einen besseren Sitz, den im Paradies einzunehmen, und schon die mit diesem Willen verbundene Seligkeit fühlt. Dieß ist dann der Beweis der vollendeten Reinigung. Die Seele steht auf und steigt ungehindert empor zum himmlischen Paradies, während in solchen Augenblicken der Vollendung der ganze Berg von Wonne erbebt, und alle Seelen ihre Buße unterbrechen, um ein Gloria zu singen [1]).

Zur Erleichterung und Beförderung ihrer Reinigung haben die Seelen beständig Beispiele der ihrem Fehler entgegengesetzten Tugenden oder der abschreckenden Strafe ihrer Sünde vor sich. Diese Beispiele sind meistens in jedem Kreis theils aus der biblischen Geschichte, theils aus der römischen Geschichte und Mythologie genommen, also aus den zwei großen Gebieten des contemplativen und aktiven Lebens, in denen sich das ganze geistige Sein des Menschen bewegt. Die Beispiele sind ihnen aber je nach dem Aufsteigen der Abtheilungen in immer geistigerer Weise beigebracht. In dem untersten Kreis der Hochmüthigen sind die Bilder der Demuth und des gestürzten Hochmuths in weißen Marmor eingehauen. In dem Kreise der Zornigen wird das Herz dem Frieden und der Sanftmuth durch Visionen geöffnet und vom Zorn abgewendet. ... Im Feuer der Wollust sind es dann wieder die Seelen selbst, die sich zum Guten anspornen ꝛc.

Wenn die Seele ihre Büßungszeit vollendet hat und sich frei von aller drückenden Schuld fühlt und emporwallt, so wird sie im irdischen Paradiese zuerst von den zwei Symbolen des aktiven und contemplativen Lebens begrüßt. Dante sieht diese Symbole in Gestalt von Frauen, das erstere in einem Traum als Lea, die sich mit den Blumen des Paradieses d. h. mit guten Werken schmückt, das andere als Rahel, die sich in einem Spiegel schauend, die Seligkeit der Gottesbetrachtung darstellt. Gutesthun

---

[1]) Nicht Delos hat so stark gebebt in Meeren,
Als sich Latona dort ihr Nest gemacht,
Die beiden Himmelsaugen zu gebären *).
Worauf ringsum ein laut Geschrei erwacht,
Daß mich der Meister an sich zog: „Lass' fliehen
Die Furcht, wenn ich Dich führe! "sprach er sacht.
Und „Gloria in Excelsis Deo" schrieen
Sie Alle, wie ich um mich her verstanden,
Wo mir der Ruf zur Deutlichkeit gediehen.
Wir blieben unbeweglich, wo wir standen,
Wie jene Hirten, die zuerst es hörten,
Bis das Erdbeben und der Sang entschwanden,
Worauf zum heil'gen Pfad zurück wir kehrten
Und sah'n die Schatten liegen, die ihr Leid
Mit Klagen in gewohnter Weise nährten. (purg. XX. 127 ff.)

*) Apollo und Diana = Sonne und Mond.

und Gottesbetrachtung vereinigt bilden das ewige Leben im Paradies (purg. XXVII. 97).

Der letzte Akt der Vorbereitung zum Genuß der Seligkeit ist nach geschehenem Bekenntniß und Lossprechung (durch einen Engel) das gänzliche Vergessen der Sünden, welches durch das Waschen im Lethe bewirkt wird und die verstärkte Erinnerung an alle guten Thaten, die der Bach Eunoe erweckt. Dieses Wasser, welches nicht natürlich hervorkommt, sondern durch die göttliche Gnade dort oben ewig quillt, übertrifft an Labung alles Uebrige. Es ist derselbe Trank, den die alten Dichter in Beschreibung des goldenen Zeitalters und seines glücklichen Zustandes auf dem Parnaß Nectar nannten (purg. XVIII. 121). Mathilde, das Symbol der von der himmlischen Liebe angeregten Werkthätigkeit, führt die Seele zum Lethe und taucht sie unter. Nachdem sie aller irdischen Flecken ledig ist, befindet sie sich im eigentlichen Paradies in der Mitte der vier sittlichen und der drei christlichen Tugenden und im Angesicht der göttlichen Lehre, deren beseligende Geheimnisse nun ihrem Blick erschlossen werden (purg. XXXI. 91). Das thätige Leben führt die Seele dann auch zur Eunoe. Die Wirkung dieses Wassers ist so mächtig, daß sie Dante nicht beschreiben kann. Die Seele fühlt sich nach demselben verjüngt und im heiligen Zustand des ersten Menschenpaares im Paradies vor der Sünde, im Besitz der Unsterblichkeit, Freiheit und Gottähnlichkeit und bereit zu den Freuden des himmlischen Paradieses emporzuwallen. Purg. XXXIII. 115 ff.:

„O Glorie Du der Menschheit, lichtumrungen!
Welch Wasser ist's, das dort vereint zu Tage
Gekommen und sich von sich losgerungen?"
Auf diese Frage ward gesagt mir: „Frage
Mathilden, daß sie's sage!" Da versetzte,
Wie Eine, die sich abwehrt eine Klage,
Die schöne Frau: „Mehr Dinge als dieß Letzte
Hab' ich ihm schon gesagt und bin gewiß,
Daß Lethe's Wasser sie ihm nicht verletzte."
Und Beatrice: „Größ're Kümmerniß,
Die oftmals das Gedächtniß raubt im Leben,
Hat ihm den Geist gehüllt in Finsterniß.
Doch sieh' den Eunoe dem Quell entstreben:
Führ' ihn dahin, wie Du gewohnt. So geht,
Um die geschwächte Kraft ihm zu beleben!"
— — — — — — — — — — —
Ich kehrte wieder von der heil'gen Fluth
So neugeboren, wie die junge Pflanze
Verjüngt mit jungem Laube, rein und gut,
Um aufzusteigen zu dem Sternenglanze.

Im Purgatorium und in der Hölle sind die Schattenkörper weniger ätherisch, der Grad der Vervollkommnung der Seele ist zu gering und die Luft, woraus sich ihr Körper bildet, ist irdisch und verdichtet sich sogar in der Hölle zuweilen nach dem Grad der Schuld. Doch ist es kein eigent-

licher Körper und wirft in der Sonne keinen Schatten (purg. III. 16). Sie können auch nicht vernichtet werden, wie die Sektirer und andere beweisen (inf. XXVIII). Sie sind dem Aug und Ohr erkennbar aber nicht dem Gefühl (purg. II. 79). Ihr Körper thut nicht die Funktion des Athmens (purg. II. 66), aber man hört ihr Reden, Lachen, Weinen, Seufzen, Singen (purg. XXV. 103. II. 106), wo z. B. Casella eine Canzone Dante's singt. Der Körper nimmt Theil an allen Leiden der Seele, sowie ein Wunsch oder anderes Gefühl die Seele berührt, verändert sich der Leib (die Seelen z. B. im 6. Raum des Purgatoriums werden magerer (purg. XXIV. 17; XXV. 106). Sie können auch Leiden von außen empfangen, Qual, Gluth und Frost ertragen (purg. III. 31). Sie können schwere Lasten tragen, wie die Geizigen und Heuchler im Infernum. Virgil trägt öfter den Dante. Dante kann im Eis dem Bocca Haare ausreißen, kann an einen Kopf im Eis anstoßen. Auch die Wunden des irdischen Lebens sieht man an den Schattenleibern, wie bei König Manfred von Sicilien (purg. III. 108. 111. 118).

Die Hölle.

Lass't, die ihr eingeht, jede Hoffnung fahren.
Inf. III.

Die Hölle gehört zu den erschaffenen Dingen. Sie entstand gleich nach der Erschaffung der Welt und der Intelligenzen, und ist wie diese ewig. Sie ist die Wirkung und das Hauptzeugniß der Gerechtigkeit Gottes, denn Niemand kommt in die Hölle, der es nicht vollkommen verdiente, während in das Paradies hauptsächlich die göttliche Gnade führt. Zur Erschaffung der Hölle wirkten die drei Personen der göttlichen Dreieinigkeit mit: Die Macht des Vaters schuf die verschiedenen Strafen, die Weisheit des Sohnes machte sie den Sünden gemäß, und die Liebe des heil. Geistes gab dem Vater und Sohne den ersten Antrieb, einen Zügel zu bilden für Jeden, der das höchste Gesetz der allgemeinen Liebe verletzen wolle (inf. III. 4—8).

Die Hölle bildete sich beim Sturze des besiegten Lucifer. Vor diesem Sturze war unsere östliche Halbkugel ganz von Meer, die andere dagegen von Land bedeckt, und von jener andern Seite her ward auch Lucifer herabgestürzt. Als er sich der Erde näherte, fürchtete sich diese vor ihm und wich zurück. Das Meer auf unserer östlichen Halbkugel vom Lande verdrängt, floß mit Ungestüm hinüber auf die andere Seite d. h. es bildete für die Erde einen Schleier (inf. V. 123). Das Land aber quoll auf unserer Seite überall hervor und bildete, wie es gerade heraufkam, die Länder, Gebirge und Inseln. Als aber Lucifer bei seinem Falle die Erde berührte, barst sie vor Entsetzen auseinander und ließ inwendig den leeren Raum der Hölle (V. 125) und was von ihr nicht auf unserer Halbkugel hervortreten konnte, das drängte sich auf der anderen heraus und

bildete mitten im Meere den Berg des Purgatoriums (inf. XXXIV. 121).

Die Hölle hat also die Gestalt eines Trichters, dessen weiter Raum von der Erdrinde unserer östlichen Halbkugel bedeckt ist und dessen Spitze der Mittelpunkt der Erde und zugleich der Welt bildet. Sie ist der Aufenthalt derjenigen Seelen, die sich auf Erden von Gott und dessen Geboten abgewendet haben und in diesem Zustande der Verhärtung bis zum Tode geblieben sind. Alle Qualen und Besserungsmittel haben sie verschmäht und sind also nach dem Tode dem Akt der Gerechtigkeit verfallen. Diese göttliche Gerechtigkeit spornt sie auch an, daß sie trotz ihrer Angst vor den Qualen der Hölle sich vor den Eingang derselben drängen, und der Kampf des Gewissens mit dem natürlichen Trieb nur kurz ist. Das Gewissen wird durch den Charon dargestellt; seine Ruderschläge, womit er die Zögernden treibt, verwandeln wie das stechende Gwissen ihre Furcht in Verlangen [1]).

Wenn Charon im Allgemeinen das Bewußtsein der Schuld bedeutet, so ist später Minos das Symbol der Erkenntniß der Strafe, die sich jeder einzelnen Seele mit dem Bewußtsein ihrer Schuld aufdrängt (inf. XXVIII. 44). Er ist ein Spiegel, worin das Laster sich in seiner ganzen Häßlichkeit erblickt und von seiner eigenen Schwere getroffen an den angemessenen Ort der Hölle hinabsinkt. Daher hat Minos einen Drachenschweif, der das Umstricken der Sünde darstellt, und grinzt die Zähne, um das nagende Bewußtsein anzudeuten. Wenn die sündige Seele vor ihm erscheint und ihre Schuld beichtet, umringelt er sie so viele Mal mit seinem Schwanze, als er sie Höllenkreise hinabschicken will (inf. V. 1—15). Zuweilen beißt er noch vor Wuth in diesen Schweif (inf. XXVII. 124).

---

[1]) Doch jene Seelen, nackt und ohne Muth,
Verfärbten sich und klapperten mit Zähnen,
Als sie gehört der harten Rede Wuth.
Sie fluchten Gott, den Eltern und den Söhnen,
Dem menschlichen Geschlecht, dem Ort, der Zeit
Und ihrem Samen, der Geburt, mit Thränen.
Dann waren Alle dichtgedrängt bereit,
Gar heftig weinend an dem bösen Strande,
Der jedes Menschen harrt, der Gott nicht scheut.
Da winkte Charon mit der Augen Brande
Und wies im Kahn die rechten Plätze Allen,
Schlug mit dem Ruder Zögernde am Lande.
Wie spät im Herbst die Blätter niederfallen,
Eins nach dem andern, bis vom Zweige wieder
Sein ganzer Schmuck der Erde zugefallen,
So Adam's böser Same flog hernieder
Vom Ufersrand, wie Vögel, die betrogen
Durch der Lockpfeife nachgeahmte Lieder.
Sie ziehen nun dahin durch düst're Wogen
Und eh' sie drüben noch an's Land gesetzt,
Sind neue Schaaren schon herangezogen. Inf. III. 100 ff.

Die Bösen haben das höchste Gut der Erkenntniß verloren, der Erkenntniß Gottes oder der höchsten Wahrheit (inf. III. 17), da sie die Dinge nicht in Gott schauen, wie die Seligen, so ist ihre Erkenntniß der Welt überhaupt schwach und unsicher; sie können nichts Einzelnes, Materielles, Gegenwärtiges erkennen, wohl aber Allgemeines, wie die Zukunft[1]), und diese Erkenntniß bleibt bis zum jüngsten Tag. Da es nach diesem keine Zeit und keine Zukunft mehr gibt, so ist ihr Erkennen von diesem Augenblick an ganz todt (inf. X. 100). Sie wissen auch, in welchen Kreisen der Hölle andere sündige Seelen ihre Strafe erdulden, wie Ciacco dem Dante Auskunft gibt, wo er einige florentinische Staatsmänner antreffen werde (inf. VI. 77). Das erwachte Gefühl der Gerechtigkeit, das sie selbst vor den Richter Minos treibt, gibt ihnen die Kenntniß von der Strafe Anderer. In dem Maße aber, als ihr Geist trüb ist, ist auch ihr Schattenleib verdunkelt, sowie auf Erden sich die innere Wonne durch Lächeln, im Paradies aber durch erhöhten Glanz des Strahlenleibs zeigt (parad. IX. 70). Ihr Zustand dauert so ohne Aendrung fort bis zum jüngsten Gericht, wo dann jede Seele ihr irdisches Fleisch und ihre Gestalt wieder annehmen und auf diese Weise vollkommener sein wird. Sie werden dann das Rechte besser einsehn und so von der Qual des Mangels und des Unrechts härter gepeinigt werden (inf. VI. 94).

Auch bei den Verdammten in der Hölle ist die große allgemeine Unterscheidung des aktiven und contemplativen Lebens beobachtet und in manchen Kreisen selbst die Betrachtung und die Vorführung derselben getrennt in zwei Abtheilungen, wie im Kreis der Sodomiter, der bösen Rathgeber, der Zwietrachtstifter. Die Strafen aller dieser Sünder treten mehr oder weniger deutlich hervor als das erwachte und nun ewig quälende Bewußtsein des verlornen Gutes. Diese innere geistige Hölle wird verschieden symbolisirt.

Außerhalb der Hölle aber, unter der Erddecke, sind noch zwei Räume. Der eine ist der *Aufenthalt der thatenlosen Seelen* und der andere der *Limbus*, wo die Seelen des Alterthums nach der Beschaffenheit ihres Lebens in mehr oder weniger Glanz leben und keine Qual haben als die ungestillte Sehnsucht nach der wahren geoffenbarten Lehre. In dem Vorraum des Limbus sind die traurigen Seelen derer, die ohne Schande und ohne Lob lebten, der eigentliche gemeine Haufe, die verächtliche Klasse. Unter ihnen befinden sich auch die Engel, welche bei der Empörung des Lucifer weder Gott treu, noch Rebellen waren, sondern unthätig für sich blieben. Sie verharren nun ewig in einem zweifelhaften Zustand[2]).

---

[1]) So konnte Ciacco (inf. VI. 64) und Farinata (inf. X. 79) dem Dante im Allgemeinen Manches von seinem unglücklichen Schicksal voraussagen, aber von dem Gang der Dinge in der Gegenwart, von dem Schicksal ihrer Freunde oder ihres Staates auf der Oberwelt wußten sie nichts.

[2]) Der Klang, der durch die Lüfte bebt,
Kommt von den Jammerseelen jener Wesen,
Die ohne Schimpf und ohne Lob gelebt.

Die ganze Hölle wird, nach der allgemeinen großen Eintheilung der Sünder in Unenthaltsame und aus Schwachheit des Willens Fehlende und in eigentlich Boshafte, in zwei große an sich sehr ungleiche Theile getheilt: die obere Hölle, den Raum zwischen dem Limbus und der Mauer der Dis-stadt [1]), wo die Kreise der Unenthaltsamen, also der Wollüstigen, Schlemmer, der Geizigen und Verschwender, der Zornigen und Grämlichen sich befinden, und die untere Hölle, welche von der Mauer der Stadt des Dis (Lucifer) anfängt und bis zum Mittelpunkt der Erde und der Welt hinabreicht, dort ist der Thron des bösen Herrschers, dort wo von der Erdoberfläche abwärts die Kreise immer enger werden, wo der engste Punkt der Welt ist. Wie Gott in allen Theilen der Welt durch seine Diener die Intelligenzen und bewegenden Kräfte herrscht, so Satan durch Cerberus, Plutus, Dämonen, Furien ꝛc. (inf. VII. 67).

In der vorchristlichen Zeit hatte Lucifer in der ganzen Hölle bis an das obere Thor auf gleiche Art geherrscht und der ganze Raum war seine Stadt; Christus aber, dem sündhaften Menschengeschlecht die Rückkehr zu Gott wieder öffnend, entzog bei seiner Höllenfahrt diese oberen Kreise (der aus Schwäche Sündigenden) der unmittelbaren Herrschaft Lucifers (inf. VIII. 124 ff.).

Die andere große Schaar der Sünder in der unteren Hölle zerfällt wieder in zwei Abtheilungen: in die Gewaltthätigen und in die Betrüger und Verräther. Beide sind im Himmel gehaßt, und beider Ziel ist Unrecht, aber Betrug und Verrath ist des Menschen eigenes Böse, die eigentliche Schlechtigkeit des Geistes und Willens, daher wird er in dem untersten und abgeschlossenen Raum der Hölle bestraft; inf. XI. 22:

Von jeder Gott verhaßten Bosheit ist
Der Zweck: dem Nächsten Unrecht zuzufügen;
Das kann Gewalt thun, oder Hinterlist.
Doch weil der Mensch nur mächtig im Betrügen,
Mißfällt es Gott viel mehr, darum betrübt
Im größern Schmerz die Hinterlist'gen liegen. (übers. v. Guseck.)

So hat also die Hölle drei große Abtheilungen, deren jede durch einen besonderen Höllenfluß [2]) eingeschlossen und durch verschiedene Elemente

---

Vermischt sind die Nicht-Guten und Nicht-Bösen
Mit jenen Engeln, die sich nicht empört,
Und Gott nicht treu, und nur für sich gewesen.
Der Himmel stößt die Seelen sonder Werth
Als Mißzier aus, und die Verdammten jagen
Sie gleichfalls fort, durch solches Volk entehrt.
(Inf. III. 34, übers. v. Streckfuß.)

[1]) so genannt, weil hier die Gewaltthätigkeit und Bosheit gestraft wird, während in den oberen Kreisen außerhalb der Stadt die mehr Schwachen ihren Aufenthalt haben (l. c.) — [2]) Er entsteht aus den Thränen, die der Greis auf dem Berge Ida in Creta über die Verschlechterung der Zeiten und Menschen vergießt, und fließt durch die drei Abtheilungen der Hölle unter den Namen Acheron, Styx ꝛc. cf. Ruth 86.

besonders charakterisirt ist. Dieß deutet die Inschrift auf dem Thore an (inf. III. 1). Die oberste Abtheilung ist von dem traurigen Acheron umgränzt, und durch ein trübes Dunkel, Sturmwind, Regen und Schnee bezeichnet. Hier büßen in drei verschiedenen Kreisen die leichteren Sünder, welche sich durch Sinnlichkeit und Kleben am Irdischen zum Abfall von Gott haben bewegen lassen. Die Wollüstigen sind in drei Schaaren da, deren Vorsteherinnen die Sünden, zu welchen die sinnliche Liebe verlocken kann, vorstellen, Semiramis, Dido und Kleopatra. Sie werden noch immer im Sturm der sinnlichen Begierden umhergeschleudert, der ihnen auch im Leben die Ruhe und Besonnenheit raubte (inf. V):

So stieg ich nieder aus dem ersten Kreise
Zum zweiten, der geringern Raum umschließt,
Doch weit mehr Schmerz in grauser Klageweise.
Furchtbar steht Minos dort, der fletschend grüßt,
Die Schuld bei Jedes Eintritt untersucht,
Und dann, was Recht ist, über ihn beschließt.
Fortwährend, wenn die Seele, die verflucht,
Sich vor ihn stellt, die Sünden zu bekennen,
Und er, der jeden Fehl weiß, der ihn sucht,
Sieht, welchen Höllenort ihr zu erkennen:
Umringt er mit dem Schweif sich soviel Mal,
Als er für sie will tief're Grade nennen.
Vor ihm steht immer eine große Zahl,
Sie kommen nacheinander zu Gerichte,
Sie sprechen — hören — gehen ein zur Qual! —
— — — — — — — — — — — —
Da fingen schon die Klagetöne an
Mir hörbar werdend, und ich war gekommen,
Wo mich erschütternd laut Geheul begann.
Ich sah mich dort, wo jedes Licht verglommen,
Da brüllt' es, wie das Meer im Sturme thut,
Wenn es am Kampf der Winde Theil genommen.
Der hölliſche Orkan, der nimmer ruht,
Nimmt sich zum Raub die Geister und entrafft
Und kreist und peitscht und schüttelt sie mit Wuth,
Und wenn sie kommen, wo der Abgrund klafft,
Dann heulen sie und jammern laut und schrei'n
Und lästern Gottes Allmacht schauderhaft.
Ich hörte, daß verdammt zu solcher Pein
Die Sünder sind im Fleisch, die den Gelüsten
Sich unterwerfend die Vernunft entweih'n.
Wie Staare, welche sich zum Abzug rüsten
Vor Winterszeit, in Schaaren voll und breit,
So führt die Geister, die gelebt in Lüsten,
Der Sturmwind hieher, dorthin, hoch und weit.
Niemals kann ihnen Trost in Hoffnung tagen
Auf eine Rast — auch nur auf mind'res Leid.
Und wie die Kraniche mit ihren Klagen
In langer Reihe durch die Lüfte ziehen,

So sah ich kommen, vom Orkan getragen,
Viel Schatten, die vor wildem Schmerze schrieen,
Daher ich fragte: „Wer sind Jene dort,
Die so vom schwarzen Sturm gepeinigt fliehn?“ —
„Die Erste, sprach Virgil, von der mein Wort,
Wie Du es wissen willst, kann Nachricht geben,
War Kaiserin von vieler Sprachen Hort.
Sie war der Ueppigkeit so frech ergeben,
Daß ihr Gesetz erlaubte das Gelüst,
Um von sich selbst die Schande zu entheben.
Sie hieß Semiramis, von der man liest,
Daß sie auf Ninus folgte, den Gemahl,
In jenem Land, das nun des Sultans ist.
Die zweite tödtet' sich aus Liebesqual,
Sichäus' Asche brechend ihre Treue (Dido),
Dann kommt Kleopatra. — Und in der Zahl
Sah ich noch Helena, die eine Reihe
Von bösen Jahren brachte, dann Achill
Den Großen, den erlegt der Liebe Reue!
Sah Paris, Tristan. Mehr als tausend will
Ich Schatten nennen, die er mir gezeigt
Als Liebesopfer — — —

Die Schlemmer sind durch den gefräßigen Cerberus mit drei Schlünden, weitem Bauch und besudeltem Bart charakterisirt. Sie liegen in dem Schlamm, der ihr niederes Erdenleben bezeichnet und der sich mit ihrem Schattenleib so vermengt, daß sie kaum zu unterscheiden sind; dieser Schlamm wird durch kalten Regen, Hagel und Schnee immer zäh erhalten, der zugleich die Sünder so peinigt, daß sie beständig die Seiten wechseln (inf. VI. 7—37):

Ich war im dritten Kreise, wo der Regen
Verflucht und ewig fließt, so kalt und schwer,
Der niemals wird sich ändern oder legen.
Hier stürzt sich durch die finstre Luft daher
Gewalt'ger Hagel; Schnee und Wasser fällt,
Die Erde stinkt, die aufnimmt dieses Meer,
Und Cerberus, das grause Unthier, bellt
Mit dreien Kehlen hündisch und bedroht
Das Volk, hinabgestürzt in diese Welt.
Sein Bart ist blutbefleckt, sein Auge roth,
Und breit sein Leib; er krallt mit mancher Wunde
Zerfleischend die Verdammten, die vor Noth,
Gepeitscht vom Regen, heulen wie die Hunde,
Mit einer Seite sich die and're decken
Und oft sich umdreh'n auf dem wüsten Grunde.
Als Cerberus uns sah, das Thier der Schrecken,
Riß er die Rachen auf und zeigt die Hauer
Und fing die Glieder gräulich an zu recken.
— — — — — — — —
Wir schritten über Schatten, die der Regen

Hart niederwarf, und traten oft mit Füßen
Ihr Nichts, das sich gleich Wesen schien zu regen.
Sie lagen auf der Erde, dort zu büßen,
Nur Einer hob zum Sitzen sich empor,
Als wollt' er im Vorübergehn uns grüßen.
Und ich zu ihm: „Was hat Dich in die Schmerzenswelt
Gebracht und in die Qual, wo and'res Leid
Mag größer sein, doch keines läst'ger fällt?"
Und er zu mir:
„Nur Ciacco (Schwein) mich aus Hohn die Bürger hießen,
Und weil ich viel gesündigt mit dem Schlunde,
Muß ich, wie Du hier siehst, im Regen büßen;
Doch traur' ich nicht als Einz'ger in der Runde,
Denn alle Jene dulden gleiche Pein
Um gleiche Schuld." —

Dem dritten Kreise steht Plutus, der Gott des Reichthums, hier zum gierigen Wolf dämonisirt, vor. Hier büßen die Geizigen und Verschwender. Der irdische Reichthum, an dem jene Seelen im Leben so fest klebten, oder den sie so schlecht verwalteten, bleibt ihnen immer noch vor Augen, ist ihnen aber nun eine todte schwere Last, wie sie's auch im Leben war, nur daß sie hier zum vollständigen quälenden Bewußtsein derselben kommen und ewig bleiben. Sie können sich nicht mehr davon trennen und wälzen sich heulend hin und her, sich gegenseitig ihr nichtiges Treiben vorwerfend. inf. VII. 16 ff.:

Zur vierten Kluft wir niederstiegen,
Um tiefer in der Schmerzen Reich zu dringen,
Denn alles Leid des Weltalls sich muß fügen.
O Du gerechter Gott, wer kann besingen
Die neuen Müh'n und Qualen, die ich sah!
Warum muß uns're Schuld so weit uns bringen?
Wie Meereswogen, der Charybdis nah,
Sich überstürzend brechen an der Küste,
So müssen kreisen die Verdammten da.
Mehr Volk, als jemals ich gesehen wüßte,
Mit lautem Brüllen kam von beiden Seiten;
Sie wälzten Bürden mit der Kraft der Brüste,
Und stießen sich, um grimmig dann zu streiten,
Denn Jeder kehrte um im falschen Gleise
Und schrie: Was hast Du? Was soll das bedeuten?
So wandten sie zurück im finstern Kreise
Zum andern Ende sich auf jeder Hand,
Und schrieen schimpfend stets in grasser Weise;
Doch Jeder, wenn er ankam, wieder fand
In seinem Halbkreis auch den andern Reigen.
Ich, welcher wahres Herzweh d'rob empfand,
Sprach: „Meister, wolltest jetzt mir nicht verschweigen,
Welch' Volk das ist, und ob es sämmtlich Pfaffen
Und Pfäfflein sind, die sich zur Linken zeigen?"
Und er zu mir: „Die waren so beschaffen,

Daß sie kurzsicht'gen Geistes einst im Leben
Kein rechtes Maß im Haushalt konnten schaffen.
Dieß dort sind Pfaffen, die nur im Genick
Noch Haare tragen: Päpste, Kardinäle;
Bei denen that der Geiz sein Meisterstück.
— — — — — — — — — — —
In Ewigkeit sie hier zusammenkrachen,
Einst werden mit geschloss'nen Fäusten Jene
Und Diese ohne Haar im Grab' erwachen!
Schlecht Geben und schlecht Sparen hat die schöne
Welt ihnen schon geraubt und nun zum Leide
Sie hergeführt. Kein Wort bedarf die Scene!
Hier kannst Du seh'n, mein Sohn, die kurze Freude
Der Güter, die das Glück beherrscht und mißt,
Um die der Mensch sich rauft mit solchem Neide!
Denn alles Gold, das unter'm Monde ist,
Und jemals war, kann von den müden Seelen
Nicht Einer schaffen eine Ruhefrist."

Den Uebergang zu der folgenden Abtheilung und noch ausgeschlossen von der eigentlichen Stadt des Satan bilden die Zornigen und die Grämlichen. Die ersteren leiden, einander schlagend und zerreißend, durch ihre immerwährende Heftigkeit in dem heißen Sumpf des Styx, angeführt von dem zornigen Phlegias. Tief unter ihnen, im heißen Schlamm angekittet, befinden sich die Mißmuthigen und Grämlichen, „welche innerlich den Qualm des Verdrusses tragend elend waren in der süßen Luft, die der Sonne sich freut". Ihr trauriges Dasein verräth sich nur durch das Aufsprudeln des Sumpfwassers, das von ihren Seufzern und ihrem Gemurmel herrührt (inf. VII. 118 ff.).

Die zweite und dritte Abtheilung der Hölle[1]) ist nun das eigentliche Reich des Satans, wo die Bosheit vorherrscht. Sie ist mit glühenden Mauern eingeschlossen, und die Dämonen, welche vom oberen Thore verjagt worden, halten hier Wache. Jeder Bosheit Ziel ist Unrecht, ihre Mittel entweder Gewalt oder Trug. Daher werden in der zweiten Abtheilung die weniger schlimmen Gewaltthätigen, in der dritten die Betrüger gestraft. Abgesondert von ihnen sind die Ketzer. Sie büßen ihre Zweifel an der Lehre der christlichen Kirche in offenen glühenden Särgen, welche sich nach dem jüngsten Gericht auf ewig schließen. Wenn die Sünder der ersten Abtheilung eine trübe stürmische Finsterniß plagte, so herrscht nun bei den cholerischen Gewaltthätigen eine verzehrende Gluth über dürrem Sande, ausgedorrtem Reisig oder in kochendem Blut.

Die Gewalt kann verübt werden gegen die Person und gegen das Eigenthum. In dieser doppelten allgemeinen Hinsicht theilen sich die Sünder ein:

1) Gewaltthätige gegen den Nächsten und zwar a) gegen seine Person,

[1]) welcher das Aristotel. System zu Grunde liegt. cf. Inf. XI.

die Mörder und Tyrannen, b) gegen sein Eigenthum, die Räuber. Sie stecken in einem siedenden Blutstrom, je nach dem Grad ihrer Sünde mehr oder weniger tief. Einige werden ganz gesotten, andere stecken darin bis um den Hals, anderen reicht es bis an die Knöchel. Centauren bewachen sie und schießen mit Pfeilen nach Jedem, der aus dem Blute mehr hervortaucht, als sein Gewissen ihm gewährt (inf. XII. 46 ff.).

2) Gewaltthätige gegen sich und zwar: a) gegen ihre Person, die Selbstmörder, b) gegen ihr Eigenthum, die Spieler. Die ersteren, welche sich ihren Leib geraubt haben, sind auch des Schattenleibes beraubt. Ihre Seelen fallen, wie gerade der Zufall sie schleudert, in einen dornigen Wald, nachdem sie vor Minos gebeichtet; dort keimen sie, wie ein Speltkorn und werden zu Schößlingen und zum Strauch. Häßliche Harpyen weiden sich an ihren Blättern und machen ihnen durch das Abrupfen derselben Schmerzen. So lange die Wunden ihrer Zweige frisch sind, strömt Blut heraus und so lange haben sie auch die Fähigkeit, ihrem Schmerz durch Klagen Luft zu machen. Bei der Auferstehung zum jüngsten Gericht werden auch die Selbstmörder zu ihren Leibern gehen, doch nicht, um sich damit zu bekleiden, sondern sie schleppen sie wieder in den dürsteren Wald und Jeder hängt seinen Körper an dem Dorn seines ihm lästigen Schattens auf. Mitten durch diese Dorngebüsche werden die Gewaltthätigen gegen ihr Eigenthum, die Vergeuder und Spieler von schwarzen Hündinnen gejagt und zerfleischt (inf. XIII. 109).

3) Gewaltthätige gegen Gott und zwar a) gegen dessen Person, die Gotteslästerer, b) gegen dessen Eigenthum, die Natur, die Sodomiten und die Wucherer. Diese leiden durch einen verzehrenden Feuerregen, der ihren Sandboden immer glühend erhält. Das Feuer vergegenwärtigt ihnen Gottes Macht und Weisheit, die sie im Leben verachtet haben; die Lästerer quälen sich durch ihren fortwährenden Trotz, die Sodomiten fliehen vor dem reinen Feuer und die Wucherer halten krampfhaft, die Gluth abwehrend, ihren leeren Sack. Die Letzteren bilden zugleich den Uebergang zu den Betrügern in der tiefen Hölle.

Wir wollen nun nicht länger bei der Schilderung des Inferno Dante's verweilen, sondern müssen einfach auf die Lektüre des großen Dichters und ihn behandelnde Schriftsteller verweisen. Aehnliche Strafen wie die bisher vorgeführten Sünder müssen in der Hölle nach Dante auch die verschiedenen (10) Klassen der Betrüger: Die Kuppler und Verführer (inf. XVIII. 25), die Schmeichler (ibid.), die Simonisten, Wahrsager (inf. XX.), die bestechlichen Beamten (inf. XXI.), die Heuchler (V. 109), Diebe (XXV.), die bösen Rathgeber (V. 55), die Sektirer und Zwietrachtstifter (XXVIII.) und die Fälscher, unter denen auch Judas Ischarioth steckt, erdulden.

Die zwei rasenden Gestalten, welche diese schon von allen Krankheiten geängstigten Schatten herumzerren, sind die aus der Mythologie bekannte Myrrha, die in unnatürlicher Liebe mit ihrem Vater sündigte (Betrügereien

aus Wollust) und ein Zeitgenosse Dante's, Gianni Schicchi, der seine Kunst der Verstellung zur Erschleichung eines Testaments anwandte (Betrügerei aus Habsucht). Inf. XXIX—XXX.

Nicht unerwähnt können wir, soweit es noch nicht geschehen, die symbolischen Wesen lassen, die sich an den Eingängen oder in den Räumen der verschiedenen Abtheilungen der Hölle befinden: Am Eingang der Abtheilung der Gewaltthätigen liegt Minotaurus „die Schande von Creta" ausgestreckt, der bekanntlich durch die unnatürliche Vermischung der Pasiphaë mit einem Stier erzeugt wurde. Als Repräsentant der mittleren Höllenabtheilung deutet er zugleich auf alle Drei hin: denn er ist durch Unenthaltsamkeit gezeugt worden, und brachte sein ganzes Dasein auf Erden durch Gewaltthätigkeit, durch Morden und Verschlingen der Menschen hin, die durch Verrath in seine Gewalt kamen. Hier steht er aber noch mit besonderer Bedeutung als Repräsentant der drei Arten von Gewaltthätigkeiten: Gegen den Nächsten, wegen seiner Verschlingung der Athener, gegen sich wegen seines Wüthens gegen sich und gegen Gott, wegen seiner unnatürlichen Entstehung, wodurch die Natur, Gottes Eigenthum, geschändet wurde (inf. XII. 11). Sowie der Minotaurus, der halb Mensch halb Stier war, so sind auch die Centauren mit ihrer Pferdegestalt, und die Harpyen mit ihrem Vogelleib ein Bild des Uebergangs zur Verthierung, die in dieser Abtheilung gestraft wird. Die Centauren sind noch besonders gut hier angebracht, um die Wurzeln der Gewaltthat, Zorn und Gier anzudeuten; denn sie sind Enkel des zornigen Phlegias und Kinder des gierigen Ixion, der im Zustande der Trunkenheit der Juno Gewalt anthat. In dieser Hinsicht sind die drei im XII. Gesang angeführten Centauren und ihre Stellung ebenfalls bedeutsam. Auf der einen Seite steht Nessus, durch seine sinnliche Gier nach der Dejaneira bekannt, auf der andern Seite Pholus, „der so voll Zorn war". (V. 72). In der Mitte aber zwischen der Gier und dem Zorn steht Chiron, welcher freilich vom Alterthum einen würdigen Charakter erhielt, aber doch Anderen ihre Leidenschaft befriedigen half. Er lehrte den Bacchus das Schmausen, verhalf dem Peleus zu seiner Gemahlin Thetis, und erzog den Herkules, Jason und was dort besonders hervorgehoben ist, den durch Gier und Zorn bekannten Achilles (inf. XII. 55).

Zum Symbol der untersten Abtheilung der Hölle dient Geryon; er ist ebenfalls halb Mensch, halb Thier, wie die Symbole bei den Gewaltthätigen, aber das Thierische in ihm ist weit niedriger als bei den anderen. Die Centauren hatten noch die Natur des edlen Pferdes, die Harpyen waren zum Theil Vögel, aber das Bild des Truges hat nur die Natur der niedrigsten Thierarten, welche kriechen, und im Verborgenen verwunden, der Schlange und des Skorpions. Er hat das Gesicht eines ehrlichen Mannes, um in die Falle zu locken, den Leib einer Schlange, die im alten Testamente für das listigste Thier galt, daher Lucifer auch die Schlange abschickt, um Eva zu verlocken. Die Haut dieses Leibes ist mit einer Menge bunter Gewebe (der List und des Truges) überdeckt, die durch ihren Glanz anziehen

und dann in ihren Schlingen festhalten; auch die Tatzen sind mit Haaren trügerisch bedeckt, um die scharfen Krallen zu verbergen. Der Schwanz enthält dann die eigentliche verwundende Spitze; er schnellt sich immer in der Luft herum, um gleich bereit zu sein, den Gefangenen zu stechen. Die ganze Figur stellt gleichsam die Geschichte, Anfang Mitte und Ende des Betruges vor. Erst sucht der Betrüger treuherzig zu machen, dann fesselt er durch freundliches Aeußere und zieht unterdessen seine Schlingen zusammen, zuletzt gibt er den schändlichen Streich (cf. inf. XVII. 1—27).

Schließlich müssen wir noch auf die riesige Gestalt der Häßlichkeit und des Schreckens der Hölle, auf Lucifer oder Dis kommen; einst der schönste Engel, wurde er sogleich nach seiner Empörung in den Abgrund gestürzt, er steckt im Mittelpunkt der Erde und zwar ist gerade der Nabel in demselben fest (inf. V. 76); was vom Nabel aufwärts ist, ragt in unsre Hemisphäre, vom Nabel bis zur Brust steckt er im Eis des Cocytus, das Uebrige bis zum Scheitel ragt frei in den Höllenraum empor, so daß seine Flügel (die vor seinem Falle Seraphsflügel, jetzt aber Fledermausflügel sind) über das Eisfeld gehen; abwärts vom Nabel bis zum Knie steckt er in einer Steinmasse fest, und die Beine ragen wieder in einen freien Raum der westlichen Halbkugel hinaus (inf. V. 28) [1]).

Lucifer war der schönste und glänzendste Engel; er hätte also für diese Wohlthat, die ihn über alle Creaturen erhob, seinem Schöpfer dankbar sein sollen. Dagegen hat ihn aber seine Bosheit zum Hochmuth und zur Empörung gebracht, und da er für die größte Wohlthat den größten Undank zeigte, so wunderte sich Dante nicht, daß von ihm alles Böse in der Welt ausgeht (V. 34). Seine drei Gesichter vereinigen sich oben am Kamm des Kopfes. Der Kamm ist aber das Symbol des Hochmuthes („der Kamm schwillt ihm"). Die drei Gesichter repräsentiren einestheils die drei großen Abtheilungen der Hölle, das eine ist roth, das andere gelblich, das dritte schwarz, anderntheils bedeutet es die drei Welttheile, Europa, dessen Bewohner roth, Asien, dessen Bewohner gelb, und Afrika, wo die Schwarzen wohnen. — Das schwarze Gesicht stellt die oberste Abtheilung vor, wo auch trübe Finsterniß über den Sündern herrschte, die sich vom Sturm der Leidenschaften das Licht ihres Geistes blenden ließen. Das rothe Gesicht deutet auf die cholerischen Gewaltthätigen, welche das Bewußtsein ihres jähen Zornes in Gestalt von Brand und Gluth quält, und das bleiche wärmelose Gesicht stellt die unterste Abtheilung des bleichen Verraths und Betrugs vor. Indem er so alle Qualen seines dreitheiligen Reiches in sich

[1]) Der furchtbare Eindruck, den nach der Intention des Dichters, die riesige Gestalt des Satans auf uns machen soll, wird durch die läppische Abmessung der Größe Lucifers von Seite der Commentatoren Dante's total verwischt; wie Ruth (p. 96) bemerkt, haben diese Sylbenstecher herausgebracht, daß Dis 700 Fuß aus dem Eise hervorragt; Philalethes hat für den ganzen Lucifer 1458 Fuß ausgerechnet; die Berechnung der Cubikfuße wäre noch ein geistreiches Problem! —

leidet, Finsterniß, Brand und Frost, ist er ein unseliges Gegenbild der Dreieinigkeit. Die göttliche Weisheit leuchtet ihm nicht, das beweist sein schwarzes Gesicht, der Gedanke an die göttliche Allmacht, gegen die er sich umsonst empört, ist ihm, wie den Empörern in der zweiten Abtheilung brennende Qual und röthet ihm das andere Gesicht, und der Wärme der göttlichen Liebe hat er sich ganz entzogen, daher klagt aus dem bleichen Gesicht der lieblose Trug und Verrath. Diesen drei Gesichtern entsprechen auch die drei Eigenschaften, die verfinsternde Habsucht, der glühende Stolz und der blasse Neid, welche Dante als die Ursachen aller weltlichen Unordnung so oft angibt [1]).

Das Paradies.

Der Aufenthalt der Seligen sind die Sterne oder der Himmelskreis; mit diesem und mit den Intelligenzen daselbst bewegen sich die Seelen (parad. I. 124. II. 19. VII. 4). Die Planeten werden sogar durch die Wonne der Seelen auf ihnen glänzender (parad. IX. 94). Auf dem Monde sind die Seelen, die ihre Gelübde nicht vollkommen erfüllten; auf dem Merkur die guten Geister derjenigen, welche für Ehre und Ruhm thätig waren ꝛc. (par. VI. 112). Auf der Venus sieht Dante diejenigen, welche der Einfluß dieses Planeten auf Erden besiegt hat (par. IX. 32). Auf der Sonne sind sie im Anschauen Gottes befriedigt, und zwar schauen sie dort, wie Gott haucht und zeugt, also das Verhältniß der Trinität, Grundprinzip der christlichen Theologie (par. X. 49). Auf dem Mars sind die Seelen derjenigen, welche die weltliche Macht, das aktive Leben zum Schirm und zur Verbreitung der heiligen Kirche Christi angewendet haben (par. XV.). Auf dem Jupiter sind die gerechten Fürsten (XVIII.). Der Saturn bewirkt die Contemplation. Bei dem Eintritt in denselben wird daher die Schönheit Beatricen's, der Geliebten Dante's, bis zum Unerträglichen gesteigert. Die Contemplation erhebt den Menschen über seine eigene Natur, er ist nur durch besondere göttliche Gnade dazu befähigt, und gelangt nur durch verschiedene Stufen zu ihr. Ihr Symbol ist daher die Leiter des träumenden contemplativen Jakob. Par. XXI. [2]).

Die seligsten Räume des Paradieses sind die des Empyräums. Hier sieht Dante das göttliche Wesen in der Dreieinigkeit und die ganze Gottesstadt, die Versammlung der Engel und Seligen in Wahrheit vor sich. — Was er früher unter dem Bild des Lichtstromes sah, das sieht er jetzt als Versammlung der Seligen in vielen stufenartig sich erhebenden Kreisen, die zusammen das Bild einer Rose darstellen.

Beatrice zieht ihn in die gelbe Mitte der Rose und zeigt ihm da die ganze Versammlung in weißen Gewändern, die ganze Stadt Gottes, die bald erfüllt ist. Par. XXX. 124 ff.:

---

[1]) Weitere Darstellungen Dante's über Lucifer und den Höllenraum siehe bei Ruth, p. 97. — [2]) cf. ferner Ruth, p. 116.

Zum Kelch der ew'gen Rose, die entfaltet
Sich abstuft und den Duft enthaucht zum Preise
Der Sonne, die hier ew'gen Lenz gestaltet,
Wie Einer schweigt und reden will, zog leise
Mich Beatrice, sprechend: „Sieh wie groß
Im weißen Lichtgewande diese Kreise!
Sieh uns're Stadt, wie Viel' umfängt ihr Schooß!
Sieh uns're Stätten, die sich schon so füllen,
Als würde nur noch Wenigen dieß Loos!

Diese Rose ist unendlich weit und hoch. Da jedoch das Empyräum sich außer Zeit und Raum befindet, so gilt den Seligen die Nähe nicht und die Entfernung mindert nicht ihr Schauen. XXX. 109 ꝛc. Auf den Sitzen dieses unermeßlichen Amphitheaters waren die Schaaren des alten und neuen Bundes; die Zahl der ersteren war schon abgeschlossen, für die letzteren waren noch wenige Sitze übrig. Par. XXX. 43. Dieses Reich Gottes, sicher und freudenvoll, aus altem und neuem Volk bestehend, hatte Blick und Liebe auf einen Punkt gerichtet. Dante blickte nun auch voll Wonne um sich und sah liebeüberredende Gesichter (a carità suadi), mit fremdem Licht und ihrem Lächeln geschmückt, und Geberden mit jeder Ehrbarkeit geziert. Engel, die Herrlichkeit, Liebe und Güte Gottes besingend, schwebten bald zu den Seelen herab, bald wieder zur Gottheit hinauf, indem sie Seligkeit von oben empfingen und nach unten vertheilten. Ihr Gesicht war feurig roth, ihre Flügel golden, das Uebrige weiß (par. XXXI. 1—51). An der Stelle der Beatrice, die den Virgil abgelöst hatte, ist Dante's letzter Führer der hl. Bernhard. Er zeigt ihm nebst den übrigen Seelen die Beatrice auf ihrem Sitz, auf dem dritten Umkreis der Rose, den ihre Verdienste ihr zugewiesen haben. Dort macht sie sich eine Krone, indem sie die ewigen Strahlen von sich abspiegelt (par. XXXI. 52—69). Auf Bernhard's Geheiß muß Dante nun seine Blicke in den Kreisen erheben bis zum höchsten, dem Sitz der Königin Maria, welcher dieses Reich unterthan ist. Dieser Kreis ist leuchtender als die andern und der Sitz Mariens überaus glänzend. Um ihn her schwebten mehr als tausend Engel, an Glanz und Kunst verschieden, und Maria sah ihren Festen zu und ihr Lächeln war so schön, daß es allen Heiligen eine Wonne war (V. 103—135).

Unter Maria, die dem Menschengeschlechte die Wunde heilt, sitzt Eva, die sie schlug, unter dieser, auf der dritten Stufe Rahel und neben ihr Beatrice; dann stufenweis abwärts Sara, Rebecca, Judith und Ruth, und noch mehrere Jüdinnen (nach Philalethes als die Ahnfrauen Christi, indem sie so die Brücke vom alten zum neuen Bund bilden). Gegenüber diesen heiligen Frauen sitzen heilige Männer, wie Johannes der Täufer, Franziskus, Benediktus, Augustinus ꝛc. Auf der einen Hälfte der Rose sitzen die des alten Bundes welche an den künftigen Christus, auf der andern die, welche an den gekommenen Christus geglaubt haben, denn die göttliche Vorsehung hat angeordnet, daß das eine und das andere Anschauen des Glaubens (an den zukünftigen und erschienenen Christus) in das Paradies

führen soll; par. XXXII. 1—39. — In der untern Hälfte der Rose sitzen die Seelen der Kinder, die also nicht durch eigenes, sondern durch Christi Verdienst in der Taufe selig sind. — Dante durch den Anblick Mariens der heiligen Jungfrau auf die Erscheinung Christi vorbereitet[1]), sieht den λόγος und endlich die Patricier des Reiches Gottes: Zur Linken Mariens sitzt Adam, die Wurzel des alten Bundes, zur Rechten Petrus, der Vater der Kirche, der die Schlüssel hat. Neben ihm Johannes, der die Schicksale der Kirche voraussah; neben Adam Moses, der das Schicksal der Juden geleitet und erzählt hat. Gegenüber Petrus sitzt Anna, die beschauliche, die voller Wonne ihre Tochter Maria anblickt. Dem Adam gegenüber ist die aktive Lucia (l. c. 115—138).

Was nun noch die Glückseligkeit der Seligen im Paradiese betrifft, so wird sie gewährt a) durch befriedigte Erkenntniß; b) durch befriedigtes Begehren. Wir erkennen nach Dante im Paradies deutlich das, was wir hier durch den Glauben besitzen und zwar dort nicht durch Schlüsse und Beweise, sondern es wird uns an sich offenbar, wie das Ursprünglich — Wahre. Par. II. 43. Die Seligen, wie die Engel und Beatrice er-

[1]) Wir halten es nun geeignet, über die Stellung Dante's gegenüber seiner divina comoedia und seiner Reise durch Hölle, Fegefeuer und Paradies etwas zu erwähnen. Ruth in seinem Werk p. 177 hebt hervor, daß nach seinen (jedenfalls gediegenen) Untersuchungen Dante sich in seinem Gedicht durchaus nicht als Repräsentant der ganzen Menschheit darstelle, daß er also nicht in jener Reise durch Hölle und Fegefeuer an sich selbst das Alles durchmachen wollte, was die Menschheit überhaupt durchzumachen habe, um in das Paradies zu kommen; sondern er stand neben der Menschheit und außerhalb der Kraft und des Einflusses der Hölle und des Purgatoriums; er war kein Mitsünder und kein Mitbüßender; er empfand keine einzige von den verschiedenen Qualen der Hölle auch nur in geschwächtem Grade in seinem Inneren, auch keine von den Büßungsschmerzen im Purgatorium, außer allein die der Wollüstigen. Er konnte also nicht die Menschheit im Allgemeinen darstellen, wie sie durch Zerknirschung, Tödtung des Fleisches, Selbstquälerei ꝛc. nach der Ansicht Einiger sich die göttliche Gnade erbetteln soll. Aber er empfand doch an vielen Stellen die Seligkeit des Paradieses, und dieses Gefühl wuchs in ihm, je mehr er in der Anschauung der höchsten Wahrheiten vordrang. Es geht also daraus, daß ihn die Sünden und Strafen im Purgatorium und Hölle für seine Person wenig angehen, und er die Seligkeit des Paradieses auch nicht wie die andern Seligen als Lohn für ein tugendhaft geführtes Leben, sondern im Allgemeinen als natürliche Folge der Befriedigung seines Wissensdranges genießt, ganz deutlich hervor, daß Dante nicht die intellektuellen und moralischen Sünden, Fehler und Abirrungen der Welt auf sich nimmt, und mit dieser Last den geistigen Lebenslauf der Völker symbolisch beschreiben will, also als gedrückter sündiger Mensch, den seine eigene Einsicht immer mehr von Gott entfernt, durch das Dunkel der Hölle und des Fegfeuers geht, bis ihn endlich die Gnade Gottes zu sich in's Paradies ruft. Mit einer solchen Ansicht passen die meisten Stellen des Gedichtes, die ganze Grundlage, die Führer, die Begebenheiten und Reden nicht zusammen, sondern Dante schreibt sein Gedicht rein in der Absicht, seine Zeit und seine Mitmenschen zu belehren, ihnen die großen Grundsätze anschaulich zu machen, von denen er selbst in dem ganzen reiferen Theil seines Lebens beseelt war.

kennen die Dinge durch das Anschauen Gottes, vor dem weder Raum noch Zeit, in dessen Wesen vielmehr gleichsam in einem Punkt und in einem Augenblick aller Raum und alle Zeit zusammengefaßt ist. Par. IX. 73. XI. 19 u. a. O. — Sie können daher nicht lügen, weil sie der Urwahrheit immer nahe sind. Par. IV. 95. Die spekulative Thätigkeit des Verstandes, die im Schauen Gottes besteht, kann auf Erden nur so sein, daß der Verstand Gott in seinen Wirkungen sieht. Daß wir aber die Seligkeit als das Höchste erlangen, lehrt das Evangelium. Virgil vertröstet immer (convito IV. 22) auf einen höheren Lehrer. Im Paradies erkennen wir Gott seinem Wesen nach. Die Seligkeit der Contemplation daselbst ist beschrieben par. XXIII.:

Von meinem Warten, sag' ich, zum Gewahren,
Wie mehr und mehr der Himmel sich erhellt.
Und Beatrice sprach: „Da sind die Schaaren
Von dem Triumphe Christi, und der Kranz
Erreicht, um den die Sphären kreisend waren."
Mir schien, als ob ihr Antlitz brannte ganz,
Und ihre Augen waren voller Freude,
Daß ich verwirrt umgehen muß den Glanz.
Wie Trivia (Diana) auf der ew'gen Nymphen Weide
Bei Vollmondabenden so herrlich lacht,
Und rings des Himmels Busen trägt Geschmeide,
Sah, über tausend Lichtern angefacht,
Ich eine Sonne, die sie all' entzündet,
Wie es die uns're mit den Sternen macht,
Und mit lebend'ger Gluth traf unergründet
So klar der Lichtstoff meinen Blick und Sinn,
Daß ich ihn nicht ertrug und fast erblindet.
Und sie, die süße, theure Führerin,
Sprach d'rauf zu mir: „Was Dich hier überkommen,
Ist eine Kraft, der widersteht kein Sinn.
Hier ist die Weisheit und die Macht gekommen (Jesu Christi),
Um zwischen Erd' und Himmel Bahn zu legen,
Nach der so lange schon der Wunsch entglommen."
Wie Feuer schießt aus Wolken, die es wegen
Der Ausdehnung nicht fassen mehr, und zücken
Nach abwärts muß, ganz der Natur entgegen —
So schwoll mein Geist von himmlischem Entzücken,
Daß aus sich selbst er ward emporgetragen,
Und was er that, nicht wußte zu beschicken.
— — Ich ward wie Einer, der sich will entsinnen
Vergess'ner Dinge, und sich müht vergebens,
Sie sich zurückzuführen zum Besinnen ꝛc.

Dante kommt auf dem Fixsternhimmel zur völligen Kenntniß der Nichtigkeit des Irdischen. Dieß ist der Anfang seiner Erhebung zum Himmlischen. Der Anfang dieser Erhebung ist der Glaube, Fundament des Glaubens das Evangelium (XXIV. 145). Dieß Anschauen Gottes kann nur durch eine übernatürliche (wenn gleich erschaffene) Fähigkeit geschehen, die

die Menschen über ihr eigenes Wesen erhebt, wie es Dante geschah (par. XXX. 46). Dadurch wird der Geist fähig, sich mit dem geschauten göttlichen Wesen zu verbinden, in dem Verhältniß, wie Wirkung mit der Ursache. Das Erkennen seinem Wesen nach erfolgt also durch einen unmittelbaren göttlichen Akt, welcher die Verbindung der Seele mit Gott hervorbringt. Dieser Zustand des Schauens wird von Dante in verschiedenen Bildern und Gleichnissen geschildert, deren nähere Erörterung die Grenzen unserer Abhandlung überschreiten würde, wir verweisen einfach auf Ruth's Bemerkungen p. 110 ff.

Die Seligkeit im Paradies beruht ferner, wie bemerkt, im befriedigten Begehren. Das Anschauen Gottes ist das Urprinzip der Seligkeit, von der dann die Liebe Gottes und mit dieser die Liebe überhaupt die nothwendige Folge ist. Par. V. 1—6. XXVIII. 109. Das Empyräum ist kein Körper, es ist der Himmel, der reinstes Licht ist, intellektuelles Licht erfüllt mit Liebe, Liebe des ewigen Gutes, erfüllt mit Wonne, Wonne übertreffend alle Süßigkeiten. Hier ist das Fortschreiten vom Anschauen (intellektuelles Licht) zur Liebe und zum Genuß und diese drei machen das Wesen der Seligkeit aus. Par. XXX. 38.

(Beatrice): „Wir sind außer dem Getriebe
Des Himmelskörpers, der ist reines Licht,
Licht der Erkenntniß, welches voll von Liebe,
Der Liebe zu dem wahren Heil voll Freude,
Der Freude, übertreffend alle Triebe."

Die Seligkeit der Seligen besteht in Wahrheit und Liebe (Licht und Wärme) so auch die Aeußerung ihrer Gefühle in einer Ausströmung von Licht und Wärme. Die Hüllen der Seligen werden durch zunehmende Freude immer glänzender. Par. V. 107. Das Lächeln der Seligen nennt Dante im Convito (III. 8) ein Schimmern der Seelenfreude, ein Hervorleuchten des inneren Lichtes.

In den Seligen ist Wollen, Wissen und Können gleich. Par. 73. Nur das zu wollen, was Gott will, steigert die Seligkeit. Par. XX. 136. III. 73. Durch den Planetenhimmel trägt die eingeborne Sehnsucht nach der Seligkeit, der eingeborne Trieb, das jedem Geschöpf vorgesteckte Ziel zu erreichen, empor. Par. I. 118. Die Seligen kennen die Schuld mit ihrem Verstand, aber sie fühlen das Uebel derselben nicht mehr. Par. IX. 32. Diese glühende Sehnsucht, sich im obersten Himmel mit Gott zu vereinigen, par. II. 19., dieser Trieb hat im Paradies kein Hinderniß mehr, er kann von dieser Richtung nicht mehr abweichen. Par. I. 136. Die Seligen im Paradies können dem Gesetze der Schwere entgegen emporsteigen, und gegen das Gesetz der Undurchdringlichkeit den Himmelsstoff durchsteigen. Par. II. 37.

Die Seligkeit des Paradieses hat endlich auch verschiedene Grade. Dieß ist angedeutet durch die verschiedenen Sphären des Empyräums, in die zwar die Seligen nicht gebannt sind, in denen die Seelen aber unterschiedene

Wonne genießen, je nach ihrem Fassungsvermögen. Par. III. 52. IV. 28. Diese Wonne ist der Steigerung fähig, und vermehrt sich durch den Anblick der anderen Seligen (par. V. 105) oder durch Gutesthun und Andere erfreuen. Par. VIII. 38. XV. 64 ꝛc. — Hiemit glauben wir das Wesentliche der Eschatologie Dante's zur Darstellung gebracht zu haben.

§. 6. Duns Scotus

hat als Gegner des Thomismus die nach ihm benannte philosophisch-theologische Schule der Scotisten begründet. Seine Stärke liegt mehr in der scharfsinnigen negativen Kritik fremder, als in der positiven Durchbildung eigener Lehren. Strenge Gläubigkeit in Bezug auf die kirchlich-theologischen und ihrem Geiste entsprechenden philosophischen Lehren neben weitgehendem Skepticismus hinsichtlich der Argumente ist der durchgängige Charakter der scotistischen Doktrin. Bei der kritischen Aufhebung der Vernunftgründe bleibt ihm als objektive Ursache der Glaubenswahrheiten nur der unbedingte Wille Gottes und als subjektiver Bestimmungsgrund zum Glauben nur die willige Unterwerfung unter die Autorität der Kirche übrig. Die Theologie ist ihm eine Erkenntniß von wesentlich praktischem Charakter [1]). Duns Scotus verengt das Gebiet der natürlichen Theologie, indem er nicht nur mit Thomas die Trinität und Incarnation und die übrigen spezifisch-christlichen Dogmen, sondern auch die Schöpfung der Welt aus Nichts und die Unsterblichkeit der Seele zu den Sätzen rechnet, welche die Vernunft nicht zu beweisen, sondern nur als unwiderlegbar und mehr oder minder auch als wahrscheinlich zu vertheidigen vermöge, die Offenbarung allein aber gewiß mache. Doch geht er prinzipiell keineswegs bis zur Annahme eines Widerstreites zwischen Vernunft und Glauben fort [2]). Aber der Doctor subtilis hat, wie Erdmann (Geschichte der Philosophie I. 427) bemerkt, die scholastische Philosophie auf einen Punkt gebracht, wo sie Rom den Dienst aufkündigen muß. Es klingt überhaupt schon sonderbar, wenn Scotus sagt, daß die Ordnung der Dinge, welche der Philosoph für die natürliche nimmt, für den Theologen eine Folge des Sündenfalls sei (Quodl. qu. 14), und wiederum, daß der Philosoph unter der Seligkeit die diesseitige, der Theolog die jenseitige verstehe (Rep. Paris IV. d 43. qu. 2). Es kommt sogar vor, daß er sagt, ein Satz sei zwar wahr für den Philosophen, aber er sei falsch für den Theologen [3]); auch daran zweifelt er öfter, ob wohl die Theologie wirklich Wissenschaft sei, da sie ihre Hauptsätze nicht beweisen könne [4]).

Hiernach müßte man am Ende Zweifel hegen, ob uns die Theologie

[1]) Als Theolog hat er besonders das Dogma von der immaculata Conceptio B. Mariae Virginis vertheidigt. — [2]) Ueberweg, Grundr. II. 221. — [3]) Rep. Paris IV. d. 43. qu. 3. Schol. 4. p. 848 bei Erdmann. l. c. p. 417. — [4]) Theorem. 14. Op. Oxon. et Rep. Paris II. d. 24.

des Duns Scotus über die Unsterblichkeit etwas „Wissenschaftliches" bieten werde und ob seine Philosophie etwa gar bloß eine diesseitige Glückseligkeit lehre. Diese Zweifel lösen sich, insofern unser Scholastiker die Unsterblichkeit lehrt, aber vom Standpunkt der praktischen Theologie, wobei seine Ansicht mit der gewöhnlichen christlichen Anschauung übereinstimmt, weßhalb wir sie nicht näher anzuführen brauchen. Dieß aber dürfte von Interesse sein, zu untersuchen, inwiefern sich eine persönliche Unsterblichkeit aus seinem Systeme ergibt; es handelt sich nämlich um seinen Begriff von Person. Hanne vindicirt unserem Philosophen schon in Bezug auf den Gottesbegriff einen Fortschritt den Früheren gegenüber, wenn er sagt: Gott ist nach Scotus in seinem Ansichsein, nach seiner primitiven Wesenheit als der reine absolute Wille zu fassen und zwar als der Wille in seiner absoluten weder durch innere noch äußere Nöthigung, weder durch logische und antilogische, noch durch ästhetische und ethische Kategorien bestimmte Indifferenz. Der göttliche Wille ist nach Scotus das in absoluter Weise, was der menschliche in beschränkter Weise ist, nämlich die absolute Willkühr [1]). Gleichwohl hat diese Denkweise einen entschiedenen Fortschritt in der Entwicklung des kirchlichen Gottesbegriffes eingeleitet. Dieser Fortschritt liegt darin, daß Scotus nach des Anselmus großartigem Vorgang als das Prius im Begriff und Wesen des Absoluten nicht mehr das unterschiedslose Sein, die bloße Substanz, sondern die selbstheitliche Geistigkeit bestimmt, wie einseitig und abstrakt er dieses Moment der absoluten Persönlichkeit auch faßt, indem er dasselbe nicht im organischen Zusammenhang mit der Idee des höchsten Gutes, indem er es also nicht ethisch, sondern als formelle inhaltslose Willkühr auffaßt (Idee der Persönlichkeit p. 499). — Im unmittelbaren Zusammenhang mit diesem theologischen Fortschritt steht es nun, daß Scotus auch auf anthropologischem Gebiete die Schranken des bisherigen metaphysischen Substanzialitätsstandpunktes überschreitet, indem er die Wesenheit und relative Selbstständigkeit der Creatur und insonderheit der menschlichen Persönlichkeit nicht mehr aus dem Gesichtspunkte der Accidentalität und bloßen Negativität und Endlichkeit, sondern aus dem Gesichtspunkt der Wechselwirkung und werdenden Freiheit im Verhältniß zur Gottheit betrachtet. Es ist mit einem Worte das von den Pythagoräern erahnte, durch das Christenthum in religiöser Weise mittelst der in Christo realisirten göttlichen Sohnschaft thatsächlich fundamentirte, für den Begriff der werdenden Persönlichkeit so höchst wichtige Prinzip der Individuation oder der Selbstheit [2]), was mit Scotus, nachdem dasselbe seit Maximus dem Confessor fast gänzlich (Andeutungen bei Anselmus ausgenommen) unbeachtet geblieben, wieder in's spekulative Bewußtsein tritt. Er lehnt sich dabei an Aristotelische Bestimmungen, indem er besonders den Begriff der

[1]) D. Scotus sent. I. dist. 5. 8—9. Op. Oxon. — [2]) Scotus berücksichtigt mehr als die anderen Scholastiker, bemerkt Erdmann (I. 416), des Aristoteles Unterschied zwischen τὸ τί ἐστι und τοδέ τι.

Aristotelischen Entelechie dem Elemente der bloßen Endlichkeit und Vergänglichkeit enthebt, um derselben im christlichen Geiste durch das im christlichen Glauben aufgegangene Bewußtsein von der Gottähnlichkeit der menschlichen Persönlichkeit göttlich zu substanziiren. Zwar ist im Einzelnen oft schwer herauszubringen, was er eigentlich im Sinne hat, meint Hanne, und seine Sätze und Distinktionen sind vielfach so subtil und spitz, daß man sie nur noch durch allerlei begriffliche Künsteleien auseinander gehalten sieht. Doch liegt bei ihm diesen Abstraktionen eine tiefe spekulative Ahnung zu Grunde; sie erscheinen bei ihm als der erste, wenn auch vielfach noch unbehilfliche, oder aber zu spitzfindig geartete Ausdruck für die seinem spekulativen Instinkt vorschwebenden Kategorien, welche dem Begriff der creatürlichen Freiheit und Persönlichkeit zur metaphysischen Voraussetzung dienen. Es ist in der That die Kategorie der Selbstheit, die er im Sinne hat, wenn er den endlichen Dingen quidditas oder Washeit zuschreibt. — Indem er auseinandersetzt, was das Ding sei, sagt er, dasselbe sei in engerer Beziehung ein solches, was in sich selber existire, nicht aber nur in einem Anderen und als ein Anderes wie Form, Qualität und Verhältniß. Es sind aber die Dinge nach Scotus durch ihre Quiddität in sich selbst, d. h. es wohnt jedem Dinge ein eigenthümliches Prinzip der Selbstheit inne, vermöge dessen es sich aus dem allgemeinen Sein spezifisch herausbesondert. Weiter geht die Quiddität dann durch immanente Selbstentwicklung zur Haecceität fort und wird so ein bestimmtes Dieses in diesem Raume und dieser Zeit. Das endliche Ding tritt damit als concretes Individuum auf.

Was die allgemeine Grundlage der individuellen Dinge, die entitas und substantia metaphysica derselben betrifft, so soll diese weder endlich, noch unendlich sein. Das Erste nicht, weil sie Gott, welcher unendlich ist, das Zweite nicht, weil sie der Creatur gemäß sein muß; Scotus bestimmt sie so als negativ unendlich. Was kann ihm, meint Hanne (p. 503), dabei für ein anderer Gedanke vorschweben, als dieser, daß dasselbe unendliche Sein, was in Gott als absolute Totalität und Einheit sich erfaßt, in den Dingen, d. h. in der von Gott zur relativen Selbstständigkeit entlassenen Welt, zu bestimmten realen Unterschieden auseinandergeht, in denen das Seiende sich durch sich selbst zum Werden und damit zu relativen Existenzen bestimmt. Hiernach hat das individuelle Dasein und die Individuation überhaupt ihren Grund nicht in einer bloßen Beraubung und Verneinung des absoluten Seins, sondern wie Gott nach Scotus in sich selbst vor Allem ein selbstheitliches Wesen ist, so bildet der Kern in allem Seienden, was er als die geschlossene Totalität der intelligiblen Welt der essentiellen Causalitäten-Reihe aus sich producirt, das Prinzip der Besonderung und selbstheitlichen Individualisation. Die Individuen, sagt Scotus, sind eigenthümlich verschieden, sie sind dasselbe ihrer allgemeinen Wesenheit nach, als Besondere gegen einander. Sie müssen also eine ursprüngliche Verschiedenheit zu ihrem Prinzip haben. Die allgemeine Natur in ihnen muß also so

bestimmt sein, daß sie sich kraft dieses an sich seienden Individualitätsprinzips als Dieses und Jenes setzt. Das Dieses, die Haecceität, die individuelle Besonderheit hat somit ihren Grund nicht bloß in einer allgemeinen Natur, in einem allgemeinen Sein, worin die Individuen formaliter übereinstimmen, sondern es muß außer der Natur in diesen und jenen noch etwas sein, wodurch dieses und jenes verschieden ist, welches macht, daß Beides ein Dieses ist. Und dieses Etwas kann weder eine Negation, noch ein Accidenz sein, also werden es positive Realitäten sein, welche an sich die Natur bestimmen (sent. II. dist. 3. qu. 6). So muß der Begriff der menschlichen Persönlichkeit von diesem Gesichtspunkt aus in ein neues Licht treten; aber zum Begriff der göttlichen und menschlichen Persönlichkeit und der sittlichen Liebesgemeinschaft beider im Geiste des wahren Theismus ist Scotus, wie Hanne bemerkt (I. 509), noch nicht vorgedrungen. Daß aber Scotus eine klarere Vorstellung von Persönlichkeit und somit auch von persönlicher Fortdauer hatte, als die Früheren, läßt sich nicht in Abrede stellen.

§. 7. Petrus Pomponatius (geb. 1462).

Dieser Philosoph, von dem antischolastischen Grundsatz ausgehend, daß Etwas vom Standpunkt des Dogma's aus wahr sein könne, was vom Standpunkt der Vernunft aus falsch oder unbeweisbar ist, nimmt an, daß man aus der Vernunft die Unsterblichkeit der Seele nicht beweisen könne, sondern daß diese Wahrheit schlechterdings in das Gebiet der Offenbarung gehöre [1]). Freilich leitet sich diese Ansicht aus einem Grundirrthum seines Systems her, wie wir in der Folge sehen werden.

Wenn der Mensch auch in der Mitte steht zwischen den „Intelligenzen", die mittelst direkter Intuition Alles erkennen, und den Thieren, die nur Einzelnes wahrnehmen, wie Pomponatius hervorhebt, so ist es andererseits eine zu weit gehende Behauptung dieses Philosophen, wenn er sagt, daß im Menschen das Materielle vorherrschend sei, und daß sich dieß besonders bei der Denkthätigkeit zeige. In Bezug auf letzteren Satz beruft er sich auf Aristoteles, nach welchem das menschliche Denken nie ohne Vorstellungen der Einbildungskraft geschieht, vergißt aber hiebei, was derselbe Aristoteles lehrt, daß die Voraussetzungen alles Denkens, die Principien, unmittelbar durch die Vernunft erkannt werden.

Da nach Pomponatius selbst der Geist (ähnlich dem Aristotelischen νοῦς), in seinem Ansichsein betrachtet, unberührt, frei und unabhängig ist von der Materie, im Tode aber ohnedieß eine Trennung des Geistes von der Materie oder doch nicht mehr Existiren des Geistes im Körper erscheint, so ist nicht abzusehen, wie der Geist das Schicksal der Materie theilen und wie sie hinfällig sein sollte? Wir würden es angehen lassen, wenn Pom-

[1]) Wir behandeln diesen Philosophen, weil er unsere Frage speziell behandelt hat.

ponatius die Unsterblichkeit des Menschen als solchen, d. h. der Seele und des Leibes für unabweisbar aus der Vernunft hinstellen würde, da die Beweise für die Fortdauer des Leibes schwerer aufzubringen sind, aber in Folge der Construktion, die er vom Wesen des Geistes gibt, ist eine Fortdauer dieses wohl denkbar. Das Personelle des Menschen ruht nach Pomponatius jedenfalls nicht im Körper, da er bemerkt, Denken und Wollen geschehe wohl im Körper, aber nicht durch den Körper, das Persönliche aber gipfelt im Denken und Wollen. Die Schwierigkeit, die sich hier aber allerdings in Bezug auf die Fortdauer des menschlichen Geistes mit seinem sinnlich-geistigen Denken entgegenstellt, beruht in der, wie es scheint, von Pomponatius durchaus geforderten Lösung der Frage: Welchen Inhalt wird das menschliche, d. h. sinnlich-geistige Denken des Geistes haben, wenn das eine, sinnliche Element mit dem Ersterben des Körpers wegfällt, eine Frage, über welche Aristoteles, die Unsterblichkeit des *νοῦς* festhaltend, hinwegging. Pomponatius kann nicht läugnen, daß es außer dem sinnlich-geistigen Denken auch rein abstraktes gebe, daß der Geist über sich selbst nachdenken könne und das komme ihm als Geist an sich zu; er gesteht hiemit eine rein geistige, von sinnlichen Vorstellungen unabhängige Thätigkeit, also Existenz des Geistes zu, und spricht doch die absolute Sterblichkeit der Seele aus, denn der Tod, sagt er [1]), hebt jene zeitlich-räumlichen Bedingungen, die das menschliche Denken möglich machen und für dasselbe erforderlich sind, auf, im Tode wird der menschliche Geist seiner Basis beraubt, er hört hiemit auf, als solcher, als menschlicher Geist, als Persönlichkeit zu existiren, es bleibt hiemit nur die Denkkraft, nur der Gedanke als solcher, nicht aber das Bewußtsein, noch die Erinnerung. Es kommt der Seele nur eine relative Unsterblichkeit zu, weil sie, wie die Selbstreflexion beweist, am Immateriellen participirt, am Intellectus. — Wenn nun nach unserem Philosophen eine Selbstreflexion des denkenden Prinzips in uns, die jedenfalls von Bewußtsein begleitet ist, während des leiblichen Lebens, also eine Sonderexistenz, weil Thätigkeit des Geistes ohne sinnliche Vorstellung (nicht „menschliches" Denken) thatsächlich besteht, wie und warum findet er auf einmal eine Fortexistenz der Denkkraft allein — des Geistes allein — für undenkbar? In diesem Punkte ist er nicht Aristoteliker.

Wenn Pomponatius ein Denken des Geistes ohne Phantasiebilder für unmöglich, man möchte sagen „unmenschlich" hält, so kann er sich wohl nicht geradezu auf Aristoteles berufen, der den *νοῦς ποιητικός* sich selbst denken läßt und dabei, wie beim einstigen *θεωρεῖν*, keiner vermittelnden Begriffe bedarf (s. II. Theil. Aristoteles); unser Philosoph macht dem Aristoteles darüber auch Vorwürfe [2]). Mit dem Aristotelischen Dualismus von Geist

---

[1]) cf. Ludwig Muggenthaler, Unsterblichkeitslehre des Petrus Pomponatius. Diss. inaug. München 1868. — [2]) Pomponatius tract. de immort. animae. Tubing. 1791. p. 20: Mirum est, quod Aristoteles posuerit, intellectum aliquando intelli-

und Leibseele, wobei ersterer von letzterer getrennt (*χωρισθείς*) besteht, macht er sich wenig zu schaffen, sondern hält kurzweg an der Einheitlichkeit des Menschenwesens, d. h. an der einheitlichen Vereinigung des intellektiven Bestandtheils mit der passiven Seele fest. Aristoteles lehrt auch eine Einheit im Menschen, aber die thätige Vernunft ist ihm das eigentliche Wesen im Menschen, das Beste im Menschen, der *μάλιστα ἄνθρωπος*, das eigentliche Selbst im Menschen (s. ob.). Der „Geist an sich" des Pomponatius ist nicht mehr der Aristotelische *νοῦς ποιητικός*. Diese Theorie vom *νοῦς* als *μάλιστα ἄνθρωπος* vergißt Pomponatius, wenn er des Aristoteles Satz: *ἄνθρωπος ἄνθρωπον γεννᾷ* — einseitig sich auf das Aristotelische Prinzip von dem Fortbestehen der Gattung und dem Vergehen des Individuums berufend, nach seiner Weise interpretirt und das Einzelwesen sofort als generabile et corruptibile hinstellt, wenn auch von einem absoluten Vergehen keine Rede ist. Aber „der ganze Mensch" des Pomponatius ist hier nicht mehr der *ἄνθρωπος* des Aristoteles, welcher einen ganzen Menschen — einen *ἄνθρωπος* zeugt. Der zeugende Mensch des Aristoteles besteht bloß aus *ψυχή* und *σῶμα*[1]). Von einem Einräumen der metaphysischen Bedeutung des Aristotelischen Satzes: „der Mensch zeugt einen Menschen", ist somit keine Rede bei Pomponatius, wie wir es auch nicht mit den metaphysischen Anschauungen des Aristoteles im Einklang finden, wenn nur der eine Satz des Stagiriten von dem Fortexistiren der Gattung und der Corruptibilität der Individuen in's Auge gefaßt wird bei der Interpretation einer Stelle, das höhere, so großartig besonders in der Kosmologie des Aristoteles durchgeführte Prinzip vom Zwecke aber gänzlich ignorirt wird. Der *νοῦς ποιητικός* des Aristoteles z. B. ist Zweck des *νοῦς παθητικός*, wie dieser seinerseits Zweck der *ψυχή*, diese des *σῶμα* ist. Der Zweck ist Prinzip der Einheit, metaphysischer Grund des Bestehens der Einheit der Gattungen und Individuen unvergänglich, insofern er sich in Einzelwesen geltend machen muß zur Erhaltung des Ganzen, resp. der Stufenreihe im Ganzen; das Einzelwesen (hier der *νοῦς*) ist unvergänglich, insofern durch sein Wegbleiben die Stufenreihe der Wesen gestört und zerstört würde, auf welcher Alles beruht; der Zweck des menschlichen ist der göttliche *νοῦς*.

Nach Pomponatius ist das „von außen her" nicht so zu verstehen,

---

gere sine phantasmate et tamen in omnibus locis dicat, quod non est intelligere sine phantasmate.

[1]) Da der *νοῦς ποιητικός*, in welchen Aristoteles die Selbstheit des Menschen legt, von außen (*θύραθεν*) kommt nach Aristoteles, so ist unbegreiflich, wie hier von einem Aristotelischen Generatianismus geredet werden kann; „der Mensch zeugt einen Menschen" ist nach Arist. de gen. animal. II. 1. II. 3 in einem beschränkten Sinne zu nehmen. Der Creatianismus ergibt sich allerdings auch nicht geradezu aus dem Aristotelischen *θύραθεν*, es schließt jedoch den Generatianismus direkt aus. Der Aristotelische *νοῦς* ist überhaupt vom Pomponatius falsch aufgefaßt worden. cf. II. Theil, oben, „Aristoteles".

als ob wirklich von außen her durch Gott der intellectus dem sich bildenden Keime zugesellt würde, denn der intellectus schlechthin existirt ja in diesem Absolutsein (als Gott) nicht objektiv, sondern das Prädikat göttlich legt man dem menschlichen intellectus selbst bei, wenn man ihn in seinem Verhältniß und seinem Unterschiede vom leiblich Materiellen, von den vegetativ-sensitiven Fähigkeiten und Kräften betrachtet. Der intellectus in seinem „simpliciter esse" existirt in Wirklichkeit nicht, sondern pflanzt sich eben fort in den Individuen, welche die Träger des allgemeinen Menschengeistes sind. Auf Grund solcher Anschauung verwirft Pomponatius die Präexistenz, sowie, an der absoluten Sterblichkeit festhaltend, die Metempsychose.

Weiter bekämpft Pomponatius die Beweise des heiligen Thomas von Aquin für die Unsterblichkeit. Thomas lehrt, weil die Seele eine immaterielle Substanz, ist sie unsterblich. Die Immaterialität der Seele begründet Thomas durch immaterielle Thätigkeit der Seele, wie sie sich im Denken und Wollen bekundet. Gegenüber diesen zwei immateriellen Thätigkeiten führt Pomponatius viele materielle Thätigkeiten, die vegetativen und sensitiven auf. Nach der unbewiesenen Voraussetzung unseres Philosophen sind übrigens selbst jene immateriellen Thätigkeiten nicht rein solche, weil auch sie ohne Phantasiebilder nicht möglich. Wir bemerken noch, daß Pomponatius Seele und Geist nicht wesentlich unterscheidet, eine Unterscheidung, die Thomas und die Scholastiker auch kennen, da sich sogar Anklänge an Trichotomie bei ihnen finden. Von einer intellektiven Seele, bemerkt Muggenthaler (p. 14), im eigentlichen und strengen Sinne des Wortes kann bei Pomponatius keine Rede sein und der Begriff „Seele" läßt sich auf den intellectus nicht ausdehnen, eine Bemerkung, die mit dem p. 12 Gesagten im Widerspruch steht. — Thomas weist hin, daß die Seele deßhalb immateriell sein müsse, weil sie das Uebersinnliche, Ewige anstrebe. Dieß weist unser Philosoph wiederum zurück, indem er sagt, daß dieser Zug nur Wenigen eigen, die meisten Menschen aber in ihrer ganzen Lebensweise mehr dem Thiere als dem Menschen ähnlich sind, womit er aber nur beweisen kann, daß diese alle dem einmal vorhandenen edleren Zuge eben nicht folgen.

Ferner will Pomponatius die Annahme der Sterblichkeit der Seele mit der Ethik in ihrer vollen Reinheit vereinbar finden. Nach aristotelischer Ethik lasse sich das Gute, sofern es sich durch menschliche Thätigkeit gewinnen lasse, vom Guten an sich, von der Idee des Guten unterscheiden. Auch Pomponatius nehme dieß an, erkenne aber als Endzweck aller menschlichen Thätigkeit nicht das Gute an sich, wie es sich in abstracto denken läßt, sondern das der Menschennatur angemessene, das für Menschen erreichbare Gute. Somit kann von einer über das diesseitige menschliche Leben hinausgehenden Glückseligkeit nicht die Rede sein, die Erhaltung und Wohlfahrt des Ganzen der Menschheit als „des Individuums" ist Alles, was angestrebt und erreicht werden kann, nur durch Spekulation weiß der Mensch von Höherem, von Anderssein-könnendem. Die Menschenwürde

legt Pomponatius in die Erfüllung der Pflichten gegen das Ganze und ruft aus: „wer möchte lieber ein langdauernder Stein als ein Mensch sein?“

Die Möglichkeit der sittlichen Güte dehnt er auf Alle aus, kennt aber keine göttliche Gerechtigkeit oder Strafe für diejenigen, welche diese Güte nicht anstreben zum Verderben des Allgemeinen, wie er andererseits den Lohn für sittliche Thätigkeit einzig in den damit verbundenen Genuß legt, das Böse wiederum trägt seine Strafe in sich selbst. Diese „reine“ Ethik, welche das Gute um des Guten willen gewirkt sehen will und darin dann den Lohn selbst findet, scheint uns sehr egoistisch und „das Andenken, sei es ein gutes oder schlechtes, das sich der Mensch in den Thaten seines Geistes selber setzt“, ein sehr wenig bewegendes Motiv zum gut oder schlecht Handeln.

Wie wir schon angeführt haben, sind nach Pomponatius die meisten Menschen in ihrem Lebenswandel den Thieren ähnlich, obgleich für Alle sittliche Güte möglich wäre. „Auf Erden wandelnde Götter“ d. h. Menschen, die Tugend um ihrer selbst willen üben und darin ihren genügenden Lohn finden, gibt es nur Wenige; einen intellektuell Unmündigen (puer ratione carens) findet man dagegen immer und überall, diese Klasse von Menschen müssen nun nach der Meinung unseres Philosophen durch die Religion ihrer sittlichen Aufgabe entgegengeführt werden, diesen kann um des pädagogischen Zweckes willen von einer Fortdauer gesagt werden, obgleich immer die Idee von einer jenseitigen Vergeltung ꝛc. ein mit dem Wesen wahrer Tugend unvereinbares serviles Moment mit sich schleppe. Nach Pomponatius ist die Unsterblichkeitslehre in der Philosophie unzulässig, in der Theologie mag sie ihre Geltung haben. Die theologische Begründung der Unsterblichkeitsidee, wie sie Pomponatius gibt, können wir hier füglich übergehen, da sie nichts Besonderes bietet.

E. Mystik.

Ehe wir die Unsterblichkeitslehre einiger Mystiker des Mittelalters darstellen, wollen wir im Interesse mancher unserer Leser den Begriff von Mystik überhaupt etwas erörtern. Nach J. Görres[1]) ist Mystik ein Schauen und Erkennen unter Vermittlung eines höheren Lichtes und ein Wirken und Thun unter Vermittlung einer höheren Freiheit, wie das gewöhnliche Wissen und Thun durch das dem Geiste eingegebene geistige Licht und die ihm eingepflanzte persönliche Freiheit sich vermittelt findet. — Obgleich sich auch in anderen Religionen eine mystische Richtung kundgibt, so ist doch das eigentliche Heimathland der Mystik das Christenthum; sie findet sich deßhalb schon in der Patristik[2]), ja sie findet ihre Vertreter be-

[1]) Christliche Mystik (4 Bde.) Regensburg 1836. I. p. 1. — [2]) cf. C. Greith, die deutsche Mystik im Prediger-Orden (von 1250—1350) Freiburg i. B. 1861. p. 22 ff.

reits im Evangelium, indem Richard von St. Victor (lib. de contempl. I. 1) von Maria, der Schwester Martha's schreiben konnte: „Sie erkannte die unendliche Weisheit Gottes, welche im Fleische verborgen war, mittelst des Gehöres, und sah sie durch die Erkenntniß, und indem sie auf diese Weise sah und hörte, gab sie sich der Beschauung der höchsten Wahrheit hin. Dieß ist jene Beschäftigung, welche niemals ein Ende nimmt, denn die Beschauung der ewigen Wahrheit wird in diesem Leben angefangen und im zukünftigen fortgesetzt." Dieses Beschauen ist um so mehr ein mystisches, wenn man, wie ein heiliger Paulus in den dritten Himmel emporgetragen wird, bis an den Thron Gottes, wo er göttliche Geheimnisse mit unverhülltem Angesichte schaute, für ihren Ausdruck aber in der menschlichen Sprache keine Worte fand. In der Mystik finden sich somit Visionen und Offenbarungen. Wenn auf den Stufen der Beschauung die menschliche Seele sich zu den Himmlischen erhob, sagt Greith (l. c. p. 24), so stiegen in den Visionen und Ansprachen die Himmlischen zu den Gottesbegnadigten herab. „Die Dinge über uns, sagt der heilige Bernhard, werden nicht durch Schulbegriffe und Worte gelehrt, sondern vom heiligen Geiste reinen Seelen geoffenbart; was das Gebet erfleht, soll die Betrachtung aufsuchen, und die Heiligkeit des Lebens muß in der Beschauung erreichen, was bloße Worte nicht auszudrücken vermögen. Darum steht geschrieben: Selig, die reinen Herzens sind, denn sie werden Gott anschauen. Nun ist aber Gott die Wahrheit selbst, und um sie im Schooße ihrer geheimnißvollen Tiefen zu erschauen, muß man einen Weg der Reinigung durchmachen, der uns von Allem befreit, was zwischen uns und der Wahrheit, zwischen unserem von der Sünde verdunkelten Auge und zwischen dem himmlischen Lichte liegt." Auf verschiedenen Stufen steigt der Mensch zur reinen Gottesliebe empor, welche der Schlüssel zur göttlichen Erkenntniß und zum Schauen der ewigen Dinge ist. Die Seele muß ihrer Sinnlichkeit und Eigenheit ersterben, und von Tugend zu Tugend fortschreiten, um des Lichtes theilhaftig zu werden, worin sie das Licht der Gottheit zu erkennen vermag. Denn in dem Maße, als durch das thätige Tugendleben angefacht, das Feuer der Liebe sie erweitert, wird auch der Blick ihrer Vernunfterkenntniß heller und umfangreicher; sie liebt, was sie betrachtet, und betrachtet, was sie liebt. Beide Akte werden in der Ewigkeit in einen und denselben zusammenfallen; denn sobald unser Geist Gott sehen wird, wie er ist, wird auch unser Wille mit ihm vereinigt werden und göttliche Werke mit ihm vollbringen. Steigt die Seele auf den Stufen des reinigenden Lebens zu Gott empor, dann läßt sich das ewige Wort, die Weisheit des Vaters, zu ihr hernieder und erhöht und erweitert auf übernatürliche Weise ihre Erkenntniß, und es wird der Seele so, als erwachte sie aus dem Schlummer, in welchem das gewöhnliche Leben sie bei all' ihrem Erkennen gefangen hielt[1]).

[1]) Greith, deutsche Mystik p. 27 ff. — Im Gegensatz zu den Mystikern im bezeichneten Sinne stehen nach Fr. Baader (kl. Schr. ges. v. Fr. Hoffmann p. 359) u.

So ist die Mystik eigentlich Philosophie als Gottesweisheit und zerfällt in spekulative, praktische und theosophische Mystik [1]). Daß die Mystik ihrem Wesen nach auf das Jenseitige gerichtet und deßhalb der fruchtbarste Boden für die Unsterblichkeitsidee und ihre Fortentwicklung ist, braucht wohl nicht bemerkt zu werden.

§. 1. Bernhard von Clairvaux.

Unter den orthodoxen Mystikern des zwölften Jahrhunderts ragt vor Allem hervor Bernhard von Clairvaux, der Gegner Abälard's. Das Wissen schätzt er nur insoweit, als es der Erbauung dient, und ein Streben nach dem Wissen um des Wissens willen hält er für heidnisch; unablässig arbeitet er an der Begründung eines wahrhaft christlichen Lebens.

Wiederholt weist Bernhard auf die Kürze des Lebens, auf die Eitelkeit der Welt, der er selbst ganz abgestorben war, und auf die letzten Dinge hin, ermahnt mit heiligem Ernste zu einem höheren auf das Jenseits hinzielenden mystischen Lebenswandel [2]), und sagt, daß der Gerechte den Tod nicht fürchte (justus mortem non pavet), um so mehr als derselbe „Ausgang aus diesem und Eingang in ein besseres Leben ist" — für die Gerechten; anders ist es bei den Sündern, „deren Tod der übelste [3]); der Tod entscheidet, je nachdem er im Stande der Gnade oder der Sünde erfolgt, über den Zustand des Menschen im Jenseits (ibid.). Das Gericht Gottes nach unserem Hinscheiden aus dieser Welt ist furchtbar (§. 2635—2653); um so lieblicher ist die Seligkeit und Freude des Himmels, von der S. Bernhard schreibt (l. c. §. 2654 ff.): „O seliges Gefilde überirdischer Kräfte, wo die heilige Dreieinigkeit von Angesicht zu Angesicht geschaut wird; wo jene hehren Schaaren unter der Begeisterung höherem Fittige ohne Unterlaß singen: Heilig, heilig, heilig ist der Herr Gott Sabaoth! Ein Ort der Freude ist es, wo die Gerechten trinken aus dem Strome der Wonne; ein Ort der Herrlichkeit, wo die Gerechten schimmern wie der Glanz am Firmamente; ein Ort der Lust, wo ewiges Entzücken weilt über den Häuptern; ein Ort des Ueberflusses, wo denen nichts abgeht, die Ihn sehen. Ein Ort der Lieblichkeit, wo der Herr milde erscheint Allen zumal; ein Ort des Friedens, wo im Frieden gebaut ist der Auf-

---

A. die Mystifikateurs, „welche sich die Alleinvernünftigen nennen: sie wollen dem Menschen dieses Forschen in die Tiefe als irrational ausreden, weil ja alles Wißbare oder zu wissen Nöthige schon auf dem Wasserspiegel des Zeitstroms schwimme, folglich mit ihren Schaumlöffeln ganz leicht abschöpfbar oder vielmehr längst schon von ihnen abgeschöpft sei."

[1]) cf. Erdmann, Gesch. der Philos. I. 470–486. — [2]) Sermo 1. de divers. bei P. J. A. op. s. Bern. Medulla sex libri. Monast. 1855. §. 2587 — §. 2602 sequ. — [3]) Epist. 105 ad Romanum Rom. cur. subdiac. in d. Medulla §. 1618. 1619. 2624.

enthalt; ein Ort der Bewunderung, wo wunderbar sind seine Werke; ein Ort der Sättigung, wo wir ersättigt werden bei dem Anblick seiner Glorie; ein Ort der Beschauung, wo Großes erschaut wird. Dort wird Gott Alles in Allem sein, wo das Weltall in wundersamer Harmonie dem Schöpfer die Ehre, dem Geschöpfe Seligkeit bereiten wird. Durchfliege daher, geistige (d. h. mystische) Seele, mit den Augen der Sehnsucht jene Gefilde, und siehe den König der Glorie, herrlich in seinem Glanze, gefolgt von Legionen der Engel, begleitet von den Schaaren der Heiligen."

Auch die Herrlichkeit der auferstandenen Leiber der Gerechten hebt Bernhard hervor in Uebereinstimmung mit der Lehre der Kirche [1]); ferner spricht er über vier Klassen von Menschen, welche das Himmelreich erlangen werden (sermo 99. de divers.): Diejenigen, welche um Christi willen Alles verlassen; die ihre zeitlichen Güter gut anwenden; die menschliches Lob verachten; die ihre Armuth geduldig ertragen [2]). Bei allen diesen muß auch der Körper mitwirken zur Erlangung der Seligkeit, weßhalb unser Mystiker eine eigene Ermahnung an den Leib richtet zur Ermunterung [3]).

Bernhard schreibt endlich vom Fegfeuer: „Ich will gehen in jenes Gefilde und schauen diese große Vision, wo der milde Vater die zu verherrlichenden Kinder in der Gewalt des Versuchers zurückläßt, nicht zum Tode, sondern zur Läuterung; nicht nach seinem Zorne, sondern gemäß seiner Barmherzigkeit; nicht zum Verderben, sondern zur Herstellung, auf daß sie nun nicht seien Gefäße des Zornes, reif für den Untergang, sondern Gefäße des Erbarmens bereitet für das Himmelreich. Darum will ich mich erheben zu ihrem Beistande, will fürbitten mit Seufzern, will rufen mit Anmuthungen, will eintreten für sie mit Gebeten, will sühnen durch das hohe Opfer; damit der Herr, wenn Er etwa auf sie sieht und richtet, ihre Qual in Ruhe, ihr Elend in Herrlichkeit, ihre Strafe in Lohn verwandle. Denn durch diese und ähnliche Dienstleistungen kann ihre Buße abgekürzt, ihre Pein geendet, ihre Strafe aufgehoben werden."

Von der Hölle schreibt Bernhard: „O Gefilde hart und ernst! Gefilde, das zu fürchten und zu fliehen ist! Land der Vergessenheit, Land der Bedrängniß! Land des Elends, in welchem keine Ruhe, sondern ewiger Schrecken wohnet! Ort ohne Erinnerung, wo brennende Gluth, starrender Frost, niesterbendes Gewürm, durchdringende Schläge, dichte Finsterniß, Verwirrung der Sünder, unlösbare Fesseln, schauerliche Teufelsfratzen! Ganz zittere ich und schaudere bei der Erinnerung an jenes Reich (der Hölle) und gelähmt sind alle meine Gebeine. O Gott! welch eine Kluft zwischen den Freuden des Paradieses und dem zernagenden Wurme der Hölle! Ich weiß es, daß jenes Feuer dem Teufel bereitet ist und seinen Genossen, und den Menschen, die ihm ähnlich; dort wird ihnen ohne Ende das Ende bereitet, ohne Sterben das Sterben, ohne Aufhören werden sie

---

[1]) Medulla §. 2673 ff. — [2]) Medulla §. 2681—2688. — [3]) ibid. §. 2689—2702.

gepeiniget. In deinem Leibesleben steige daher hinab in die Hölle, durchblicke mit den Augen des Geistes die Stätten der Qual, fliehe Verbrechen und Laster, um deren willen verbrecherische und lasterhafte Menschen zu Grunde gegangen sind [1])!" — Indem die Seligen im Himmel diese Qualen der Verdammten schauen, freuen sie sich darüber, daß sie nicht auch wie jene den Himmel verloren, daß sie von den Verdammten abgesondert, daß sie sicher vor den Feinden des Heils, und daß ihr Zustand so verschieden ist von dem der Gottlosen in der Hölle [2]).

§. 2. Johannes Gerson

lebte in einer Zeit, in der sich das theologische Studium in logisch metaphysischen Untersuchungen verflüchtigt hatte, die mit der christlichen Wahrheit und dem christlichen Leben meistens nur in einem sehr äußerlichen Verbande standen. Im Gegensatz zu dieser Behandlung der Theologie wählte Gerson als Professor der Theologie (in Paris) in einer Reihe von Vorlesungen „das geistige Leben der Seele" in seinem Wesen, seiner Begründung und seiner Vollendung als Gegenstand der Behandlung [3]). In diesen Vorlesungen findet sich bereits die bei Gerson später hervortretende Richtung auf das Contemplative. Was seine philosophische Richtung betrifft, so ist er dem Nominalismus gewogen, weil dieser mehr als der Realismus mit dem Lehrsystem der Kirche vereinbar sei [4]). Gerson ist aber Nominalist nicht nur in seiner auf empiristischer Grundlage ruhenden Erkenntnißtheorie, sondern vor Allem in dem realen Unterschiede, den er zwischen Sein und Denken, zwischen dem Ding an sich und der Vorstellung davon setzt. Hier wird es sichtbar, daß er das Unsichtbare in re und post rem zusammenfaßt, indem er dem Universale in den Einzeldingen sein reales Substrat, in der abstrahirenden Thätigkeit des Geistes aber seine constituirende Form gibt [5]). Im Realismus findet Gerson ebenso die Einheit des göttlichen Wesens, wie die Freiheit des göttlichen Wollens und Wirkens gefährdet. Doch nähert er sich dem Realismus u. A. in dem Satze, daß eine intuitive Erkenntniß Gottes hier im Leben nicht deßhalb unmöglich sei, weil Gott als Objekt des Erkennens in keinem entsprechenden Verhältniß zum Auge des Geistes stehe, die Natur des Geistes also dafür unzureichend wäre, sondern weil Gott nicht wolle; denn an sich betrachtet, je vollkommener ein Objekt der Erkenntniß sei, desto mehr entspreche es dem Auge des Geistes, das nicht, wie das leibliche Auge, durch die Fülle des Lichtes leide [6]). Wenn Gott

---

[1]) Sermo 42. de divers. in d. Medulla §. 2703—2717. — [2]) l. c. §. 2718 bis 2730. — [3]) de vita spirituali animae. Op. III. 1—72. — [4]) Seine desbezügl. philos. Grundanschauungen hat er am Ende seines Lebens in d. Traktaten: centilogium de conceptibus, de causa finali, de modis significandi etc. niedergelegt. cf. Schwab, Joh. Gerson. Monogr. Würzb. 1859. p. 291 ff. eine weitere Darstellung. — [5]) de simplic. cord. III. 458. — [6]) Tract. VII. super Magnif. IV. 343.

wolle, sei eine solche Erkenntniß möglich, wie er sie ja auch dem Moses, Paulus und der heiligen Jungfrau gewährt habe; er gesteht sogar in gewissem Sinne zu — und im Grunde ist dieß das Ziel seiner mystischen Theologie — daß die Seele in die Fülle Gottes übergehen und in ihr ideales Sein, das sie von Ewigkeit hat, gewandelt werden könne, nur dürfe dabei die Selbstständigkeit (Persönlichkeit) der Seele nicht aufgegeben werden (ibid.). Gesteht nun Gerson dem Realismus nicht nur die Ewigkeit, bemerkt Schwab (l. c. p. 299), sondern auch die Realität und Verschiedenheit der Ideen in gewissem Sinne zu [1]), so hat er damit den Hauptgedanken des Systems acceptirt. Der Grund liegt in der mystischen Richtung Gersons. Alles Gefühl — und auf ihm ruht überwiegend die Gerson'sche Mystik — ist realistisch, der Verstand nominalistisch. Wie seine spekulative Mystik dahin gerichtet ist, die Theologie des Verstandes mit der Theologie des Gefühles zu vereinbaren, so macht sich diese Vermittlung auch in dieser spekulativen Frage geltend. — Aus dieser vermittelnden Stellung erklärt sich auch Gersons Auffassung des Verhältnisses zwischen Philosophie und Theologie, Glaube und Wissen. Während der Nominalismus an sich auf ein Auseinanderhalten beider hinarbeitet, ist er gegen die Trennung der Philosophie von der Religion in dem Sinne, als wenn erstere allein sichere Erkenntniß gewährte und die letztere nur durch sie ihren Halt gewänne; im Gegentheil erhalte die Philosophie erst durch die Theologie ihre volle Sicherheit und wer beide trenne, verliere beide [2]). Er weist dieses Verhältniß nach in der Bestimmung des Begriffes vom höchsten Gute [3]).

Wie alles Wissen, sagt Gerson weiter, so muß auch die Theologie der Liebe Gottes dienstbar werden, darin besteht ihre Vollkommenheit, ihre Freiheit, ihr Adel [4]), denn nicht in subtiler Forschung, sondern in der Pflege der Liebe besteht Gottes Reich und die Erlangung des ewigen Lebens [5]). So hoch daher Gerson auch Thomas von Aquin stellt, sein Liebling und sein Ideal bleibt doch Bonaventura um der praktischen Richtung willen, die sich durch seine Theologie hindurchzieht.

Was die Mystik Gerson's betrifft, so ist ihr Grundzug die Erkenntniß Gottes aus und durch Liebe. Was sich hierüber in den Schriften der Heiligen findet, will er in zweckmäßiger Ordnung und Form geben. Wer zur mystischen Theologie gelangen will, muß Sehnsucht nach Gott haben, die Hindernisse (der Einigung mit Gott) entfernen und um den gött-

---

[1]) Wie besonders: de concord. Metaph. IV. 825: „sicut sunt plures res creatae sic dici possunt plures ideae“ etc. — [2]) Sermo II. de omnib. Sanctis opp. III. 1517: „Hoc faciamus tum ad consolationem nostram, quatenus fides in intelligentiam migrans lucidius emicet, tum ad concludendum linquam magniloquam eorum, qui se dici philosophos volunt et non sunt, quoniam dum a religione secernere putant philosophiam utrumque perdunt.“ — [3]) cf. Schwab, Joh. Gerson p. 300 ff. — [4]) Centilog. de concept. IV. 806. — [5]) de concord. Metaph. IV. 829: Non in subtili inquisitione veritatis, sed in cultu charitatis consistit regnum Dei et impletio legis consecutioque salutis.

lichen Beistand flehen. Das erste geschieht durch Betrachtung der Schönheit Gottes, das Zweite durch die Einsicht in unsere eigenen Gebrechen, das Dritte durch heißes Gebet [1]). Entsprechend der praktisch kritischen Haltung seiner mystischen Theologie scheidet Gerson die Mystik in einen spekulativen und praktischen Theil, eine Scheidung, die ihm allein angehört. Die spekulative Mystik beginnt mit der Erörterung des dem Areopagiten entlehnten Unterschiedes zwischen symbolischer, eigentlicher und mystischer Theologie. Die letztere führt auf vollkommene Weise durch Abstraktion von allem Creatürlichen und durch Hinaustreten des Geistes (per excessus mentales) in die göttliche Finsterniß zu Gott (consideratio I. 365).

Den drei Kräften des Erkenntnißvermögens entspricht eine dreifache Form der Erkenntniß: Die Vorstellung (cogitatio) der sinnlichen Erkenntniß, die Meditation der Vernunft, die Contemplation der reinen Intelligenz [2]). — In der mystischen Theologie gelangt die vernünftige Seele auf den Ruf des Herrn, dessen Hauch die Seele schwellt, vermittelst der Liebe in den Hafen der Vergöttlichung, aus dem Meere der Sinnlichkeit zur Ruhe des ewigen Ufers. Es liegt dieses im Wesen der Liebe, die hinreißt (rapit) zum Geliebten, mit ihm verbindet und einigt (unit) und indem sie nichts als den Geliebten will, befriedigt (satisfacit. cons. 38, 390). Die weiteren theoretischen Erörterungen hierüber können wir füglich übergehen [3]).

Die ganze mystische Theologie Gersons ist eigentlich nichts Anderes als eine praktische Explikation der Unsterblichkeitsidee, denn der Gedanke an das Jenseits sowie an die letzten Dinge überhaupt ist allenthalben in diese Mystik hineingewoben und das Gewebe ist für jeden dazu präparirten Geist ein höchst zaubrisches. Das einzige und letzte Ziel unseres armseligen irdischen Daseins, die einstige Vereinigung mit Gott, soll schon hier durch die Mystik in höchst möglichster Weise anticipirt werden. — Die persönlichen Verhältnisse, die Verfolgungen, denen der edle Gerson (Fremdling) ausgesetzt war, sind theilweise Schuld an dieser Geistesrichtung; sie sind auch Veranlassung zu seiner herrlichen Schrift „*vom Troste der Theologie*", die sich an die ihm von Jugend auf theure Schrift des Boethius „vom Troste der Philosophie" anschließt [4]).

---

[1]) Tract. VII. super Magnif. IV. 343. — [2]) Ueber den Unterschied zwischen spekulativer und mystischer Theologie bei Gerson cf. Schwab l. c. p. 339 ff. — [3]) Ueber den praktischen Theil der mystischen Theologie cf. Schwab p. 364 ff. — [4]) Diese Schrift verfaßte der Flüchtling im J. 1418 auf dem Schlosse Rattenberg am (oberen) Inn, ein Asyl, das ihm der Herzog Albrecht von Bayern geboten hatte (cf. op. IV. 783). In einem Briefe vom 10. August 1418 aus Neuburg in Bayern steigert sich sein Wunsch nach dem Ziele seiner Pilgerfahrt. Er schreibt seinen Brüdern Nikolaus und Johann, daß die Seinigen weniger bekümmert um seine äußeren Verhältnisse, ihn wie todt betrachten und nur für sein ewiges Wohl beten mögen: Nolite quomodolibet solliciti esse, qualis in peregrinatione mea sit corporalis aut futurus status meus, sed existimantes me quasi mortuus et perditum super terram totam vestrae recogitationis aciem vertite ad rogandum ea, quae ad pacem sunt. — Deus pure gratis

Die Schrift Gersons ist ein Dialog zwischen Verstand (intellectus discursivus — Volucer), Meditation (int. meditativus — Monicus) und Contemplation (int. contemplativus — Peregrinus). Dem Inhalte nach will der Trost der Theologie da anheben, wo der Trost der Philosophie zu Ende gegangen, bei dem Hinweis auf Gott als den allwissenden Richter. Daß Gott Richter der Welt sei, das hat die Philosophie noch erreichen können, aber wie er richtet, lohnt, straft, das liegt jenseits ihres Gesichtskreises. Die in stolzer Wißbegierde unternommene Betrachtung der Gerichte Gottes stürzt in Verzweiflung und Gotteslästrung, geschieht sie aber in Demuth und gläubiger Unterwerfung, dann führt sie auf den Weg des wahren Trostes, der in den Worten liegt: „Denen, die Gott lieben, gereichen alle Dinge zum Besten [1]). Die Untersuchung kehrt sich sogleich der paulinischen Form des göttlichen Gerichtes, der Prädestination zu, um die Nichtigkeit menschlichen Scharfsinns zu zeigen, der darin nur Härte und Parteilichkeit sehe. Gott, der Niemanden verpflichtet ist, trifft solcher Vorwurf nicht, gebrauchen ja auch die Menschen die Dinge der Welt in sehr verschiedener Art. Wenn Gott, um den Reichthum seiner Herrlichkeit zu offenbaren, den Einen aus Erbarmen beseligt, den Andern aus Gerechtigkeit verläßt, ergibt sich aus dem Dur der Gerechtigkeit und dem Moll der Barmherzigkeit nicht die schönste Harmonie [2])? Je weniger beseligt werden, desto mehr offenbart sich in den Beseligten die Gnade; nur auf die Einzelnen darf sich die Forschung nicht richten, warum z. B. Petrus und Paulus gerettet, Judas verworfen wurde; denn so wenig ein anderer Grund angegeben werden kann, warum von dem vielen Möglichen gerade Dieses geschaffen worden ist, Jenes nicht, als weil es Gott so gefallen, ebensowenig ist dieses bezüglich der Regeneration möglich; denn der ewige Wille Gottes, Diesen zu beseligen und Jenen nicht, hat keine weitere Voraussetzung, nur das muß festgehalten werden, daß Niemand ohne Schuld verdammt, Niemand ohne Gnade beseligt wird [3]).

Sein eigenes Gefühl bei dieser Anschauung spricht Gerson in den Worten aus: „Ich weiß, o Herr! daß die Verdammten in der Hölle dich hassen und als ungerecht und grausam lästern, und wäre ich dort, vielleicht

---

agens nobiscum sit misericordia nostra, refugium, susceptor in die mortis inevitabilis, quae janua aperit ad patriam. bei Gence, Jean Gerson restitué et expliqué par lui-même. Paris 1836. p. 34.

[1]) Gersoniana I. 135. bei Schwab p. 750. — [2]) Ibid. I. 137. — [3]) Ibid.: Sicut nulla ratio potest assignari, cur inter tot res possibiles fieri, ista non, illa facta est, nisi, beneplacitum Dei: ita de recreatione seu regeneratione ad vitam spiritualem multo magis dici debet: neque confugiendum est ad illorum merita vel opera quos ab aeterno praedestinat Deus, quia si ex operibus, jam non ex gratia, sed neque priorem aeterna Dei voluntas causam habet, qui fecit omnia propter semetipsum, impium quoque in diem vindictae: nihilominus fatendum est, quod nemo sine culpa damnabitur sicut absque gratia salvabitur nullus.

thät ich es auch; aber noch frei von diesem schauervollen Gefühle liebe ich dich, weil du der Liebe würdig bist, und halte dich für den Gerechtesten und Liebevollsten und preise dich und deine Heiligen, was immer dein Wille über mich verhängen wird, ich glaube und bekenne mit Herz und Mund, daß in dir kein Unrecht, und du heilig bist in allen deinen Werken!" — Bei solcher Demuth führt die Theologie „durch Verzweiflung am Menschen zur Hoffnung auf Gott, durch Trostlosigkeit zum Troste."

Dieses der Inhalt des ersten Buches, während das zweite sich mit der Lösung der Frage über das Verhältniß der Freiheit zum göttlichen Willen beschäftigen will, in Wirklichkeit aber großentheils in scholastischen Untersuchungen über die Formen des Willens und der Erkenntniß verläuft, die von dem in der Mystik über die „Vis affectiva" handelnden nicht wesentlich verschieden sind. Da Gott Alles vorhersieht, die ganze Reihenfolge der Ursachen, und Alles leitet, so muß ihm Alles dienen, das Gute wie das Böse; der Mensch aber soll die Gottähnlichkeit seines Willens damit beweisen, daß er Gott nicht dient, nur um Segen zu erhalten oder Unheil abzuwenden, das wäre Rückfall in den Stand des alten Bundes, denn die Tugend ist herrlicher als aller zeitliche Lohn, und Jene gehen irre, welche durch Verheißung zeitlichen Segens den Menschen zur Liebe Gottes bestimmen wollen; aber man soll auch nicht mit den Stoikern sagen, daß die Tugend ihr eigener Lohn sei, wie jedes Laster eine Strafe mit sich führe, denn um die Menschen zu den Beschwerden der Tugend an und von den Reizen der Lust abzulenken, war ein eigener hoher Lohn und besondere Strafe nothwendig, von denen die Philosophie nichts weiß (ibid. I. 135). Ungeachtet Alles von Gott vorhergewußt und gewirkt ist, so ist er doch in diesem Wissen und Wirken frei, und daraus folgt, daß wir unser Gebet nicht umsonst zu ihm empor senden, der, an sich unveränderlich, Alles ändern kann, wenn er will; denn wie das Geistige über dem Zeitlichen steht, so wird dieses auch immer der gnadenvollen Leitung der Geister zur Seligkeit gemäß bestimmt. Darauf beruhen die Charismen.

Den Trost, den die Theologie durch Förderung der Geduld gewährt, schildert das dritte Buch, von dem der Schluß lautet: Der Mensch ist nun einmal zu Kampf und Mühe bestimmt; hast du gefehlt, so beuge dich geduldig der Last; bist du dir nichts bewußt, so freue dich der Mühen, dein Lohn ist um so größer! Ohne Versuchung geht es nun einmal im Leben nicht ab; trage, die du einmal hast, denn weicht sie von dir, so rückt nur eine schwerere an ihre Stelle. Gott hat den Menschen nicht aus dem Paradiese gestoßen, um in ein neues ihn zu versetzen, sondern daß er in Mühe lebe, durch Trübsal Friede, durch Schmach Ehre, durch Armuth wahren Reichthum und durch Elend Seligkeit gewinne (ibid. I. 168).

Das vierte Buch endlich bietet den Trost eines über sein Wirken beruhigten Gewissens. Da die Quelle der Leiden Gerson's und des Unglücks, das über seine Freunde gekommen, in dem Widerstande liege, den sie der Herrsch- und Habsucht der burgundischen Partei entgegenstellt, so seien sie

glücklich zu preisen, wenn sie auch äußerlich unterliegen; wer immer für die Vertheidigung der Wahrheit und Gerechtigkeit den Tod erleidet, ist vor Gott ein Martyrer, wie auch die Menschen über ihn urtheilen [1]).

Wie Gerson überhaupt auf dem Boden der christkatholischen Lehre steht, so glaubt er auch an den Rapport, in den wir mit den Heiligen des Himmels treten können, er will von ihnen „das Almosen ihrer Fürbitte" bei Gott.

Gegen Ende des Jahres 1428, wo Gerson Anstalten traf für den Fall seines Todes durch Stiftung eines Anniversariums, Testament ꝛc., mag auch die Abfassung von seinem „täglichen Testament des Fremdlings" fallen, in welchem seine letzten Wünsche zusammengedrängt sind, und das uns besonders von seinem lebendigen Glauben an ein Jenseits Zeugniß gibt; es lautet: „Ich erscheine, Vater! vor dem Hofe deiner Barmherzigkeit, und trete mit Vertrauen zu dem Throne deiner Gnade, um Erbarmen und Gnade zu erlangen. Gib mir stete Gesundheit des Geistes, wahre Buße, wenigstens im Verlangen (in affectu), die heilige Communion und Oelung, vollen Nachlaß meiner Sünden, den Trost der Heiligen gegen die feindlichen Mächte und das ewige Leben! Das Zeitliche der Welt lassend, kehre der Staub zur Erde zurück — zum kirchlichen Begräbnisse, und der Geist zu Gott, der ihn gab. Herr Jesus nimm meinen Geist auf." — Am 12. Juli 1429 starb Gerson, ebenso ausgezeichnet durch Frömmigkeit, wie durch Gelehrsamkeit (Schwab, p. 772—773).

§. 3. Meister Eckhart.

Die Anthropologie Eckhart's ist die der aristotelischen Scholastik. Seine Theorie der Zeugung lautet ganz aristotelisch [2]). Er ist Creatianer, aber nicht so, daß er die göttliche Thätigkeit und die Naturgesetze als äußere Gegensätze darstellt. Gott ist die absolute Form der Welt in freier schöpferischer Weise, ebenso auch die Form der menschlichen Seele. Die Zeugung ist „ein Werk der Natur und eine Schöpfung von Gott" (ib. 265. 5 ff.). Der Mensch ist die Spitze der materiellen Schöpfung, in welcher diese ihr Ziel erreicht hat. Derselbe ist gesetzt zwischen Zeit und Ewigkeit, zwischen die Welt und Gott [3]).

Die übrigen Creaturen sind ein Fußstapfen Gottes, die Seele des Menschen aber ist Bild Gottes; gemacht ist der Mensch nach dem Bilde der heiligen Dreifaltigkeit (81. 14). In den übrigen Bestimmungen vom Wesen der Seele folgt Eckhart dem Aristoteles und lehrt ferner: „So wie die Seele dem Leibe Leben gibt, so ist Gott der Seele Leben. So wie die

---

[1]) ibid. I. 182. cf. Schwab p. 759–761. — [2]) Meister Eckhart ed. Pfeiffer 151. 1. 260. 32., bei Bach „Meister Eckhart, d. Vater d. deutschen Spekulation." Wien 1864. p. 65. — [3]) 406. 29. 170. 12. 95. 14. 409. 39. 136. 35. Thom. Summa theol. I. qu. 75. a. 1. contr. gent. l. II. c. 57.

Seele sich gießet in alle Glieder, so fließet Gott in alle die Kräfte der Seele" (109. 30). „Gott ist der Seele Form und ist der Seelen Seele" (658. 23). „Da Gott die Seele schuf, da griff er in sich selber und machte sie nach seinem Gleichniß. Davon spricht Meister Eckhart: Gott hat nichts geschaffen, das ihm gleich sei, als die Seele. Sowie man Gott keine Gestalt geben kann, so kann man auch der Seele keine Gestalt geben; sowie Gott untödtlich ist, so hat er auch die Seele untödtlich geschaffen. Gott ist von sich selber sein eigenes Wesen. Aber was die Seele ist, das hat sie von Gott und ist also von ihm ausgeflossen, daß sie an dem Wesen nicht ist geblieben, sondern sie hat ein fremdes Wesen empfangen, das seinen Ursprung von dem göttlichen Wesen genommen hat. Darum mag sie Gott nicht gleich wirken, denn wie Gott alle Dinge bewegt im Himmel und auf Erden, und allen Dingen das Leben gibt, so bewegt die Seele den Leib, und gibt ihm das Leben in allen Gliedern, daß er mag sehen, hören, greifen, reden und gehen, wiewohl sie mit ihrem Gedanken anderswo ist" (394. 5). Von Gott unterscheidet sie sich durch ihre Geschaffenheit (122. 1. 5. 6). Gott hat die Seele geformet an (nach) ihm, und mit ihm und in ihm vor der Zeit, in der Zeit und nach der Zeit (394. 33). Was Gott hat von Natur, das hat die Seele von Gnaden (531, 36, bei Bach p. 83). — Die Gottähnlichkeit der Seele liegt nicht in ihren Kräften, sondern in ihrem Grunde. In dem Seelengrunde (imago, mens) ist Gott unmittelbar[1]).

Mit der Erhebung der Dinge zu Gott erfüllt sich der Endzweck der Welt. Der Begriff des Himmels ist der des Ruhens der Dinge, als in ihrem Wesen. Der Himmel berührt, bewegt alle Dinge und wird selbst von keinem bewegt — nur Gott ist Beweger desselben. Die Hölle dagegen ist der Ort der wesenlosen Selbstsucht, die ewig dauert (470, 22). „Es ist eine Frage, was in der Hölle brenne? Die Meister sprechen gemeiniglich: Das thut Eigenwille; aber ich spreche wahrlich: Das Nicht in der Hölle brennt. Ein Gleichniß! Man nehme eine brennende Kohle und lege sie auf meine Hand. Spräche ich, daß die Kohle meine Hand brennt, so thäte ich ihr ganz unrecht. Soll aber ich sprechen eigentlich, was mich brenne: „Das thut das Nicht, wann die Kohle etwas in sich hat, das meine Hand nicht hat. Sehet: Dasselbe Nicht brennet mich. Hätte aber meine Hand alles das in ihr, das die Kohle ist und leisten mag, so hätte sie Feuers Natur zumal. Der dann nähme alles das Feuer, das je brannte, und schüttete es auf meine Hand, das möchte mich nicht peinigen. Gleicher

[1]) Hier geht Eckhart über die Scholastik hinweg. Thomas hatte die Vernunft, Duns Scotus den Willen als die höchste Seelenkraft und als die Spitze der Seele bezeichnet. Eckhart faßt diese beiden Kräfte als Funktionen des Seelengrundes, des Gottesbildes, welches der Complex aller geistigen Kräfte im Menschen ist, aus dem diese dann wirken. Er bezeichnet es mit dem Namen Gemüthe, Fünklein, Synteresis, Wesen der Seele (68, 69; 386, 10; 503, 20; 499, 2; 521, 20; 522).

Weise also spreche ich: wann Gott und alle die, die in dem Angesichte Gottes sind, nach rechter Seligkeit etwas in sich haben, das die nicht haben, die von Gott gesondert sind: Das Nicht alleine peinigt diese Seelen mehr, die in der Hölle sind, als Eigenwille oder Feuer" (65. 20 ff.). — „Was hie (in der Welt) der Leute Wesen ist, das bleibet ewiglich ihr Wesen, und deßhalb ist auch die Hölle nichts denn ein Wesen" (470. 23) [1]).

Das Fegfeuer ist der Zustand der Reinigung und nimmt ein Ende. Es ist der Ort der Buße für solche, die in der Liebe Gottes sterben, aber nicht alle Ding gelassen haben. Deren erbarmet sich Gott bei ihrem Ende, wenn nicht früher „daß ihnen werde eine rechte Reue in Minne und Erkenntniß, daß sie sich heben über sich selber und alle geschaffenen Dinge. Da wird rechte Minne ihr Wesen; also, ob sie länger sollten leben, daß sie nimmer Gebresten sollten üben, und alles das wollten leiden, von rechter Minne, das unser Herr Jesus Christus gelitten hat. Diese Leute kommen dazu, daß ihnen Gnade geschieht. Die Leute aber, die in ihrem Wesen sich in die Creatürlichkeit setzen (hinnân varut), die müssen ewiglich bleiben mit ihrem Wesen, das da heißet Hölle. Also bleibet auch deren Wesen, die da nichts in sich bleiben lassen, als Gott allein, da wird Gott ihr Wesen und bleibt ewiglich ihr Wesen" (470. 26 ff.). — Das Fegfeuer sollt ihr also verstehen: Das ist nach der Zeit und nach Reden. Wenn die Seele scheidet von dem Leibe, also in Treue und Minne und in dem Willen, alle Ding' zu thun durch Gott, und alle Gebreste abzulassen durch Gott, so wisset, daß die Seele steht in großem Jammer, wann sie nichts mehr vermag, und sie deß wartet, wenn sich Gott über sie erbarmen wolle. Und wäre es auch nicht eher, dann an dem jüngsten Tag; die Hoffnung ist ihr Wesen. Ihr sollt wissen, daß dieß Alles abgeht nach dem jüngsten Tag" (471. 35 ff.).

Die Auferstehung ist das Sichtbarwerden des geistigen Leibes der Menschheit, und dieß ist auch ihr Gericht: „Man sagt von dem jüngsten Tag, daß Gott soll Urtheil geben. Das ist wahr. Es ist aber nicht, als die Leute meinen. Jeglicher Mensch urtheilt sich selber also: als er da erscheint in seinem Wesen, also soll er ewiglich bleiben. Nun sprechen viele Leute: Der Leib soll erstehen mit der Seele. Das ist wahr. Es ist aber nicht, als die Leute verstehen. Das Wesen des Leibes kommt da zu dem Wesen der Seele und wird da ein Wesen. Die Seelen, die ihre Zeit verzehrt haben in Gott all ihre Tage und Gott ihr Wesen ist gewesen, da bleibet Gott ihr Wesen Leibes und der Seele ewiglich. Also geschieht nicht den Bösen, die

---

[1]) Wesen ist nach Eckhart „ein erster Name. Alles das gebrechlich ist, ist Abfall vom Wesen. (Eckhart ed. Pfeifer p. 263). Wesen ist einfach (173. 23) ist Sein (138, 33). Das einfältige Wesen göttlicher Natur ist Einigkeit (390. 15). Dieses Sein ist Gott und nur Sein bezeichnet Gottes Natur. Gottes Wesen ist ursprüngliche Substanz (79. 25). Uebrigens erklärt Eckhart: „Was göttliche Natur sei, dessen kam nie ein Tropfen in die Vernehmung einer Creatur" (389. 7).

ihre Zeit mit Geschäfte der Creaturen vernichtet (vertân) haben, und das ihr Wesen ist gewesen; das bleibt da ihr Wesen, und sie sinken ewiglich vor Gott und vor allen seinen Freunden, und das heißt man Hölle." (470. 40 ff.). „Auch diese haben das Wesen von Gott, denn anders wären sie nicht. Nun versteht: sie sind also in Gott als ein Mann, der seinen Leib verwirkt hat gegen den König ... Der König verurtheilt den Mann mit seinem Gericht und tödtet ihn nicht. Das thut er darum, daß er ihm die Schmach gelten will, die er ihm gethan hat ... Also mag man sprechen: Der Mann ist in des Königs Hof, wann der Thurm (wo dieser gefangen ist) ist sowohl in des Königs Hof, wie der Saal, da der König ist mit seinen geminnten Freunden, und doch versteht ihr wohl, daß ihr (beider) Wesen ungleich ist (471. 15 ff.) [1]).

Wie Eckhart nicht will, daß aus seiner Behauptung, das ewige Leben bestehe in der Erkenntniß, gefolgert werde, sie bestehe nicht in der Minne d. h. dem Willen [2]), so warnt er namentlich in seiner Predigt über Martha und Maria (p. 47—53) vor allem unthätigen Quietismus. Nur sollen die Werke nicht abgesehen von der Gesinnung hochgestellt werden. Absichtslosigkeit entschuldigt jedes Verbrechen, ohne die fromme Absicht hilft alles Fasten, Wachen und Beten nichts. Ueberhaupt quäle man sich nicht zuerst damit ab, was man zu thun habe, sondern gebe seine Seele Gott hin und lasse sich dann gehen. Daß man auf rechtem Wege, sieht man daraus, daß Einem Gott immer lieber, die Dinge immer gleichgültiger werden (p. 178). Zwischen beide, darum zwischen Ewigkeit und Zeitlichkeit ist die Seele gestellt. Keiner von beiden „geeignet", steht es ihr frei, sich der einen oder der andern hinzugeben. Hält sie fest an dem Nichtigen, an dem Unterschiede von nun und gestern und morgen, so lebt sie in der Verdammniß, weil sie in Gott ist, aber widerwillig (p. 169); will sie aber das Nichtige nicht festhalten, auf alles Zeitliche, darum auch auf das eigene Wollen und die eigene Meinung verzichten, dann ist sie selig, auch weil sie in Gott ist, aber willig. Da wird ihr Alles zu einem ewigen Nun, wie es für Gott ist, Zeit wird ihr wie Ewigkeit ꝛc. (p. 171). — Wir sehen also, daß Eckhart das diesseitige Leben einzig mit Rücksicht auf das Jenseits und die persönliche Fortdauer auffaßt.

Das Judenthum [3]).

Die politischen Verhältnisse, unter denen die jüdische Volksgemeinde ihren Halt- und Mittelpunkt verlor, sind bekannt. Ein Nationalunglück,

[1]) bei Bach, Meister Eckhart p. 147—149. — [2]) M. Eckhart ed. Pfeifer p. 359. — [3]) Dieser Ausdruck soll die „Hebräer" in ihrer nachchristlichen Entwicklung bezeichnen.

wie die Weltgeschichte vorher nie, nie seither ein ähnliches aufweist, ein ebenso dauerndes als plötzliches, drohete das Volk zu vernichten; doch es erhielt sich. Es auszurotten in seinen Individuen, war die Welt nicht zu menschlich, aber wegen seiner Zerstreuung, seiner kosmopolitischen Schmiegsamkeit thatsächlich gehindert. Es durch Verschmelzung sich einzuverleiben, war sie geistig zu schwach und sittlich zu schlecht — und es mußte sich auch das Wort des Herrn erfüllen: „Dieß Geschlecht wird nicht vergehen!" — „Und so hat, wie sich Reuß ausdrückt [1]), das vielfach verkümmerte Erbtheil der Propheten, der Stab Mosis, der kein Wasser mehr aus den Felsen lockte, dennoch sein Volk unversehrt durch die Wüste des Mittelalters (!) geführt, ach leider eine Wüste ohne Manna und annoch in kein Kanaan der Verheißung. Das Judenthum, das sich gegründet hatte durch eine freiwillige (!) Ausscheidung aus den Völkern, erhielt sich fortan durch eine gezwungene. Ohne Recht und Schutz, sagt uns der obige Gelehrte (ibid.), oder unter einem Rechte des Hohnes und der Gewaltthat, und darum meist ohne andere Habe als die fahrende, die am leichtesten zu verbergende, deren Erwerbung und deren Besitz das Herz des Menschen am meisten austörrt und verhärtet, das Geld, schleppte sich das Judenthum auf unsere Zeit herab, durch alle Revolutionen unvertilgbar, durch alle Phasen geistigen Fortschritts und gesellschaftlicher Unsitte, zwar von dieser in geringerem Maße angesteckt, aber auch ohne merkliche Theilnahme an jenem [2]). Es zehrte nur aus sich selber. Mit dem Hange, das Ueberlieferte mit kasuistischer Spitzfindigkeit bis in seine äußerste Gliederung zu verfolgen, einem Hange, der sich schon im alten Pharisäismus vollständig ausgeprägt hatte, verband sich nun das materielle Hinderniß, seit der Zerstörung des Tempels, der Form durch die Uebung ein Scheinleben zu verleihen, und so wurde die ganze Thätigkeit des Geistes auf das Ausarbeiten einer peinlich dürren Satzung concentrirt und dieser gemäß die gesellschaftliche Sitte geregelt, oder wo die Sitte sich selbstständig und frei ausgebildet hatte, das undankbare und oft verwegene Geschäft übernommen, sie mit dem Buchstaben in Einklang zu bringen. Zwar hatte auch dieß sein unverkennbares Gute: Das Nationalbewußtsein, das Gemeindeleben erhielt sich und war überall stark genug, über die Noth des Augenblicks hinauszuhelfen. In und mit den Formen, welche die Schule heilig hielt und bindend machte, bewahrte eine treue Familientradition die Erinnerungen und die Hoffnungen, auf welche sich in Ermanglung einer glücklichen Gegenwart das

[1]) Ersch, Encyclop. Sekt. II. Bd. 27. p. 345. „Judenthum". — [2]) Dagegen greifen die jüdischen Zeitungsschreiber und Geldjuden gegenwärtig das Christenthum mit der raffinirtesten Bosheit an und erscheinen als fanatische Apostel des Unglaubens. Was überhaupt die jetzige Zeitungsliteratur betrifft, so bemerkt der gelehrte Verfasser der „culturhistorischen Fragmente" (histor.-polit. Blätter 1868 p. 926) sehr treffend: Es ist ein orientalischer Knoblauchsgeruch, den diese modernste Civilisationsblüthe verbreitet."

höhere Leben der Gemeinde allein richten konnte; der Cultus endlich, weil er nicht mehr national sein konnte, wurde dem Individuum näher gerückt (?) durch das an die Stelle des Opfers tretende allgemeine Gebet. Aber auch hier überall erstickte die Form das Wesen." Zu diesem alten Pedantismus gesellten sich die späteren traurigen Verhältnisse, durch welche der Jude (freilich meist in Folge seiner Anmaßung und elenden Intriguen) wie aus der Welt hinausgestoßen war, einen unglückseligen und merkwürdigen Mangel an praktischem Sinn, ausgenommen soweit es den täglichen Erwerb betraf. Aus beiden zusammen erklärt sich der Geist des Talmuds, dieses großen echten Denkmals des pharisäischen Judenthums, an welchem gleichsam die ganze Nation und Jahrhunderte lang gearbeitet hatte. In dieser Rüstkammer jüdischer Gelehrsamkeit, in welcher Theologie, Jurisprudenz, Kirchenwesen, Historie, Moral und vieles Andere in fast chaotischer Mischung aufgespeichert ist, mag wohl mehr als die Hälfte aller Vorschriften enthalten sein, die früher beobachtet wurden. Und was der Talmud in seinem Urtext, in seinen Gemaren und anderen officiellen Erklärungen unvollendet gelassen, das deuteten und entschieden hunderte von Commentaren, in gleichen Tendenzen an Scharfsinn und Trockenheit sich überbietend, um das ewig Unbrauchbare, das längst Erstorbene bei seinem eingebildeten Leben zu erhalten. Eine Illusion ohne alle Phantasie, ein ideales Wesen ohne die geringste poetische Zuthat, ist das talmudistische System gerade kräftig genug gewesen, den Körper, dem es zur Seele diente, vor Fäulniß zu bewahren, und dem Auge seiner Beschauer durch einen bunten Schleier die bitterste aller Wirklichkeiten zu verhüllen, einzig mit einem glücklichen Jenseits tröstend.

Neben dieser Zeichnung des Hauptcharakters vom mittelalterlichen Judenthum, zu der uns seine frühere Bedeutung berechtigt, ist es überflüssig, in eine Ausführung vieler Einzelheiten einzugehen. Die Geschichte der jüdischen Literatur, auf die auch Reuß (l. c.) hinweist, gibt das Genauere über die manichfaltigen Formen der Gelehrsamkeit, über die wechselnden Namen der sich folgenden Gruppen von Schulweisen, über die Kunstausdrücke, mit welchen man vergebens die tödtliche Einerleiheit der Bestrebungen zu nuanciren suchte. Es findet sich auch, daß die früheren Erscheinungen, welche das Judenthum schon einmal als fremdartig ausgeschieden hatte, unter mehr oder weniger veränderter Gestalt noch einmal auftauchten, ebenso einflußlos und vorübergehend; daß eine theosophische Spekulation als Kabbala sich der Geister bemächtigte und auch die religiöse Grundlage des Mosaismus in Gährung brachte; es kommt hier nicht in Betracht, daß hier eine mystische Exegese, ein wunderliches Gemisch von Buchstäblichkeit und abentheuerlicher Licenz, dort eine aristotelische Scholastik, dort endlich ein politisch schwärmendes Sektenwesen, Geschichte, Weissagung, Moral zu ihren Zwecken mißbrauchten, — immer behielt das Rabbinerthum, die Lehre und Weise der Herren und Meister der Schule und ihrer Zukunft, die Oberhand wieder

und hat sie bis auf diesen Tag behalten wollen, aber ein Rückschritt macht sich bemerkbar.

Bezüglich der Literatur der Juden, worunter wir hier zunächst die sogenannten pharisäischen und rabbinischen Schriften verstehen, ist als Grundansicht festzuhalten, daß Moses nebst dem Pentateuch oder schriftlichen Gesetze (תורה שבכתב) noch ein mündliches Gesetz (תורה שבעלפה) erhalten, welches von ihm aus durch eine ununterbrochene Reihe von Führern und Lehrern (Josua, Richter, Könige 2c.) bis auf die Männer der großen Synode und von da auf die unmittelbar folgenden Lehrer unverfälscht sich fortpflanzte, daher auch Tradition, Kabbala (קבלה), eine einzelne solche Lehre „Mosaische Lehre von Sinai her" heißt. Wenn wir nun die jüdische Literaturgeschichte durchwandern, so finden wir erst in der talmudischen Periode eine spezielle Abhandlung über unseren Gegenstand, es ist das die dem talmudischen Sagenkreise entnommene „Geschichte von R. Josua ben Lewi (ילוי מעשה דר יהושעבן, auch Traktat vom Paradies (und Hölle) — (מסכתא דג״עמ״דג״ה) genannt, eine alte Divina Comoedia, wie Steinschneider bemerkt[1]). — Die Geheimlehre der sogenannten Haggada (Gesagtes) handelt in einzelnen Momenten von der Unsterblichkeit; diese Momente finden sich aber in der sogenannten Kabbala wieder, weßhalb wir sie hier nicht anzuführen für nöthig halten.

Die Kabbala.

Die Geheimlehre der Haggada wird in Europa zur Kabbala (Tradition), die später im Orient wieder eine Wandlung erleidet. Bei ihrer Beurtheilung darf man, wie Steinschneider hervorhebt (l. c. p. 400), nicht von der Voraussetzung ausgehen, daß diese Geheimlehre ein bestimmtes philosophisches System und dessen Hauptlehrsätze etwa wo möglich noch älter als das Christenthum seien. Die Kabbala hat sich bei Einzelnen mit einem philosophischen Systeme verbunden, welches aber auch für sich gefunden wird[2]); im Ganzen bezeichnet sie mehr eine Art von Haggada oder Exegese, welche die alten äußeren Mittel des Midrasch (cf. ibid. p. 379) auf den Inhalt der Geheimlehre und gewöhnlichen Philosophie anwendete; sie behandelt hauptsächlich die beiden alten Capitel: Schöpfung und Gottesstaat. Philosophie und Geheimlehre arbeiten an dem Gegensatze der spiritualistischen Gotteslehre mit der orientalischen Sinnlichkeit; während aber die Aristoteliker ihr gedankenklares System vom *νοῦς* (שכל) und den von Intelligenzen belebten Sphären mit der Bibel und Haggada durch allegorische Deutung der letzteren in Einklang zu bringen, also den Gedanken aus dem

[1]) „Jüdische Literatur" in Ersch's Encl. II. 27. p. 379. cf. Zunz „Zur Gesch. und Literatur der Juden" (p. 359). — [2]) cf. Frank, Kabbala übersetzt von Gellineck p. 27 ff.

Bilde, selbst das Gesetz im Wunder zu gewinnen suchten, ergeht sich umgekehrt die Geheimlehre in phantastischen Bildern und Uebertreibungen und zieht daher das ganze Gebiet des Unbegreiflichen in der Natur- und Geisterwelt in ihr Bereich. Darum sind dieser Richtung selbst die schlichteren Wundersagen der Haggada ein erwünschtes Feld zu weiteren Ausschmückungen. Während der gewöhnliche Midrasch nur dem Buchstaben der Bibel, als göttlich, eine vielfache Bedeutung abgewinnt, andererseits aber Buchstabenspiele nur als mnemonische und didaktische Mittel gebraucht, taucht jetzt eine mystische Behandlung der Buchstaben überhaupt nach Lautgehalt, Schriftform und Zahlwerth auf. Das Buch Jezirah d. h. Buch der Schöpfung, welches die Literatur der Geheimlehre eröffnet, spricht als Grundidee aus, daß die 10 Zahlen und 22 Buchstaben — die sogenannten „32 Bahnen der Weisheit" als Grund aller Dinge zu betrachten seien.[1]) Dazu kommt der dem Simon ben Jochai zugeschriebene, berühmte oder berüchtigte mystische Midrasch über den Pentateuch, bititelt Sohar (זֹהַר, Glanz), welcher die göttliche Geschlechtsunterscheidung des Buches Bahir, sowie die ältere Sefirotlehre hauptsächlich vermittelst der Buchstabenkabbala zu einer Trinitätslehre entwickelt, ohne das Christenthum offen anzugreifen. Die Schrift gehört jedenfalls dem Ende des 13. Jahrh. an, wo eine nähere Berührung des Judenthums und Christenthums stattfand, Pseudopropheten und Wahrsager überall auftraten. — Wenn wir auf den Inhalt der Kabbala eingehen, so versteht sich von selbst, daß wir aus dem Knäuel von Phantasmen nur das herausziehen, was sich speziell auf unseren Gegenstand bezieht.

Unterwerfen wir nun das **Buch Sohar** einer speziellen Analyse und entwickeln wir die Ansichten der Kabbalisten über die Natur Gottes[2]) aus ihren besonderen Aussprüchen hierüber: Die Kabbalisten sprechen von Gott auf zweierlei Weise, die aber, wie Frank bemerkt[3]), der Einheit ihres Denkens keinen Abbruch thut. Wenn sie ihn definiren, ist ihre Sprache die der Metaphysik; manchmal aber stellen sie die Gottheit bloß als ein Wesen dar, das nicht ganz begriffen werden könne; im letzteren Falle sind alle ihre Ausdrücke poetisch und bildlich, sie bekämpfen gewissermassen die Phantasie durch die Waffen der Phantasie. Da werden alle Anstrengungen gemacht um den Anthropomorphismus zu zerstören, indem sie ihn nämlich auf eine so übermäßige Weise übertreiben, daß dem erschreckten Geiste keine Vergleichung mehr übrig bleibt, und er gezwungen wird, in der Idee des Un-

[1]) Steinschneider l. c. p. 401. Im Buche Bahir, von Isak dem Blinden, dem „Vater der Kabbala" verfaßt, sind die zehn Sephirot (Zahlen) des Buches Jezira mit Eigenschaften und Fingern oder Gliedern Gottes in Verbindung gebracht, wodurch also die Lehre von den Sephirot begründet ward. cf. p. 402. s. weiter unten „Buch Sohar". — [2]) Wir behandeln diese Lehre etwas ausführlicher, weil vielfache Aussprüche der Kabbalisten über das Jenseits mit ihr verwoben sind. — [3]) Die Kabbala oder die Religionsphilosophie der Hebräer (Système de la Kabbale. Paris 1842) übersetzt von Gellinek. Leipz. 1844. p. 122.

endlichen einen Ruhepunkt zu suchen. Das „Buch des Geheimnisses" ist ganz in diesem Style geschrieben. Wir führen nur eine Stelle aus der Idra Rabba[1]) an, dort heißt es von Gott: „Er ist der Alte der Alten, das Geheimniß, der Verborgene der Verborgenen. Er hat eine Gestalt, die ihm eigen ist, indem er uns vorzugsweise als der Greis, als der Alte der Alten, als der Verborgene unter den Verborgenen erscheint. Allein in der Gestalt, unter welcher wir ihn kennen, bleibt er dennoch unbekannt. Sein Kleid ist weiß, und sein Aussehen ist das eines unverhüllten Gesichtes. Er sitzt auf einem Funkenthrone, den er seinem Willen unterwirft. Das weiße Licht strahlt über einmalhunderttausend Welten. Dieses weiße Licht wird das Erbe der Gerechten in der zukünftigen Welt sein. Aus seinem Schädel gehen jährlich dreizehntausend Myriaden Welten hervor, die ihren Unterhalt von ihm erhalten und auf ihn sich stützen. Aus diesem Schädel quillt Thau hervor, das sein Haupt anfüllt, und dieser Thau wird die Todten zu einem neuen Leben erwecken. Darum steht geschrieben: Wie Thau des Lichtes ist dein Licht. Dieser Thau ist auch die Nahrung der größten Heiligen. Er (der Thau) ist das Manna, das man für die Gerechten im künftigen Leben bereitet. Er fließt auf das Feld der hl. Früchte (l. c. die Jünger der Kabbala). Dieser Thau sieht weiß, wie der Diamant aus, dessen Farben alle Farben enthält. Die Länge dieses Gesichts, von den äußersten Punkten des Schädels an, ist die von 370000 Myriaden Welten, und dieß wird das lange Gesicht (göttliche Substanz oder erste Sefira) genannt, denn so ist der Name des Alten der Alten." Unter dem Vorwande ferner, den wahren Sinn jener Worte des Isaias zu zeigen, wird uns die Entstehung der zehn Sefirot oder der Haupteigenschaften und der Natur Gottes erklärt, als er sich noch in seiner eigenen Substanz verborgen hielt: „Bevor er irgend eine Gestalt dieser Welt geschaffen, bevor er irgend ein Bild hervorgebracht, war er allein, ohne Bild und ohne mit etwas Anderem Aehnlichkeit zu haben. Wer könnte ihn nun begreifen, wie er vor der Schöpfung gewesen, da er gestaltlos war? Es ist daher auch verboten, ihn unter irgend einem Bilde, unter irgend einer Gestalt, ja sogar durch seinen heiligen Namen, durch einen Buchstaben oder durch einen Punkt darzustellen. Darauf zeigen auch folgende Worte hin: Ihr habet eine Gestalt gesehen, als der Ewige zu euch sprach (Deut. 4, 15), d. h. ihr habet Nichts gesehen, das ihr unter irgend einer Gestalt oder einem Bilde darstellen könntet. Nachdem er aber die Gestalt des himmlischen Menschen — אדם עילאה — geschaffen hatte, bediente er sich desselben wie eines Wagens, um herabzusteigen; er wollte nach dieser Gestalt genannt werden, welche der hl. Name Jehovah ist; er wollte, daß man ihn nach seinen Attributen, nach jedem Attribute besonders kenne, und er ließ sich

[1]) Das heißt „große Versammlung" scil. des Simon ben Jochaï mit seinen Schülern, die später auf sieben zusammenschmolzen und dann „kleine Versammlung" hießen.

Gott der Gnade, Gott der Gerechtigkeit, Allmächtiger, Gott Zebaot und der Seiende nennen. Er beabsichtige dadurch, daß man seine Eigenschaften kenne und wisse, wie seine Gnade und Barmherzigkeit sich sowohl auf die Welt als auf die Handlungen erstrecken... Man muß ihn erhaben über alle Geschöpfe und alle Attribute denken. Wenn man ihn nun aller dieser Dinge entkleidet, wenn man weder ein Attribut, noch ein Bild, noch eine Figur gelassen, so gleichet das Uebrige einem Meere, denn die Gewässer des Meeres sind an und für sich grenzen- und formlos; nur wenn sie sich über die Erde verbreiten, wird ein Bild, דמיון, hervorgebracht. Wir können nun folgende Rechnung machen: Die Quelle der Meereswasser und der Wasserstrahl, der aus ihr hervorgeht, um sich weiter zu verbreiten, sind zwei. Dann bildet sich ein großer Wasserbehälter, Meer genannt und ist das Dritte. Diese unermeßliche Tiefe theilt sich in sieben Bäche. Alles zusammen sind zehn.... Auf diese Weise hat die Ursache der Ursachen die zehn Sefirot geschaffen: Die Krone ist die Quelle, aus der ein unendliches Licht hervorströmt, und daher kommt der Name des Unendlichen: אין סוף, En-Sof, wodurch die höchste Ursache bezeichnet wird; denn da hat sie weder Form, noch Gestalt, da gibt es weder ein Mittel, sie zu begreifen, noch eine Weise, sie zu bekennen. Darum heißt es auch: Denke nicht nach über das, was vor dir verborgen ist (Ben. Sir. 3, 2). Dann entsteht ein Gefäß, das so klein wie ein Punkt, das aber vom göttlichen Lichte erfüllt wird: dieß ist die Quelle der Weisheit, die Weisheit selber, nach der die höchste Ursache, „weiser Gott" sich nennen ließ. Hierauf machte sie ein großes Gefäß gleich dem Meere; dieß wurde der Verstand genannt, daher kommt der Name „verständiger Gott."... Endlich theilte sich das Meer in sieben Bäche, und es gehen die sieben kostbaren Gefäße hervor, die man die Gnade, oder die Größe, das Gericht oder die Stärke, die Schönheit, den Triumph, die Glorie, das Reich und den Grund (Basis) nennt. Darum wird er der Große oder der Gnädige, der Starke, der Herrliche, der Gott der Siege, der Schöpfer, dem aller Ruhm gebührt, und die Basis aller Dinge genannt. Auf das letzte Attribut stützen sich alle anderen, sowie die Welten. Endlich ist er auch der König des Weltalls, denn Alles ist in seiner Macht: er kann die Zahl der Gefäße vermindern und das Licht, das hervorströmt, vermehren oder das Gegentheil bewirken, je nachdem es ihm beliebt."[1]) Alles, was die Kabbalisten über die Natur Gottes gedacht haben, liegt fast in diesem (geistverwirrenden) Texte zusammengefaßt.

Die zehn Sefirot, durch welche das unendliche Wesen sich zuerst manifestirte, sind nichts Anderes, als die Attribute, die an und für sich keine substanzielle Realität haben; in jedem dieser Attribute ist die göttliche Substanz ganz repräsentirt, und zusammengenommen machen sie die erste, voll-

[1]) Sohar II. Th. Bl. 42 b. und 43 a. Abschnitt: בא אל פר עה. cf. die weitere Explikation dieser Stelle bei Frank p. 128 ff.

ständigste und höchste aller göttlichen Manifestationen aus. Diese heißt der urbildliche oder der himmlische Mensch אדם עלאה אדם קדמין; sie ist die Gestalt, welche auf dem geheimnißvollen Wagen Ezechiels sitzt, und von welcher der irdische Mensch bloß eine schwache Copie ist. Man muß aber den oberen Menschen vom unteren Menschen unterscheiden ꝛc. ꝛc.

Doch wir müssen jetzt übergehen zur Ansicht der Kabbalisten von der Welt: die Schöpfung aus Nichts wird in der Kabbala systematisch geläugnet; indem Alles, was wir kennen, sei es durch die Vernunft oder durch die Erfahrung, bloß eine Entwicklung oder eine besondere Anschauung des Absoluten ist.[1]) Gott ist die Ursache der Ursachen, das „Ur-Nicht-Etwas" — אין קדמין — (wie er von einem Commentator des „Sefer Jezira" genannt wird) — in welchem keine Unterscheidung, keine Art des Seins stattfindet. Wie nun alle Kabbalisten (auch die neueren) das Dogma der Schöpfung auf diese Weise erklären, so lassen sie (consequent) auch den zweiten Theil des Spruches ex nihilo nihil gelten, sie glaubten nämlich ebensowenig an eine absolute Vernichtung, als an eine Schöpfung im gewöhnlichen Sinne: „Nichts, sagt der Sohar, (II. Th. Bl. 100. b.) geht in der Welt verloren, nicht einmal die Worte und die Stimme des Menschen, Alles hat seine Stelle und seine Bestimmung."

Wenn nun Gott zugleich die Ursache und die Substanz des Weltalls ist, so muß Dieses nothwendiger Weise das Meisterstück der Vollkommenheit, der höchsten Weisheit und Güte sein. Sonderbar ist die Bezeichnung der Kabbalisten hiefür, sie nennen die Natur „Segen" [2]). Daher ist Nichts absolut schlecht, nichts ist für immer verflucht, nicht einmal der Erzengel des Bösen oder „das giftige Thier". Es wird eine Zeit kommen, wo es seinen Namen und seine Engel-Natur wieder erhalten wird. Der mystische Name desselben ist סמאל (Samaël). In den kommenden Zeiten wird nun die erste Hälfte, welche „Gift" bedeutet, weggelassen werden; der zweite ist der allen Engeln gemeinsame Name. Derselbe Gedanke wird noch in einer andern Form ausgedrückt. Nachdem durch ein kabbalistisches Verfahren (גימטריא) gezeigt worden, daß der Name Gottes alle Weltgegengen, Norden ausgenommen, welcher der Züchtigungsort der Lasterhaften ist, in sich enthalte, wird hinzugefügt, daß am Ende der Zeiten auch diese Weltgegend, gleich den andern, in den heiligen Namen eintreten werde.

Eine Stelle aus dem Sohar (II. Th. Bl. 20 a.) belehrt uns ferner: „Der Heilige hatte bereits mehr Welten geschaffen und zerstört, bevor er diese Welt geschaffen.... Die untere Welt ist mit der oberen ähnlich gemacht worden; was in der obern Welt ist, findet sich, gleichsam als Abbild auf

[1]) cf. bei Frank, Kabbala p. 154 ff., die betr. Stellen. — [2]) Sohar I. Theil Blatt 21 a. Weil nämlich der erste Buchstabe, mit dem Moses die Schöpfungsgeschichte beginnt ב zugleich der erste im Worte Segen ברכה ist, nennen die Kabbalisten die Natur „Segen".

Erden, doch ist Alles nur Eins." Hieraus folgerten die Kabbalisten, daß Alles, was unsere Sinne wahrnehmen, eine symbolische Bedeutung habe. Alles, was vom Geiste kommt, muß heraustreten und sichtbar werden [1]). Daher auch der Glaube an ein himmlisches Alphabet und an die Physiognomik, worüber wir uns übrigens hier nicht näher verbreiten können.

Die Dämonologie, meint Frank (Kabbala p. 160), welche die Kabbalisten aufgenommen haben, ist bloß für eine Personifikation jener verschiedenen Stufen des Lebens und der Intelligenz zu halten, welche sie in der ganzen äußeren Natur erblickten. Der Glaube an Dämonen und Engel hat seit langer Zeit im Geiste des Volkes Wurzel gefaßt; warum sollten sich nicht die Kabbalisten dessen eben so gut bedient haben, um ihre Ideen über die Beziehungen Gottes zur Welt zu verhüllen, wie sie sich der Lehre von der Schöpfung bedient haben, um gerade das Gegentheil zu lehren, wie sie sich endlich der Schrifttexte bedienten, um sich über die Schrift und die religiöse Autorität hinwegzusetzen (l. c.)? — Zu bemerken ist noch, daß den Kabbalisten (und Talmudisten) die Seelen der Gerechten höher gelten, als die Engel [2]). Die Klassen der letzteren übergehen wir hier [3]).

Was die Dämonen eigentlich betrifft, so sind sie für die Kabbalisten die gröbsten und mangelhaftesten Formen: Die „Schalen" des Seins, kurz Alles, was die Abwesenheit des Lebens, der Intelligenz und der Ordnung anzeigt. Wie die Engel bilden sie zehn Sefirot, zehn Stufen, wo die Finsterniß und Unreinheit immer mehr zunehmen (wie bei Dante). Die zwei ersten Stufen sind der Mangel jeder sichtbaren Form und Organisation, wie der Zustand der Erde war vor dem Hexaëmeron (nach der Genesis). Die dritte ist der Sitz der Finsterniß, wie sie „im Anfang" war. Dann kommen die „sieben Hallen" oder die **Hölle**, welche uns alle Unordnungen des moralischen Lebens und alle Qualen, welche die Folgen davon sind, systematisch zeigen. Dort sehen wir jede Leidenschaft des menschlichen Herzens, jedes Laster oder jede Schwäche, in einem Dämon personificirt, diejenigen peinigen, welche sie in dieser Welt irre geleitet hat. Hier ist die Wollust und die Verführung (פתוי), dort der Zorn und der Grimm (אף והמה), etwas weiter die grobe Verunreinigung, der Dämon der Selbstbefleckung, an einer andern Stelle wieder die Schuld (חובה), die Feindschaft (איבה), der Götzendienst, der Hochmuth. Die sieben Höllenhallen zerfallen wieder in Unterabtheilungen bis in's Unendliche; für jede Art Schlechtigkeit gibt es gleichsam ein besonderes Reich, und so rollt sich der Abgrund in seiner ganzen Tiefe und Unermeßlichkeit nach und nach vor unsern Augen auf [4]). Das Oberhaupt dieser finstern Welt ist der erwähnte Samaël, seine Gemahlin heißt vorzugsweise „die Hure" oder das Weib der

[1]) Sohar II. Th. Bl. 74 a. Abschn. יתרו. — [2]) Sohar III. Th. Bl. 68 b. — [3]) cf. Frank, resp. Gelinek p. 162 ff. — [4]) Sohar II. Theil Blatt 255—159, Abschn. פקודי.

Unzucht (אשת זנונים) [1]). Gewöhnlich werden sie zu einem einzigen Symbol vereinigt, das man schlechtweg das „Thier" nennt.

Im Grunde haben die Kabbalisten ein inneres, unverderbliches Element anerkannt, das sich der Intelligenz ausschließlich offenbart: Geist, Leben, Form, und ein rein äußerliches, materielles Element, das man zum Symbol der Bestrafungen des Fluches und des Todes machte [2]).

Nun kommen wir zur Lehre vom Menschen. Die Kabbalisten haben dem Menschen einen hohen Rang angewiesen. Während Salomo (Eccl. 3, 19) sagt: „Der Mensch stirbt wie das Vieh; das Schicksal des Menschen ist wie das Schicksal des Viehes, sie haben beide einerlei Schicksal;" — stellt der Talmud (Tract. Synhedrin) die Gerechten dar, wie sie im himmlischen Eden mit strahlenumkränzten Häuptern und der göttlichen Glorie sich erfreuend sitzen." Der Sohar ferner sagt: „Der Mensch ist der Inhalt und die höchste Stufe der Schöpfung [3]). . . . Er ist nicht bloß das Abbild der Welt, die Allheit der Wesen, das Absolute mitbegriffen; er ist auch, ja besonders das Abbild Gottes, bloß in der Gesammtheit dessen unendlicher Attribute betrachtet. Er ist die Gegenwart Gottes auf Erden: שכינתאתתאה; der himmlische Adam ist es, der aus der höchsten Ur-Dunkelheit hervorgehend, den irdischen Adam geschaffen hat [4])". Bezüglich des Menschen als Mikrokosmos wird erklärt: „Der wahre Mensch ist die Seele, die Haut, das Fleisch, die Knochen und Adern sind bloß ein Gewand, eine Hülle, sie sind aber nicht der Mensch. Wenn der Mensch weggeht (von der Erde), entkleidet er sich dieser Hüllen, die er angekleidet. Doch sind diese Körpertheile nach dem Geheimniß der höchsten Weisheit. Die Haut stellt das Firmament vor, das sich überall hin erstreckt und Alles bedeckt gleich einem Gewande. Das Fleisch erinnert uns an die schlechte Seite der Welt. Die Knochen und Adern sind ein Bild des himmlischen Wagens, der Kräfte, die im Innern sind, wo auch das tiefe Geheimniß (Gottes Ebenbild) [5])."

Das Ansich des menschlichen Wesens d. h. der Mensch verglichen mit Gott, bevor er in der Welt sichtbar geworden, vergegenwärtigt vollkommen die oberste Dreiheit, denn er besteht: 1) aus einem Geiste, נשמה, welcher die höchste Stufe seines Seins darstellt, 2) aus einer Seele, רוח, welche der Sitz des Guten und Bösen, der guten und bösen Begierden, kurz aller moralischen Eigenschaften ist; 3) aus einem gröberen Geiste, נפש, der unmittelbar mit dem Körper in Verbindung steht, und die direkte Ursache dessen ist, was der Text die „unteren Bewegungen" nennt, d. h. der Thä-

[1]) Vielleicht identisch mit der Lilit (Nachtgespenst) des Talmud? — [2]) Sie hätten, meint Frank (p. 164), mit Spinoza (Ethik) sagen können: Omnia quamvis diversis gradibus animata tamen sunt. Auf diese Weise würde ihre Dämonologie ein nothwendiges Complement ihrer Metaphysik sein und würde uns jene Namen vollkommen erklären, mit denen man die zwei untern Welten bezeichnet hat. — [3]) Sohar: III. Th. Bl. 48 a. — [4]) Sohar II. Th. Bl. 70 b. — [5]) Sohar II. Th. Bl. 76 a.

tigkeiten und Instinkte des animalischen Lebens. Doch „machen alle drei ein einziges Wesen aus" ꝛc.[1]). — Jede dieser drei Seelen hat ihren Ursprung in einer verschiedenen Stufe der göttlichen Existenz: Die höchste Weisheit, welche auch das „himmlische Eden" genannt wird, ist allein die Quelle des Geistes. Dagegen stammt die Seele, nach allen Erklärern des Sohar, vom Attribute, das in sich das „strenge Gericht" und die „Barmherzigkeit" vereinigt, d. h. von der „Schönheit" (s. oben). Das animalische Prinzip endlich, das sich nie über diese Welt erhebt, hat bloß die Attribute der Stärke, welche im „Reiche" enthalten sind, zur Basis. Der Sohar redet außerdem von einer „Idee des Körpers", von neueren Kabbalisten das „individuelle Prinzip", יחידה, genannt: Zur Zeit der (fleischlichen) Verbindung[2]) auf Erden sendet der Heilige eine menschenähnliche Gestalt hernieder, welche das Gepräge des göttlichen Stempels hat. Diese Gestalt ist bei jenem Akte gegenwärtig ... nach diesem Bilde werden wir gezeugt ... es entwickelt sich mit uns, wenn wir wachsen, es begleitet uns, wenn wir von der Erde abtreten. Dieses Bild ist ein himmlisches Wesen. Wenn die Seelen ihren himmlischen Aufenthalt verlassen sollen, so erscheint jede von ihnen vor dem hl. Könige, in einer erhabenen Gestalt gekleidet, mit den Zügen, mit denen sie auf dieser Welt erscheinen soll. Aus dieser erhabenen Gestalt nun geht dieses Bild hervor: es ist das Dritte nach der Seele, es geht uns voran auf die Erde von dem Momente der Empfängniß an" ꝛc.[3])

Endlich haben Einige unter dem Namen „Lebensgeist" (רוח חיני) oder bloß חיה ein fünftes Prinzip in die kabbalistische Psychologie eingeführt, dessen Sitz im Herzen ist, das über die Zusammensetzung und Organisation der materiellen Elemente gesetzt ist; es ist durchaus von dem Prinzip des animalischen Lebens (Nefesch), des Lebens der Sinne unterschieden, sowie bei Aristoteles die nährende Seele von der empfindenden. Diese Meinung gründet sich, wie Frank (bei Gelinek p. 170) bemerkt, auf eine allegorische Stelle im Sohar[4]), wo gesagt wird: daß unsere Seele jede Nacht, während wir schlafen, in den Himmel steigt, um über den vollbrachten Tag Rechenschaft abzulegen, und daß um diese Zeit der Körper bloß von einem Lebenshauch, der im Herzen ist, belebt ist." — Allein diese zwei letzteren Elemente werden in unserem geistigen Sein, das ganz in der engen Verbindung der Seele und des Geistes eingeschlossen liegt, für nichts angerechnet. Was die zeitliche Verbindung dieser zwei höheren Prinzipien mit dem der Sinne anbelangt d. h. was das Leben selbst betrifft, wodurch sie an die Erde gekettet sind, so wird dieß nicht für ein Uebel gehalten, für ein Herabsinken

---

[1]) cf. Sohar I. Th. Bl. 191 a. Abschn. וישב, bei Frank (Gelinek) p. 168 Anm. — [2]) Vom König und von der Matrone (cf. Gelinek p. 146), aber auch im Sinne von Concubitus gebraucht. — [3]) Sohar III. Th. Bl. 104 a. und b. Abschn. אמור: — [4]) Sohar I. Th. S. 83 b. Abschn. לך לך.

oder Verbannung, wie bei den Gnostikern. In den Augen der Kabbalisten ist es eine Nothwendigkeit für die Seele, eine Rolle in der Welt zu spielen, das Schauspiel der Schöpfung zu betrachten, um sich ihrer selbst und ihres Ursprungs bewußt zu werden, um wieder in jene unerschöpfliche Licht- und Lebensquelle, die man die göttliche Idee nennt, zurückzukehren, obwohl nicht mit ihr absolut Eins zu werden. Ferner erhebt der Geist, wenn er herabsteigt, zugleich die zwei niedrigeren Prinzipien, ja sogar die Materie, die am tiefsten gestellt ist. Das menschliche Leben, wenn es vollständig gewesen, ist demnach eine Aussöhnung zwischen jenen beiden extremen Punkten des Seins in dessen Universalität betrachtet: zwischen dem Idealen und Realen, zwischen der Form und der Materie, (oder nach dem Originale): zwischen dem König und der Königin[1]): „Die Seelen der Gerechten stehen höher, als alle jene oberen Mächte und Diener. Fragst du nun, warum sie sich in diese Welt herablassen[2]), und warum sie sich von ihrem Ursprung entfernen, so antworte ich durch folgendes Beispiel: Einem Könige wurde ein Sohn geboren, den er auf's Land schickte, um dort genährt und groß gezogen zu werden, bis er herangewachsen und in den Gebräuchen des königlichen Palastes unterwiesen worden sein wird. Wenn nun der König vernimmt, daß die Erziehung seines Sohnes vollendet sei, was thut er aus Liebe zu ihm? Er läßt um des Sohnes willen die Königin, dessen Mutter holen, führt ihn in seinen Palast ein und freuet sich mit ihm den ganzen Tag. Der Heilige hat auch einen Sohn von der Königin, dieser ist die obere, heilige Seele. Er schickt ihn auf's Land, d. h. in diese Welt, um da heranzuwachsen und die Gebräuche kennen zu lernen, die im königlichen Palaste beobachtet werden. Wenn nun der König erfährt, daß sein Sohn bereits herangewachsen, und es daher Zeit sei, ihn in seinen Palast einzuführen, was thut er aus Liebe zu ihm? Er läßt um des Sohnes willen die Königin holen und führt ihn in seinen Palast ein; denn die Seele verläßt nie die Erde außer in Begleitung der Königin, welche letztere sie in den königlichen Palast einführt, um dort ewig zu verharren. Und doch weinen die Landleute, wenn der Sohn des Königs sie verläßt. Ist aber ein scharfsichtiger Mann dort, so sagt er ihnen: Warum weinet ihr? Ist er nicht der Sohn des Königs? Es ziemt sich nicht, daß er länger unter euch verweile, er muß im königlichen Palaste wohnen... Wenn alle Gerechten dieß wüßten, so würden sie mit Freude dem Tage entgegensehen, an dem sie die Erde verlassen sollen. Und ist es nicht die höchste Würde, daß die Königin (die Schechina oder die göttliche Gegenwart) ihretwegen herabsteige, sie in den Palast des Königs einführe, wo er sich ewig ihrer freuet." —

[1]) Sohar I. Th. Bl. 245 b. Abschn. ויקרא. — [2]) Aus dieser, wie aus vorhergehenden Stellen (von der Idee des Körpers) geht die Lehre der Kabbalisten von der Präexistenz hervor.

Die Lehre der Kabbalisten von der Androgynie (Sohar I. Th. Bl. 55. b. Abschn. בראשית) übergehen wir, und führen nur eine Stelle an über die **Präexistenz** und Metempsychose, in der jene Lehre berührt ist: „Alle Seelen und Geister bestehen, bevor sie in diese Welt eintreten, aus einem Manne und einem Weibe, die zu Einem Wesen vereinigt sind; wenn sie auf die Erde hinabsteigen, scheiden sich die zwei Hälften und beleben verschiedene Körper. Wenn es zur Heirath kommt, verbindet sie der Heilige, der alle Seelen und alle Geister kennt, sowie sie früher waren, und sie machen dann wieder einen einzigen Körper und eine einzige Seele aus. Diese Verbindung richtet sich nach den Handlungen des Menschen und nach den Wegen, auf denen er gewandelt. Wenn der Mensch rein ist und seine Handlungen gottgefällig sind, wird ihm jene Verbindung zu Theil, die ihm vor seiner Geburt geworden[1])." —

Dritter Abschnitt.

A. Die neue Philosophie.

Nicht nur auf die klassische Literatur des vorchristlichen Alterthums und auf die biblischen Offenbarungsschriften ging der von der Scholastik unbefriedigte Geist der Neuzeit zurück, sondern wandte sich auch an die Wissenschaften des Alterthums anknüpfend mehr und mehr einer selbstständigen Erforschung der natürlichen und geistigen Wirklichkeit, wie auch einer von äußeren Normen unabhängigen sittlichen Selbstbestimmung zu. Auf den Gebieten der Mathematik und Mechanik, der Geographie und Astronomie wurde die Wissenschaft und Spekulation der Alten zunächst wiederhergestellt, dann aber auch, theils in allmählichem Fortschritt, theils durch rasche und kühne Entdeckungen und Theorien wesentlich erweitert. An die gesicherten Ergebnisse der Forschung schloßen sich manichfache, großentheils tumultuarische Versuche einer auf dem Grunde der neuen Wissenschaft ruhenden Gottes- und Weltanschauung, welche die Keime zu späteren gereifteren Doktrinen enthielten. Mehr oder minder war die Naturphilosophie der Uebergangsperiode mit einer Theosophie verschmolzen, die sich zunächst an den Neuplatonismus und an die Kabbala anlehnte, allmählich

[1]) Sohar I. Th. Bl. 91 b. Ueber den Zusammenhang der Kabbala mit der Philosophie Plato's, mit der Alexandrinischen Schule, mit der Philosophie Philo's und mit dem Christenthume siehe das citirte Werk von Frank.

aber, besonders auf dem Boden des **Protestantismus**, zu selbstständiger Gestaltung gelangte[1]).

Wenn wir nun an den vorigen Abschnitt anknüpfen wollen, so sind fast alle im letzten Theile desselben genannten Männer durch theologische Studien zu ihren mystischen Lehren gekommen. Dieselben bleiben darum, was auch durch die Terminologie sich ausspricht, in einem stetigen Zusammenhang mit dem, was die hl. Schrift, was die traditionelle Dogmatik, was die hergebrachte Exegese lehrte. Wo sie abweichen, behaupten sie nur, es sei bisher nicht richtig exegetisirt worden. Anders gestaltet sich die Sache, wo ein nicht durch Universitätsstudien Geschulter mit den Schriften der genannten Männer bekannt wird, zumal wenn dessen innere religiöse Erfahrung zwar auch durch eifriges Lesen der heiligen Schrift, mehr aber durch Vertiefung in sich selbst genährt wurde. Nicht im Stande, der Mittelglieder bewußt zu werden, welche die biblische und kirchliche Ueberlieferung mit diesen mystischen in seinem Geiste wuchernden Ideen verbinden, muß er die letzteren als ganz neue, erst ihm zu Theil gewordene Offenbarungen ansehen und für diese neuen Gedanken Namen suchen, wie sie der Wortkram des Ungelehrten enthält oder zu denen er wenigstens den Stoff liefert. Damit wird der Mystik ihr, der früheren Wissenschaft entlehntes gelehrtes Gewand ganz abgestreift, sie wird zu dem, was man Theosophie im Unterschied von Theologie zu nennen pflegt: an die Stelle der ruhigen discursiven Betrachtung tritt die begeisterte Intuition, und dem Leser wird nicht dargelegt, was der Schreibende ergrübelt hat, sondern was ihm die sich offenbarende Gottheit diktirte. Was dieser Theosophie vor anderen eine Einwirkung auf die weitere Entwicklung der Philosophie und darum einen Platz in der Geschichte derselben sichert, ist, daß sie eine von ihrer Zeit postulirte Erscheinung und darum, wenngleich in phantastischer Form ausgesprochenes Zeitverständniß, dann aber auch Philosophie ist[2]).

---

[1]) cf. Ueberweg, Grundr. d. Gesch. d. Philosophie III. 20. — [2]) Erdmann, Gesch. d. Philos. II. p. 485 ff. — Noch mit der Scholastik verflochten, der kirchlichen Lehre nicht widerstreitend, aber auf der neuen Basis mathematischer und astronomischer Studien ruhend erscheint die mit Theosophie verflochtene Naturphilosophie um die Mitte des 15. Jahrhunderts in Nikolaus Cusanus, in dem der Meister Eckhart sich erneut. Im 16. und auch noch im 17. Jahrhundert wurde die mit Theosophie verschmolzene Naturphilosophie bekanntlich ausgebildet durch den Arzt Paracelsus, den Mathematiker und Astronomen Cardanus, durch den Gründer der naturforschenden Academia consentina: Bernardinus Telesius und seine Anhänger, durch den platonisirenden Bekämpfer des Aristoteles Franciscus Patritius, durch den averroistischen Aristoteliker Andreas Caesalpinus, durch dessen Gegner, den selbstständigen deutschen Denker Nikolaus Taurellus, durch den kirchlich gesinnten Anhänger des Nicolaus von Cusa Carolus Bovillus, durch die antikirchlichen Freidenker Giordano Bruno und Lucilio Vanini und durch den gelehrten, kirchlich gesinnten Antiaristoteliker Thomas Campanella. Das religiöse Element prävalirt bei den protestantischen Theologen: Schwenckfeldt und Valentin Weigel und bei dem protestantischen Theosophen Jakob Böhme, zu dessen Anhängern H. More, John

§. 1. Jacob Böhme.

Der philosophus teutonicus [1]), wie man ihn nannte, ist lange vergessen und als pietistischer Schwärmer verschrieen gewesen. Doch ist es gewiß, meint Hegel, daß er jene Verachtung nicht verdient, aber auch andererseits nicht die hohen Ehren, in die er hat erhoben werden sollen wegen seiner Form der Anschauung und des Gefühls; denn Anschauung und inneres Gefühl, Beten und Sehnen und die Bildlichkeit der Gedanken, die Allegorien ꝛc. sind zum Theil für die wesentliche Form der Philosophie gehalten; aber es ist nur der Begriff, das Denken, worin die Philosophie ihre Wahrheit haben, worin das Absolute ausgesprochen werden kann und auch ist, wie es an sich ist. Von dieser Seite aber ist er vollkommen Barbar — ein Mann, der bei seiner rohen Darstellung ein konkretes tiefes Herz besitzt. Weil er keine Methode und Ordnung besitzt, so ist es schwer, eine Vorstellung von seiner Philosophie zu geben [2]).

J. Hamberger gesteht zu, daß man gerade hinsichtlich der wesentlichsten Punkte der Lehre Böhme's keineswegs zu übereinstimmender Ansicht gelangt ist, gleichwohl aber das Interesse an Böhme sich in solcher Art gesteigert hat, daß selbst die einander geradezu entgegengesetzten philosophischen Parteien, wie zur Bestätigung ihrer Lehren, auf den Philosophus teutonicus sich berufen zu dürfen meinen. Die Einen, wie namentlich Hegel und Feuerbach erklären ihn für einen Pantheisten und freuen sich dessen; Andere, wie Staudenmeier, seufzen eben hierüber oder sie halten die Frage wegen des Böhme'schen Pantheismus noch für unerledigt, wie Professor Weiße. Wieder Andere halten ihn für einen Theisten, fassen aber seine Gotteslehre in solcher Art, daß Gott dabei in nothwendiger Abhängigkeit von der Welt erscheint, wie Dr. Wirth, Dr. Wullen, Dr. Moritz Carrière und geben sich eben hiemit zufrieden. Professor Sengler dagegen glaubt annehmen zu müssen, daß Böhme eine Abhängigkeit der Persönlichkeit Gottes zwar nicht von der Welt, wohl aber von seiner eigenen Natur statuire, und findet hierin eine wesentliche Unvollkommenheit seiner Lehre. Noch Andere endlich beschuldigen ihn gar einer nahen Verwandtschaft mit dem Manichäismus, wie Professor Baur, worin ihm wenigstens theilweise auch Dr. Hanne beipflichtet [3]). Alle diese Auffassungen erklärt nun Hamberger als mehr oder minder verfehlte, Baader habe da-

---

Pordage, Pierre Poiret und in neuerer Zeit St. Martin gehören, an dessen Prinzipien Baader, und auch Schelling bei seinem Uebergang von der Naturphilosophie zur Theosophie sich angeschlossen haben — (cf. Ueberweg, Grundr. III. p. 20—21).

[1]) Philosophia teutonica hieß schon früher der Mysticismus. cf. J. Böhme's Leben und Schriften in seinem Werk. Hamburg 1715. 4. Nr. I. §. 57 p. 27. — [2]) Hegel's s. Werke, Bd. XV. Geschichte der Philosophie. Berlin 1836. p. 297. — [3]) Hamberger „zur tieferen Würdigung der Lehre J. Böhme's". Leipz. 1855. p. 8 ff.

gegen Klarheit in die Sache gebracht[1]). Auf eine weitere Kritik können wir uns hier nicht einlassen, aber auf einzelne Aussprüche Böhme's in fraglicher Beziehung hinweisen: Der Wiedergeborne d. h. der, in welchem Gott geboren ward, kann in dem wie es geschah, Gottes ewige Geburt lesen, denn wie Gott heute ist, war er ewig und wird es ewig sein. Da ist nun Gott ganz zuerst zu denken, wie er die ewige Ruhe ist, eine „Stille ohne Wesen", als Ungrund und Wille ohne Gegenstand (Myst. magn. 29, 1). So gedacht ist er nicht dieß oder das, sondern vielmehr als ein ewiges Nichts, ohne alle „Qual" d. h. qualitätslos und trieblos, Nichts und Alles, weder Licht noch Finsterniß, das ewig Eine (Gnadenw. I. 4). In dieser seiner Tiefe, wo er selbst nicht Wesen ist, sondern Urstand aller Wesen, ist Gott nicht offenbar, nicht einmal sich selber (Myst. magn. 5, 10). Um ihn so zu denken, nehme man Natur und Creatur weg, denn alsdann ist Gott Alles (Gnadenw. I. 9). Darum wird er auch oft der Unnatürliche, Unkreatürliche u. dgl. genannt. Durch ein Blicken in sich selbst siehet er, was er selber ist und machet sich selber zu einem Spiegel, wodurch der ewige unfaßliche Wille zu einem fassenden (Vater) und einer faßlichen Kraft (Sohn) sich geboren hat, und das Unfindliche, der ungründliche Wille; durch sein Gefundenes aus sich ausgeht und sich in ewige Beschaulichkeit seiner selbst einführt. Der Ausgang des ungründlichen Willens durch den Sohn ist der Geist, so daß also der einige Wille des Ungrundes sich in dreierlei Wirkung scheidet, dabei aber Ein Wille bleibt (Gnadenw. I. 5. 6. 12). Nach Böhme's ausdrücklicher Erklärung ist die eben entwickelte Dreiheit, nicht die der drei Personen des göttlichen Wesens. Für den Terminus Person hat er keine Vorliebe; derselbe ist nicht nur mißverständlich, sondern auch ungenau, da eigentlich „Gott keine Person ist als nur in Christo" (Myst. magn. 7, 5). Man kann mit „keinem Grunde sagen, daß Gott drei Personen" sei, denn in dieser ewigen Gebährung ist er nur Ein Leben und Gut (ibid. 7, 11)[2]). Doch lehrt Böhme wiederum (Dreif. Leben 3, 21): Sofern sich Gott nach seiner Dreipersönlichkeit und nach seiner Weisheit wesentlich darstellt, so haben wir in ihm sieben Naturgestalten zu unterscheiden, wovon die erste und siebente dem Vater, die zweite und sechste dem Sohne, die dritte und fünfte dem heiligen Geiste zukommt[3]).

---

[1]) Es braucht wohl nicht bemerkt zu werden, daß, im Falle man Böhme mit Recht des Pantheismus beschuldigen könnte, von einer persönlichen Fortdauer (seinem Systeme nach) nicht mehr die Rede sein könnte, weßhalb hier dieser Punkt etwas näher untersucht wird. — [2]) cf. Erdmann, Geschichte der Philosophie I. 489. Da Böhme's Bestreben vor Allem darauf geht, meint derselbe Autor, gleichzeitig Gott als den Urgrund alles Seins zu fassen und doch die ungeheure Gewalt des Bösen nicht zu läugnen, so ist es erklärlich, wie er denen, die zum Pantheismus neigen, als Manichäer, denen wieder, die eine fast blinde Furcht vor dem Pantheismus verrathen, als Pantheist erscheinen konnte. Wie weit er vom Pantheismus entfernt ist, zeigt seine unaufhörliche Polemik gegen die „Gnadenwähler", die Gott zur Ursache des Uebels, ja des Bösen machen (I. 488). — [3]) bei J. Hamberger, die Lehre des deutschen Philosophen Jakob

Ferner behauptet Böhme zwar, daß Gott Alles aus sich selbst geschaffen habe, und insofern Alles sei, erklärt aber diese letztere Behauptung an und für sich als die Religion des Teufels: „Wenn man sagt: Gott ist Alles, Gott ist Himmel und Erde und auch die äußere Welt, so ist das (in gewissem Sinne) wahr, denn von ihm und in ihm urständet Alles. Was mache ich aber mit einer solchen Rede, die keine Religion ist? Eine solche Religion nahm der Teufel in sich und wollte in Allem offenbar und in Allem mächtig sein" (Tilk. II. 740). Ohne dem schalen rationalistischen Theismus zu huldigen, ist doch Böhme jeder Vermengung der Welt mit Gott durchaus entgegen, und will er selbst Christum, sofern er Mensch ist, nicht mit Gott identificirt wissen. *Gott ist für Böhme ein persönlicher Gott*, und ein alliebender, über dem Weltall in heiliger Allmacht thronender Vater: „Nicht mußt du denken, daß Gott im Himmel und über dem Himmel stehe und walle als eine bloße Kraft, die keine Vernunft und Wissenschaft in sich hat, wie die Sonne, die in ihrem Zirkel herumläuft, und von sich die Hitze und das Licht ausschüttet, es bringe der Erde und den Creaturen Schaden oder Frommen. Nein, so ist der Vater nicht, sondern er ist ein allmächtiger, allweiser, allwissender Gott, in sich selbst freundlich, liebreich, barmherzig, freudenreich, ja die Freude selbst" (Aur. 3, 11. c.. 23, 11). — Wie in seiner Gotteslehre, so steht Böhme auch in seiner Lehre vom Urzustand des Menschen, von der Menschwerdung des Sohnes Gottes, von der Erlösung ꝛc. im Wesentlichen auf christlich-positivem Boden, und wie er die Persönlichkeit Gottes festhält, so auch die des Menschen.

Was wir für unsere Frage aus Böhme nun zunächst anführen müssen, ist seine Lehre von der *Gnadenwahl* d. h. von der „*Verordnung der Menschen zur Seligkeit oder zur Verdammniß*". Dieser Lehre liegt die Idee der Unsterblichkeit des Menschen zu Grunde. Böhme lehrt: Es will sich der Wahn geltend machen, daß Gott nach einem willkürlichen Rathschlage einen Theil der Menschen zur Wonne des Himmels, den andern zur ewigen Verdammniß bestimmt habe (Gnadenw. Vorr. 1—4). Da Gottes Wille ein ewiger und ein schlechthin Einiger ist, so kann überhaupt von einem Rathschlage in ihm gar nicht die Rede sein (ibid. 2, 2—4)[1]. Noch viel weniger darf angenommen werden, daß Gott das Verderben irgend einer seiner Creaturen wolle, da er ja lauter Liebe und Barmherzigkeit ist[2]. Der Grund vom Verderben des Menschen liegt vielmehr in dessen eigenem freien Willen, der ihm so gewiß zukommen muß, als er aus dem ewigen unanfänglichen Grunde stammt[3]. Seiner Freiheit zufolge kann sich der Mensch der göttlichen Kraft oder auch der Qual der Finsterniß ergeben,

Böhme in e. system. Ausz. aus dessen sämmtl. Schr. München 1844. p. 30, wo auch die weitere Ausführung obigen Satzes sich findet.

[1]) In diesem Punkte schließt sich u. A. *Schelling* an: „Untersuchungen über die Freiheit" I. Bd. sr. philos. Schrift. p. 397 ff. — [2]) Tilk. I. 104. Menschwerd. I. 5, 25–26. Dreif. Leben 9, 29. — [3]) Gnadenw. 2, 5; Myst. 61, 24; 26, 53.

und hiemit entweder einen Engel oder einen Teufel aus sich machen: „Der Mensch steht sowohl in der grimmen Quaal [1]), deren Ursprung die Finsterniß des Abgrundes ist, und dann in der göttlichen Kraft, und wird von diesen beiden gezogen und gehalten; in ihm aber liegt das Centrum, und er hält die Waage zwischen diesen beiden Willen [2])." — „Wir mögen immerhin zusehen, daß wir etwas Gutes aus uns gebären. Allerdings haben wir das Centrum der Natur in uns: machen wir denn einen Engel aus uns, so sind wir das; machen wir aber einen Teufel aus uns, so sind wir das ebenfalls [3])."

Wohl hat Gott von Ewigkeit her erkannt, lehrt unser Theosoph weiter, wohin sich der Wille seiner Creaturen wenden werde; aber die Erkenntniß des verkehrten Willens ist nicht dessen Verkehrung selbst [4]). Die wirkliche Verordnung zur Seligkeit oder zur Verdammniß ist ganz abhängig vom freien Willen, und erfolgt auch erst später, als die Versehung, welche nur eine allgemeine — Gnadenversehung ist [5]). Vielmehr vermag sich die Seele, da ihr der freie Wille als solcher niemals genommen werden kann, auch wieder zu Gott zurückzuwenden [6]). Doch kann sie sich nicht durch eigene Kraft bekehren, und zu Gottes Kinde machen, wohl aber von ihrer verkehrten Wirkung stille stehen, und so von der in ihr waltenden Gnade sich ergreifen lassen [7]). Gleichwie die Sünde von Adam über alle Menschen gekommen ist, so sind wir wiederum auch alle ohne Ausnahme in den göttlichen Gnadenbund geschlossen [8]). Wenn daher schon bei der Erzeugung eines Kindes das Verderben sich geltend machen will, so wirkt Christus schon hier demselben entgegen [9]). Ferner kommt der Heiland der Seele während des ganzen Lebens, sowohl durch innerliches Einsprechen, als auch äußerlich mit der Predigt des Wortes und mit den Sakramenten zu Hilfe [10]). So will denn der Heiland selbst den größten Sünder noch zum Himmelreich erwählen, wenn er auch nur ein Fünklein göttlichen Lichtes in sich einläßt [11]). Diejenigen aber müssen freilich verstockt werden und von Gott ausgeschlossen bleiben, in denen sich gar kein Wesen der Liebe mehr findet [12]). Bei solchen verlornen Geschöpfen könnte die höchste Fülle der Gnade doch nur verderblich wirken [13]). Eine willkürliche Verstockung der Menschen durch Gott findet also ebenso wenig Statt, als eine willkürliche Berufung zum ewigen Leben [14]). Wenn demnach gleichwohl in der heiligen Schrift von einer

[1]) Auch Qual, Quall bei Böhme = Bewegung der Eigenschaften oder Qualitäten, welche im Lichte auf sanfte, in der Finsterniß auf peinliche Weise stattfindet. cf. Hamberger, J. Böhme im Ausz. Anh. p. 342. — [2]) Drei Princ. 21, 22—23. — [3]) Menschwerdung II. 9, 2. — [4]) Gnadw. 12, 2—3; 177 theos. Fragen 12, 4. Drei Princ. 20, 74. — [5]) Tilk. I. 99—100. Myst. 26, 49. Gnadw. 12, 9. — [6]) Myst. 26, 7; Gnadw. 11, 42. — [7]) Myst. 61, 57. 39; Gnadw. 11, 43 und 40; Tilk. I. 389. — [8]) Drei Princ. 17, 118. Gnadw. 8, 33; 7, 22. — [9]) Gnadw. 8, 71. — [10]) Gnadw. 8, 72—73. cf. 8, 39—40; 7, 61. — [11]) Gnadw. 8, 47; Myst. 40, 70; Tilk. I. 101. [12]) Gnadw. 8, 59—61. — [13]) Tilk. I. 395; Menschwerd. II. 10, 11. — [14]) Drei Princ. 20, 70 72; cf. 20, 76.

Verstockung durch Gott die Rede ist, so ist hier offenbar nur an die göttliche Natur und den Grund der Welt, nicht aber an Gott im eigentlichen Sinne des Wortes zu denken [1]).

Vor dem Ende der Welt soll zuletzt in der Zeit der Wunder vom Menschen der Stein der Weisen, d. h. die Kraft des paradiesischen Lebens gefunden werden: „Es liegen in ihm alle Kräfte des Himmels und der Erde." (Sendbr. 26, 3). „Wollet ihr aber den Lapis philosophorum finden, sagt Böhme weiter, so schicket euch zur Wiedergeburt in Christo an, sonst wird sie euch schwer zu erkennen sein; denn sie hat eine große Gemeinschaft mit der himmlischen Wesenheit, welche man, so sie vom Grimme abgelöst würde, wohl zu sehen bekäme [2])."

Hören wir nun, was Böhme **vom Tod und vom Zustande nach dem Tode** lehrt: Weil der Mensch um der Sünde willen in die Gewalt der Gestirne gefallen ist, so kann sein äußeres Leben nicht immerdar bleiben: „Siehe doch, was du bist! Ein irdischer Staub, ein todtes Cadaver. Du lebst dem Gestirn und den Elementen; die regieren und treiben dich nach ihrer Eigenschaft, und geben dir Sitten und Kunst. Wenn aber ihr Säkulum und ihre Constellation, darunter du empfangen, und zu dieser Welt geboren bist, vollendet ist, so lassen sie dich hinfallen." (Menschwerd. II. 6, 7). Der Mensch verfällt aber dem Tode entweder dadurch, daß dem Leibe die Speise entzogen, oder derselbe des Blutes beraubt wird, oder auch dadurch, daß ihn Krankheit befällt, und also das eine oder das andere Element die Uebermacht in ihm gewinnt [3]). Im Tode fällt der Leib den vier Elementen anheim, und bleibt also nun der Geist in der Wurzel des wahrhaften oder fünften Elementes stehen [4]). Während der Mensch bei Leibes Leben in drei Prinzipien existiren kann, so steht er nach dem Tode nur noch in einem einzigen, entweder im Feuer- oder im Lichtreich: „Es sind nicht drei Seelen, sondern nur Eine; diese aber steht in drei Prinzipien: im Reiche des Zornes, und im Reiche der Liebe Gottes und im Reiche dieser Welt. Wenn dieses nicht wäre, so könnte man nicht sagen, die Seele fahre in den Himmel oder in die Hölle. Allerdings aber, wenn die Luft oder das äußere Reich dieser Welt von ihr abbricht, so ist sie entweder im finsteren Feuerreiche offenbar, oder im heiligen Lichtreiche oder Liebefeuer der Kraft Gottes. Wohin sie sich in dieser Zeit begeben hat, darin steht sie, wenn sie das äußere Reich verläßt [5])."

[1]) Gnadw. 6, 38; Myst. 61, 63; bei Hamberger, J. Böhme Ausz. aus s. Schr. p. 230—245. — [2]) Menschwerd. I. 4, 10; cf. Signat. 7, 73. 79. — [3]) Drei Prinz. 12, 32—33; 40 Frag. 18, 12. — [4]) Dreif. Leben 18, 8; drei Prinz. 19, 14. — [5]) Myst. 15, 24. cf. Drei Prinz. Anh. 10. „Der Mensch, sagt Böhme (Aur. 20, 86), ist in dieser Welt (selbst) überall im Himmel oder auch in der Hölle. Allenthalben, wo er steht oder geht oder liegt, wenn sein Geist nur mit Gott inqualirt, so ist er dem-

Nach dem Tode kann die Seele ihren Willen nicht mehr ändern, sondern sie versinkt da völlig in das, was sie auf Erden erfaßt hat [1]). Bei verkehrter Willensrichtung bekommt die Seele auch ein verkehrtes Wesen, und dieses wird nun in jenem Leben offenbar: „Wofern ein Mensch im fremden eingeführten Wesen bleibt, und sich das Gemüth nicht zur Eur in das heilige Wort einersenken will, so wird jenes fremde Wesen zur Substanz, und umfährt das verschlossene himmlische Wesen, so daß dieses nun im Tode verblichen bleibt, und die Stätte Gottes nicht erreichen mag, und hieraus folgt denn der ewige Tod [2])." Wenn die Seele des göttlichen Lichtes entbehrt, so treten bei ihr die vier unteren Naturgestalten hervor, und quälen sie auf manichfaltige Weise: „Hast du deine Seele und den ewigen Geist, der dir ist vom höchsten Gute gegeben worden, nicht allhin in dieser Zeit wieder in Gottes Licht entzündet, daß er im Lichte aus der göttlichen Wesenheit ist wiedergeboren worden, so fällt sie im Mysterium dem centro naturae wieder anheim, und kommt in die Angstkammer der ersten vier Gestalten der Natur. Da muß sie denn im Geiste bei allen Teufeln sein, und das in sich fressen, was sie in dieser Zeit in sich hat eingeführt" (Menschwerd. II. 6, 7). „Wenn das Seelenfeuer nicht im Geiste Gottes Leib hat, und auch nicht im Willen und Begehren, so ist es ein finsteres Feuer, das in Angst und großem Schrecken brennt, indem es dann nur die ersten vier Gestalten der Natur in der Angst hat. Wenn der Wille nichts von der Kraft der Demuth hat, so findet kein unter sich oder in sich Ersinken durch den Tod in's Leben statt, sondern es ist dann die Seele gleich einem ängstlichen unsinnigen Rade, das immer über sich gehen will, und doch auf der andern Seite unter sich geht. Es ist hier wohl eine Art von Feuer, aber doch kein Feuerbrennen, denn es gebietet da die strenge Herbe und Bitterkeit. Die Bitterkeit sucht stets das Feuer und will es aufschlagen; die Herbigkeit aber hält es gefangen, so daß es nur eine schreckliche Angst ist, und immer wie ein Rad in sich selber herumgeht" (Vierzig Fragen 18, 14—15). „Die vierte Gestalt des Urstandes der Natur ist die allgemeine Qual, die fühlt Jeder nach seiner Turba, der eine so, der andere anders. Der Geizige z. B. empfindet Frost, der Zornige Feuer, der Neidige Bitterkeit, beim Hoffährtigen ist ein beständiges Fliegen und ewiges Sinken und Hinabstürzen in den Abgrund" (ibid. 18, 21).

selben Theile nach im Himmel, und seine Seele in Gott. Ebenso ist er dem Zorne nach allzeit in der Hölle, bei allen Teufeln."

[1]) Vierzig Fragen 23, 10; Tilk. I. 267. Dreif. Leben 12, 25—26. — [2]) Myst. 24, 13—14. Weiter lesen wir Sechs theos. Punkte 7, 37: „Es braucht ein Jeder nur nach seiner Eigenschaft zu forschen; wozu ihn der Wille stets treibt, in dem Reiche steht er, und ist nicht ein Mensch, wie er sich selber dafür hält und dafür ausgibt, sondern eine Creatur der finstern Welt, als ein geiziger Hund, ein hoffährtiger Vogel, ein unkeusches Thier, eine grimmige Schlange. Wenn ihn dann das Wesen der vier Elemente wird verlassen in seinem Sterben, so bleibt allein die innere giftige, böse Qual". cf. Drei Prinz. 16, 50 - 53.

Auch das Bewußtsein ihrer vormaligen Sünden peinigt die Seele, so wie die Vorwürfe und Flüche derjenigen, welchen sie auf Erden Leid zugefügt hat: „Alle Sünden stehen vor der Seele in ihrer Tinctur. So sie sich erinnert des Himmelreiches, das sie freilich nicht sieht, noch erkennt, so sieht sie die Ursachen, warum sie in der Qual ist; denn sie hat sich diese selber bereitet. Da sind aller Beleidigten Thränen in ihrer Tinctur [1]), und sind feurig, stechend und feindlich brennend und nagend und machen in den Essentien eine ewige Verzweiflung, und einen feindlichen Willen gegen Gott [2]).

„Wenn ein Gottloser viel Falschheit und Trug hinter sich lässet und ihm nun die höllische Marter in's Grab gewünscht wird, das gehet zu der Gottlosen Seelen; das müssen sie in sich fressen, das ist ihre Speise, welche ihnen die Lebenden nachschicken. Doch gehört dergleichen nicht Gottes Kindern zu; denn sie säen damit in die Hölle, in Gottes Zorn, und mögen zusehen, daß sie nicht auch eben dieses Ausgesäete einernten [3])."

Alle diese Qual ist um so heftiger, da die Seele aus der Zerstreuung des äußeren Lebens herausgezogen ist, und ihre böse Begierde der Befriedigung jetzt gänzlich ermangelt: „Der Gottlose fühlt wohl in dieser Zeit die Hölle in seinem falschen Gewissen, aber er versteht das nicht; denn er hat noch die irdische Eitelkeit, mit der er sich beliebet, daran er Freude und Wollust hat. Auch hat das äußere Leben noch das Licht der äußeren Natur, darinnen sich die Seele belustigt, so daß die Pein nicht mag offenbar werden. Wenn aber der Leib stirbt, so kann die Seele solcher zeitlichen Wollust nicht mehr genießen, und ist ihr auch das Licht der äußeren Welt erloschen. Alsdann stehet sie in ewigem Hunger und Durst nach solcher Eitelkeit, mit welcher sie sich allhie beliebet hat, kann aber nichts erreichen, als nur diesen falschen eingefaßten Willen. Sie wollte immerdar gerne noch Böses thun, hat aber nichts, darin oder damit sie das vollbringen kann, und so geschieht denn dieses Vollbringen nur in ihr selber [4]). Es vermag sich die gottlose Seele wegen des Gefühls ihrer eigenen Schande nicht mehr zu bekehren und sie hat die beseligende Fassung in Gott völlig verloren: „Die eige-

[1]) Tinctur ist das zwischen dem bloß idealen und dem realen Sein in der Mitte stehende lebendige Geistesbild; sie kann eine himmlische, höllische oder irdische sein. Hamberger Ausz. aus J. Böhme's s. Schr. Anh. p. 343. — [2]) cf. ibid. 24, 30. — [3]) Vierzig Fragen 24, 4. Ueber die Folgen der Unkeuschheit im Jenseits schreibt Böhme (Menschwerd. I. 6, 11—12): Wer sich mit Anderen mischt, der zerbricht die Ordnung der Natur, gleicht einem Vieh, und besinnt sich nicht, daß in seinem Samen die ewige Tinctur liegt, darin die göttliche Wesenheit verschlossen ist, und dereinst im Zorntheile wird erweckt werden. Auch ist das ein Werk, das dem Menschen im Schatten nachfolgt, und seine Qual wird im Gewissen dereinst rege gemacht, denn die Tinctur im Samen urständet aus der Ewigkeit. Sie ist unvergänglich, sie erscheint in Geistes Gestalt, und tritt dem Menschen in seine Magia, daraus sie der Mensch hat erboren und ausgeschüttet. Merket das, ihr Huren und Buben: Was ihr im Winkel treibet, das tritt euch in's Gewissen und wird euch dereinst ein böser Nagewurm." — [4]) Uebersinnlich. Leben 39.

nen Sünden des Menschen, sein Spott und seine Laster in Verachtung Gottes sind sein höllisch Feuer, das ihn ewig naget[1])."

„Die Gottlosen sind frei, in nichts eingeschlossen; sie mögen fahren, so tief sie wollen, so ist überall der Abgrund und die Finsterniß, und sie sind immer auf der ersten Stelle. Je tiefer sie sich begehren zu schwingen, desto tiefer fallen sie, und sind doch nirgends an einem Ende oder Grunde[2])." Das Licht der göttlichen Liebe macht sich dem Gottlosen nur auf widerwärtige Weise, als Zorn offenbar: „Gott wohnt auch im Abgrunde der gottlosen Seele, ist aber dieser nicht nach Liebe, sondern nur nach seinem Zorne faßlich, wie denn auch die Schrift sagt: Bei den Heiligen bist du heilig, und bei den Verkehrten bist du verkehrt. ... Das nämliche ewig gebärende und sprechende Wort spricht sich im Himmel, d. h. in der Kraft des Lichtes, in Heiligkeit, als die heilige Weisheit aus; in der Hölle der Finsterniß dagegen offenbart sich's als die Flamme der Peinlichkeit[3])." — Weil nun die gottlose Seele nirgends Hilfe oder Errettung finden kann, so ergibt sie sich völlig dem Teufel[4]). Dabei erbebt die gottlose Seele stets vor dem jüngsten Gerichte, und nur im Trotze gegen Gott, und in der Beförderung des Bösen in der Welt findet sie noch einige Freude oder Beruhigung: „Der verdammten Seelen Pein bis an den jüngsten Tag ist gleich der eines gefangenen Uebelthäters, der immer horcht, wenn sich etwas regt, ob der Scharfrichter kommt und will das Recht vollziehen, und ihm seinen Lohn geben. Sie haben ein falsches Gewissen, das naget sie; ihre Sünden treten ihnen immer unter die Augen ꝛc. ... Was aber hochverdammte Seelen sind, die sind verwegen, sagen Gott ab, verfluchen ihn, und sind seine ärgsten Feinde; sie halten ihre Sache für recht, treten Gott entgegen als im Trotze und Denken: was soll uns Demuth, wir wollen über Gott sein und Wunder thun, lasset uns Herr sein[5])!"

„Die verdammte Seele geht in das gottlose Wesen magisch hinein, und hat ihre Freude darin, und lehrt Manchen im Traume große Schelmstücke; denn sie dient dem Teufel. Was nur der böse Mensch begehrt, das fügt ihm der Teufel gerne zu; denn durch eine Menschenseele kann er das besser thun, als durch sich selber" (ibid. 26, 18—19).

Böhme schildert dann auch den Zustand der Frommen nach dem Tode. Dieser Zustand ist weit verschieden von dem der Bösen; denn die Frommen haben ja ihre bösen Begierden bekämpft oder gar dieselben überwunden: „Wenn der innerliche Wille täglich, ja stündlich wider die bösen (ihm anhaftenden) Eigenschaften streitet, sie dämpft und nicht zum bösen

---

[1]) Drei Prinz. 24, 29. — [2]) Vierzig Fragen 34, 5. — [3]) Myst. 60, 44—45; 61, 31. — [4]) Dreif. Leben 18, 10. Daß der Teufel die Seelen peinige, „wie Babel lehrt", gibt Böhme nicht zu, da der Teufel mit seinen Kindern nicht uneins sei und jeder seine eigene Hölle habe. cf. Vierz. Fragen 18, 20. — [5]) Vierzig Fragen 22, 17—18; 21.

Wesen kommen läßt, gleichwohl aber die bösen Eigenschaften ihn hindern, daß er das nicht allzumal kann zu Werke richten, was er gern will: Der Mensch, bei dem es also steht, der mag gedenken und gewiß wissen, daß Gottes Feuer in ihm glimmt und immer zum Lichte arbeitet; und wenn nun da der böse Leib mit seinen Dünsten zerbricht, daß er das glimmende Docht nicht mehr mag hindern, so entzündet sich das göttliche Feuer in seiner Essenz, und wird das göttliche Bildniß wieder figurirt nach der stärksten Eigenschaft, welche der Mensch allhier hat in seiner Begierde geführt[1]). — Das Licht und die Kraft Gottes durchleuchtet und erfüllt sie, der Segen ihrer guten Werke umgibt sie, die Hoffnung nach höherer Verherrlichung belebt sie; aus den Leiden und Verfolgungen, welche sie erduldet haben, erblüht ihnen lauter Freude: „die ernsten Seelen, welche unter dem Kreuze Gottes Wunder in seinem Willen gewirkt haben, und die mächtig sind in Gottes Kraft, und Gottes oder vielmehr Christi Leib angezogen und darin gewandelt haben in Gerechtigkeit und Wahrheit, denen ist auch all' ihr Wesen in ihrem starken Willen und Begehren nachgefolgt, und die haben unaussprechliche Freude in Gottes Liebe und Barmherzigkeit, welche sie immerdar umfährt; alle Wunder Gottes sind ihre Speise, und sie leben in Glorie, Kraft, Macht und Majestät, was keine Zunge auszusprechen im Stande ist. (Dreif. Leben 18, 12). „Es freuen sich die seligen Seelen ihrer hienieden gemachten Arbeit, und diejenigen, welche viel Verfolgung um der Wahrheit willen gelitten haben, die sehen ihr schönes Ritterkränzlein, welches sie sollen am jüngsten Tage dem neuen Leibe aufsetzen. Es ist ein stetes Aufsteigen der Freude in ihnen, wenn sie das Künftige bedenken. Gleichwie ihre Werke unterschiedlich gewesen sind auf Erden, also auch ihre Hoffnung. Ein Taglöhner, der viel verdient hat, freuet sich seines Lohnes, also auch hier. Es ist ein freundliches Wesen bei ihnen und in ihnen. Aller Spott und alle ihnen angeschuldigten Laster, deren sie unschuldig waren, ist ihnen eine große Siegesehre. Ihre oftmaligen Gebete, Wünsche und Wohlthaten an ihrem Nächsten ist die Speise, welche sie genießen bis ihr neuer Leib wird Paradiesesfrüchte essen[2]).

Zwar folgen den Abgeschiedenen auch alle ihre sündhaften Werke nach, haben sie aber deren Vergebung zu erringen gewußt, so wird durch dieselben ihre Seligkeit nicht getrübt[3]). Auch das höllische Wesen, sowie die Verwirrung der irdischen Dinge, selbst bei ihren ehemaligen Anverwandten, kann ihre sanfte Ruhe nicht stören; doch freuen sie sich der Frömmigkeit der Ihrigen, und sind wohl auch geneigt, dieses oder jenes zu Gottes Ehre zu offenbaren[4]). — Die Erkenntniß und Wissenschaft ist bei den völlig in die

[1]) Sechs theos. Punkte 41—45. — [2]) Vierzig Fragen 22, 4. 9—10; cf. Sendbr. 8, 78. Menschw. III. 4, 8. Ueberssinnl. Leben 57. Böhme lehrt, daß das Paradies immer noch, aber den Erdenbewohnern unsichtbar, existire. Menschwerd. I. 6, 17. — [3]) Drei Prinz. 16, 47; 19, 35—40. — [4]) Vierzig Fragen 29, 1; 19, 5. 28, 3; 26, 32—33.

Heiligung eingegangenen Seelen eine überschwängliche, bei den erst zuletzt noch Bekehrten ist sie freilich weit geringer; ebenso findet bei diesen Letzteren, da ihnen der himmlische Leib fast gänzlich fehlt, keine Wirksamkeit statt: „Was die göttliche und englische Wissenschaft anlangt, so ist dieselbe (bei den Abgeschiedenen) freilich viel größer (als bei den noch auf Erden Lebenden), denn die Seele ist im Prinzip Gottes, und der Sohn sieht, was der Vater im Hause macht; auch sieht die Seele, was im Himmel ist. Aber ihre Wissenschaft ist ungleich, denn die höchste Wissenschaft wird in der Majestät erkannt. So müssen denn die meisten Seelen wohl warten bis an den jüngsten Tag, da sie ihren neuen Leib bekommen werden. Die hocherleuchteten hl. Seelen aber, in Gottes Liebe und Kraft, die haben überschwängliche Wissenschaft und Erkenntniß; denn sie sind in den Wundern Gottes[1]). Diejenigen Seelen, welche dem Teufel kaum am Ende entlaufen, so daß sie erst dann in Gottes Willen eingehen, wenn der Leib soll hinfahren, denen ist es wie Einem, der aus der Schlacht entronnen ist. Sie sind fast bloß, und haben nur wenig vom Leibe der himmlischen Wesenheit, und so sind sie denn ganz demüthig, und legen sich gerne in die Ruhe, warten also in der Stille des jüngsten Gerichtes[2])." — Die Behauptung, daß die abgeschiedenen Heiligen unsere Noth dem allwissenden Gott vortragen, und durch ihre Fürbitte die unendliche Barmherzigkeit bewegen, uns zu helfen, ist eine sinnlose[3]). Daß aber durch die verstorbenen Heiligen bei ihrer großen Erkenntniß und Kraft, und bei ihrer beständigen Lust, Gutes zu stiften, Wunder auf Erden gewirkt worden seien, das wird sich nicht läugnen lassen: „daß man die verstorbenen großen Heiligen im Papstthum angerufen, und sie alsdann auch den Menschen erschienen sind, und Wunder gewirkt haben, das gestehen wir gerne zu; es ist wahr, obgleich jetzt dawider gelehrt wird, es hat dieß aber ein ander ABC (einen andern Sinn), als alle Parteien verstehen[4])." Es war dieß möglich durch den starken Glauben der Lebendigen, der in den kräftigen Willen jener Heiligen einging[5]).

Einer reinen Seligkeit, wie die eigentlichen Frommen, können sich diejenigen Seelen noch nicht erfreuen, welche nur im halben Glauben von der Welt geschieden, und also zur wahrhaften Wiedergeburt noch nicht gelangt sind: „Diejenigen Seelen, welche zuletzt noch in Reue gehen und das Himmelreich am Faden ergreifen, in denen also Zweifel und Glaube vermengt ist, stehen nicht in der Hölle, aber auch nicht im Himmel, sondern mitten in der Pforte, da, wo sich Feuer und Licht scheiden, und werden von ihrer Turba gehalten. Obwohl hier manche Seele ziemliche Zeit gehalten wird, so kann dennoch der Zorn den kleinen Glauben nicht verschlingen, sondern

[1]) Vierzig Fragen 28, 1—3; cf. Drei Prinz. 19, 61—62; Vierz. Frg. 27, 3. — [2]) Dreif. Leben 18, 11. — [3]) Vierzig Fragen 26, 23—25; Drei Prinz. 18, 85; 19, 32—33. — [4]) Vierzig Fragen 26, 27; Drei Prinz. 19, 63. 27—28. — [5]) Drei Prinz. 18, 80—82; 26, 28—29.

muß ihn endlich losgeben. Was das aber sei, lasse ich den versuchen, der also muthwillig in der Sünde beharrt bis an's Ende, und dann erst noch selig werden will[1])." — Diese mit dem irdischen Wesen noch behafteten Seelen erscheinen hie und da in ihrem siderischen Leibe, namentlich auch, um die Lebenden zu bitten, ihnen mit ihrem Gebete beizustehen: „Wenn der Mensch stirbt, so zerstäubt der äußere Leib, und geht wieder in das, daraus er gekommen ist; die Seele aber, welche aus der ewigen Natur erboren, und dem Adam vom Geiste Gottes ist eingeführt worden, die kann nicht sterben, denn sie ist nicht aus der Zeit, sondern aus der ewigen Gebährung. Ist es nun, daß die Seele hat ihre Begierde in zeitliche Dinge eingeführt, so hat sie desselben Dinges Eigenschaft in ihre Begierde gefaßt, und hält es magisch, als hätte sie es leiblich. Den Leib freilich, den elementischen nämlich, kann sie nicht halten, wohl aber den siderischen, bis ihn das Gestirn verzehrt. So geschieht es denn oft, daß sich Leute lassen nach ihrem Tode sehen in Häusern mit ihrem eigenen Leibe; aber der Leib ist kalt, todt und erstarrt, und der Seelengeist zieht denselben nur durch den Sterngeist an sich, so lange bis der Leib verfault ist[2])." Die Lebenden, lehrt Böhme weiter, vermögen den Abgeschiedenen, besonders aber den Sterbenden durch ihr Gebet, wenn dasselbe ein recht ernstliches und gläubiges ist, den Kampf mit den Mächten der Finsterniß zu erleichtern[3]).

Lassen wir nun noch die Lehre Böhme's über die **Auferstehung des Leibes, das jüngste Gericht und das ewige Leben** folgen: Es sind drei Bewegungen der Gottheit zu unterscheiden, wovon die erste, bei der Weltschöpfung, dem Vater, die zweite, bei der Menschwerdung, dem Sohne, die dritte, bei der Scheidung und Umwandlung aller Dinge, dem hl. Geiste zukommt[4]). Gegenwärtig steht Gott noch hinter der irdischen Welt verborgen, dereinst aber, am jüngsten Tage, wird die äußere Welt durch das Hervorbrechen des göttlichen Feuers zerstört, und durch Ausscheidung der Kräfte des Zornes zu ihrer vormaligen Herrlichkeit zurückgebracht werden[5]). Da das Feuer, durch welches dieß vollbracht werden soll, kein gemeines Feuer ist, in welches die Dinge hineingeworfen würden, so wird ihre Zerstörung nicht mit so gar

---

[1]) Vierzig Fragen 24, 5—8; 18, 17; Drei Prinz. 19, 41—46. — [2]) Sendbr. 22, 8—10. cf. Vierzig Fragen 26, 8—10. Dreif. Leben 12, 24: „Alle Dinge in der Welt, sagt Böhme (Myst. 11, 19), haben einen zweifachen Leib: einen elementischen, vom Feuer, der Luft, dem Wasser und der Erde, und einen geistlichen vom Gestirne." Dieser siderische Leib bildet die Vermittlung zwischen dem Geiste der irdischen Dinge und zwischen dem elementaren Leibe, und dauert, wie schon Paracelsus lehrte, länger als dieser letztere. Diejenigen Seelen aber, welche sich beim Abscheiden aus dieser Welt im Geiste über das irdische Wesen wirklich erhoben haben, sind mit dem siderischen Leibe ebenso wenig mehr behaftet als mit dem elementaren. — [3]) Vierzig Fragen 24, 12—14; Drei Prinz. 19, 55—57. — [4]) Dreif. Leben 7, 22; Sendbr. 8, 34—35. — [5]) Aur. 17, 30; Dreif. Leben 5, 130; Vierzig Fragen 30, 79; Myst. 49, 18; Aur. 18, 40—41; Stief. I. 79.

vielem Getöse verbunden sein, sondern es kehren dieselben ebenso wieder in das Nichts zurück, wie sie aus demselben hervorgegangen[1]). So wird denn alles Irdische verloren gehen und also auch kein Thier als solches im Dasein erhalten werden, sondern dieses Alles zur unleibhaften Figur erblassen[2]). Nach der guten, himmlischen Kraft aber, welche allen irdischen Wesen, namentlich auch den Thieren eingepflanzt ist, werden dieselben auch leiblich im Paradiese bestehen[3]). — Himmel und Erde werden zu einer unaussprechlichen Herrlichkeit erhöht, und vom Lichte des Ewigen durchleuchtet werden[4]).

Gleichwie von der irdischen Welt alle Verwirrung soll ausgeschieden werden, ebenso sollen auch die bisher immer noch mehr oder weniger verborgenen Worte und Werke der Menschen zum Gerichte gebracht, und durch das göttliche Feuer geführt werden[5]). Bei dieser Offenbarung ihrer Worte und Werke, in und mit welcher zugleich die Auferstehung des Leibes erfolgt, können sich in dem Feuer Gottes nur die Frommen erhalten, die Gottlosen dagegen versinken in die ewige Finsterniß[6]). Hiebei werden die Gottlosen, welche in teuflischen Gestalten wiedererstehen, von Verzweiflung ergriffen werden, während die Frommen voll Freude ihrer Erlösung entgegenharren: „Die Gottlosen müssen auch in's Feuer, und wird ihr irdisches Leben auch hinfallen, und im Geiste ihr Larvenbildniß gesehen werden, nach allerlei gräulichen Thieren, ähnlich den Teufeln; denn sie wohnen in Einem Prinzip, und Lucifer, dem sie allhier gedient haben, ist ihr Großfürst[7])." — Die allenthalben sie umgebende himmlische Herrlichkeit ist es gerade, welche den Gottlosen, ganz dem Willen des Herrn entgegen, der sich überall nur auf beseligende Weise offenbaren will, so schwere Pein verursacht: „die Teufel sammt den gottlosen Menschen müssen ewige Pein leiden, dazu ewige Schmach und Schande, denn das ganze schöne Angesicht Gottes sammt allen hl. Engeln wird über ihnen und unter ihnen und auf allen Seiten neben ihnen schön, herrlich und klar leuchten, und mit allen hl. Menschen triumphiren, und von großer Freude, Wonne und Lieblichkeit singen von Gottes Heiligkeit und ihrem lieblichen Regimente. Dagegen werden die Teufel sammt allen gottlosen Menschen in eine Höhle gezwängt, und da wird dann das höllische Feuer und die höllische Kälte und Bitterkeit nach Art und Weise der angezündeten Geister Gottes[8]), ewig in ihrem Leibe, sowie in ihrem ganzen Reviere brennen. Könnten sie nur in irgend ein (irdisches) Loch gesperrt werden, daß sie das zornige Angesicht Gottes nicht berührte,

[1]) Drei Prinz. 27 10—11; Vierzig Fragen 30, 32—33. — [2]) Vierzig Fragen 30, 84; Dreif. Leben 5, 131; Drei Prinz. 12, 29. Vierzig Fragen 30, 23. — [3]) Myst. 22, 4; Vierzig Fragen 30, 21—22; Sendbr. 39, 30. Aur. 18, 42—43. — [4]) Aur. 26. 66—68; Vierzig Fragen 40, 1—3. — [5]) Vierzig Fragen 30, 26; 30, 47—49; Stief. I. 155. — [6]) Uebersinnl. Leben 52. Sendbr. 8, 37; Vierzig Fragen 30, 80—81. 51. — [7]) Vierzig Fragen 30, 83; 30, 30—36. — [8]) Als die Quellgeister in scharfer Anzündung sich (in Lucifer) erhuben, sagt Böhme (Aur. 13, 40), da gebaren sie einen hochtriumphirenden Sohn, welcher nach der ersten Qualität hart, rauh, kalt und finster, nach der zweiten aber bitter, brennend, feurig sich zeigte.

so wären sie noch zufrieden und dürften nicht ewige Schmach und Schande ertragen. Aber da ist keine Hilfe, vielmehr wird ihre Qual immer größer, denn sie sehen in ihrem Reviere nichts, als nur einen strengen Richter, und über sich und auf allen Seiten die ewige Freude[1])."

Wie die Auferstehung des Leibes den Gottlosen nur die Vollendung ihrer Wonne: „Kein Geist kann außer dem Leibe in seiner Vollkommenheit bestehen. Der Leib nämlich ist die Mutter des Geistes, in welcher dieser geboren wird, und in der er seine Kraft und Stärke nimmt. Er ist und bleibt wohl der Geist, wenn er vom Leibe geschieden wird, aber er verliert das Regiment. Das Paradies ist (in den abgeschiedenen Frommen) noch nicht rege mit ganzer Vollkommenheit, denn dieses gehört erst dem neuen Leibe[2])." — Nicht der irdische Leib als solcher ist es, der bei der Auferstehung wiedergebracht wird, sondern dieser ist nur als eine Hilfe des wahrhaften Leibes zu betrachten[3]). Unser zukünftiger Leib ist ein geistiger, dabei aber allerdings wesenhaft und auch — auf himmlische Weise — greifbar[4]). Der Leib der selig Auferstandenen ist dem Leibe Adams vor dem Falle ähnlich; darum können im Jenseits die irdischen Geschlechts- und die verwandtschaftlichen Verhältnisse nur noch in der Erinnerung bestehen[5]). Der Leib der Auferstehung erwächst aus dem himmlischen Lebenskeime, den wir durch Gottes und Christi Gnade hienieden erlangt haben; je mehr wir also durch Glauben und Liebe solcher Gnade theilhaftig wurden, um so heller wird der Glanz unserer himmlischen Verklärung strahlen[6]). Am Ende wird Christus nicht mehr als Versöhner bestehen; doch bleibt seine Menschheit, und wir leben mit und in ihm, in seinem himmlischen Vater[7]). Wir werden im Himmel völlig Gottes Werkzeuge sein, und Eine Harmonie uns alle unter einander und wiederum mit Gott vereinigen[8]).

---

[1]) Aur. 10, 61—64; cf. Myst. 60, 46. — [2]) Aur. 26, 50; 29, 3; cf. Vierzig Fragen 27, 1. — [3]) Aur. 21, 67; Stief. I. 156—157. — [4]) Uebersinnl. Leben 46. Vierzig Fragen 33, 13; Menschwerd. II. 6, 15. — [5]) Tilk. I. 606; Myst. 18, 3. Uebersinnl. Leben 48. — [6]) Myst. 24, 8; Uebersinnl. Leben 49. Vierzig Fragen 31, 1—2. — [7]) Vierzig Fragen 31, 4; 1, 153; Stief. II. 139—140. — [8]) Signat. 12, 13; 15, 52; Dreif. Leben 12, 6. — Franc. Montanus, eigentlich Abraham von Frankenberg, ein Anhänger Böhme's, verfaßte eine Schrift „vom Orte der Seelen, wenn sie vom Leibe geschieden". Amsterd. 1644. Löscher bemerkt hiezu: Das Büchlein sei 1677 mit dem Oculo aeternitatis zu Amsterdam erschienen. Der Autor behaupte einen Mittelort und Stand, in welchem die Seelen gereinigt würden und nenne jenen die geheime Kammer oder Wartzimmer der Seelen. Vornehmlich hätten sich „die Enthusiasten", wie Schwenkfeld, Joh. Münster, Menno, David Joris (ein Wiedertäufer), Val. Weigel und Jakob Böhme, die gegen Ende des 16. Jahrhunderts lebten, mit dieser Frage vom Mittelstande der Seelen beschäftigt. Wenn Böhme u. A. in s. „Weg zu Christo" in d. Gespräch einer erleuchteten und unerleuchteten Seele (Amsterdam 1715, p. 230) von dem „ersten Vaterland der Seele, daraus sie war ursprünglich hergekommen", redet, so ist er weit entfernt, an eine Präexistenz zu denken.

§. 2. Nicolaus von Cusa (geb. 1401).

Der berühmte deutsche Cardinal arbeitete bereits auf der Synode zu Basel in den ersten Reihen der nach Reform rufenden Räthe der Kirche an der Wiederherstellung des wankenden Kirchenbaues und bewies sich in allen späteren Funktionen als ein Licht der Kirche[1]). Cusa ist aber nicht bloß groß durch seine kirchliche Thätigkeit, sondern er erscheint, wie aus zahlreichen nach Form und Inhalt verschiedenen, uns überlieferten Werken erhellt, als ein nach allen Seiten des Wissens hin thätiger Denker. Was die Philosophie Cusa's betrifft, deren Darstellung Clemens mit Erfolg unternommen hat[2]), so kennzeichnet sich ihr christlicher Standpunkt in den Worten: „Der Glaube beschließt in sich alles Erkennbare und das Verständniß ist des Glaubens Entfaltung. Und darum wird das Verständniß durch den Glauben gelenkt und der Glaube wird durch das Verständniß erweitert." Für unsere Frage nun entnehmen wir der Philosophie Cusa's Folgendes: Der Mensch ist im eigentlichsten Sinne des Wortes die Welt im Kleinen und seine Seele, welche durch ihre vernünftige Natur nothwendig einfach und unvergänglich ist, wie die Geister, deren Einfachheit keine Auflösung zuläßt, ist eine Alles in ihrer Weise in sich befassende und aus sich entwickelnde, sich in Alles und Alles in sich überbildende einheitliche Kraft, das Bild der unendlichen, göttlichen, alle Dinge in sich beschließenden Einheit. Wie daher der göttliche Geist als das Urbild unseres Geistes die allgemeine Einheit (universitas) der Wahrheit der Dinge ist, so ist unser Geist die allgemeine Einheit der Verähnlichung derselben d. h. der Begriffe; und wie das Denken Gottes die Dinge erzeugt, so das unsrige die Begriffe. Ist daher Alles im Geiste Gottes als in seiner genauen und eigentlichen Wahrheit, so ist Alles im unsrigen, wie im Bilde und in der Aehnlichkeit der Wahrheit d. h. auf begriffliche Weise, und unsere Seele besitzt daher das Vermögen, sich allen Entfaltungen des göttlichen Geistes zu verähnlichen (assimilare) und so die Aehnlichkeit derselben als ihre eigene Welt zu entfalten[3]). . . . Wie aber die Seele als einheitliche Kraft das Bild Gottes ist, so spiegelt sie auch in sich die göttliche Dreiheit in der Einheit der Substanz ab, und weil in ihr das Werdenkönnen, das Wirkenkönnen und deren Band, das Verähnlichtwerdenkönnen (posse assimilari),

---

[1]) cf. Düx, Nikol. v. Cusa und die Kirche seiner Zeit, Regensb. 1847. 2 Bde. — [2]) Clemens, Giordano Bruno und Nicolaus von Cusa, Bonn 1847. p. 37 ff. Dieser Verfasser nennt die bisherigen Darstellungen der Cusanischen Philosophie unbedeutend und mangelhaft, mit Ausnahme der gedrängten Abh. von Scharpf (Tüb. Quart. Schr. 1833) und rügt die „Entstellungen", die sich Brucker (hist. phil. IV. I. I. 1 §. 12), Tiedemann (Geist der spekulativen Philosophie V. p. 321) und Buhle (Geschichte der neueren Philosophie II. 1. p. 342 ff.) bezüglich der Philosophie Cusa's erlaubten; außerdem hebt er hervor, daß die genannten Darstellungen nicht aus Autopsie geschöpft sind. — [3]) Idiotae, de mente III; compend. I.

das Verähnlichenkönnen und ihre Vereinigung sind, so vermag sie nicht anders, als durch diese Dreiheit in der Einheit irgend Etwas zu erkennen. Indem sie sich nämlich in Bewegung setzt, um eine Erkenntniß zu erlangen, schickt sie Etwas in Aehnlichkeit des Werdenkönnens oder der Materie voraus, eine Allgemeinheit, ein Unbestimmtes, eine Gattung, sodann verbindet sie damit Etwas in Aehnlichkeit des Wirkenkönnens oder der Form, indem sie die Unterschiede und näheren Bestimmungen hineinträgt; endlich erkennt sie das Ganze in Aehnlichkeit des aus beiden Zusammengesetzten, wodurch sie die Arten und Einzeldinge bildet. Und diese drei, die Materie, die Form, oder vielmehr die Aehnlichkeit der Materie und die Aehnlichkeit der Form, und das, was in Weise des aus beiden Zusammengesetzten gefaßt ist, sind nur ein und derselbe Begriff. Der Mensch ist daher in seiner Weise das Maß aller Dinge ꝛc.[1]). — Es würde uns zu weit abführen, wenn wir noch von den „Einheiten" sprechen würden, als deren zweite Cusa die Seele bezeichnet; zudem würde eine solche Erörterung das, was unser Denker über die Unsterblichkeit lehrt, wenig beleuchten[2]).

Seinen Glauben an Unsterblichkeit und positive Beweise hiefür bietet uns Nicolaus von Cusa in seinen „Erweckungen", welche sehr umfassend an Inhalt und in homiletischer Form gegeben sind. Excit. V. 488—489 lesen wir: „Wer aus Gott ist, hört Gottes Wort." Der Herr spricht hier von der Seele, welche allein die Worte hören kann; die Ohren hören nur die Stimme. Wenn nun die Seele, welche die Worte hört, nur von dem Worte unmittelbar abstammt, so ist sie unsterblich und unzerstörlich, wie wir sehen, daß Alles beständig fortdauert, was unmittelbar von Gott erschaffen ist: der Himmel, die Erde, die Elemente. Gott erschafft durch sein Wort, sein Wort ist seine Kunst. Durch diese Kunst schafft er die der Kunst fähige Seele. Die Seele, welche der Inbegriff der Kunst selbst ist (quae est ipsa capacitas artis), mißt daher Alles: Zeit, Bewegung ꝛc. Die Seele ist daher nicht selbst zeitlich, weil sie über der Zeit steht (superponitur tempori), deren Maß sie ist[3]). — Jeder Künstler bringt sein Werk auf die bestmögliche Weise hervor. So erschafft auch die unendliche Allmacht ein Werk ohne Ende und Endliches mit einem Ende. Was von Gott mittelst der endlichen Creatur, welche nichts Unendliches in sich haben kann, hervorgebracht wird, hat ein Ende, wie der Mensch vom Menschen gezeugt sterblich ist, ebenso die Gewächse. — Ein Geschöpf,

[1]) cf. Excit. V. ex serm. Et verbum caro fact. — [2]) Vier Hauptpunkte, die mit dem hier angeführten zusammenhängen, gibt Clemens an (l. c. p. 131). — [3]) Für Cusa steht die Unsterblichkeit der Seele fest vom Standpunkt der christlichen Lehre aus; einen strikten Beweis für die Fortdauer wollte er hier jedenfalls nicht liefern, da ihm gewiß einleuchten mußte, daß der Satz „die Seele steht über der Zeit" durch den andern „weil sie das Maß der Zeit ist" nicht bewiesen ist. Weil die Seele über der Zeit steht durch das Erkennen, Messen derselben, gleichwie das erkennende Subjekt über dem erkannten Objekt, — ist sie noch nicht über der Zeit ihrer Seinsweise und Thätigkeit nach, vielmehr zeigt sie sich in dieser Beziehung an die Zeit gebunden, sehr zeitlich.

das Gott lieben, Gerechtigkeit, Wahrheit und alle unsterblichen Tugenden üben kann, kann auch von Gott unsterblich geliebt werden. Und da die Liebe ihr Wohlwollen nicht nur im guten Willen, sondern im thatsächlichen Beweise zeigen soll, die Guten aber in dieser Welt unterdrückt leiden und ihnen nicht unsterbliches Wohlwollen bewiesen wird, so muß es ihnen in der unvergänglichen Welt bewiesen werden, denn die Gerechtigkeit Gottes fordert Vergeltung; wie kann sie aber dem zu Theil werden, der den Tod um der Gerechtigkeit willen gewählt hat, wenn es mit dem Tode ganz mit ihm aus wäre?[1] — Die Seele, eine geistige Substanz, die keinen Gegensatz hat, ist im Körper wie in einem Gefängnisse oder wie der Schiffsmann im Schiffe[2], und wird nicht zerstört, wenn auch das Gefängniß oder Schiff zerstört wird. Daher sprach David: „Führe meine Seele aus ihrem Gefängnisse heraus, damit sie deinen Namen bekenne." — Der Körper ist das Werkzeug der Seele, wie der Hammer für die Kunst des Schmiedes; mit dem Hammer geht die Kunst nicht zu Grunde. Dieß bestättigt auch Aristoteles, wenn er sagt: Hätte der Greis das Auge eines Jünglings, so würde er sehen wie ein Jüngling[3]. Die Brille ist ein Beweis, daß nicht die Seele, sondern nur das Organ des Auges altersschwach wird. Die Seele ist im Körper, wie das Sonnenlicht in der Luft; verläßt es auch die Luft, so doch nicht die Sonne. Das vegetative Leben erlischt nicht, so wenig als das Feuer in der Kohle, das sensitive so wenig als das Feuer in der Kerze, das geistige so wenig als der Sonnenstrahl in der Luft[4]. — Die Thätigkeit der Seele scheint nicht der Zeit unterworfen zu sein. Eine jede Sache wird durch ihr Wirken erkannt, das Wirken von Zeitlichem ist selbst zeitlich. Der zeitliche Körper stirbt daher zeitlich; wer nach Rom gehen will, reist mehrere Tage. Das Wirken der Seele aber ist ohne Zeit, wie wir erfahren, wenn wir uns plötzlich über das Meer hinüberdenken[5]. — Der Mensch

---

[1]) Auch dieser Beweis beruht nur auf probablen Gründen und hat seine Voraussetzung in dem ohneweiteres angenommenen theologischen Begriff von der göttlichen Gerechtigkeit (justitia vindicativa et distributiva), ein Begriff, welcher mit seinem Moment der Unendlichkeit der Vernunft ferne liegt; diese findet für endliche Akte nur endliche Vergeltung, unendliche Akte (in ihren Wirkungen) und also auch unendliche Vergeltung kennt sie nicht. — [2]) Von einem Kerker reden auch die Alten, z. B. Plato; von einem Schiffer im Schiffe Aristoteles de an. II. 1: *ἐντελέχεια τοῦ σώματος ἡ ψυχὴ ὥσπερ πλωτῆρ πλοιοῦ*. Cusa scheint hier wie später auf Aristoteles sich zu beziehen. — [3]) Arist. de anima II. 5. 7. — [4]) Daß dieses Vergleichungen mit gewissen unbewiesenen Voraussetzungen aber keine Beweise sind (und nach Cusa nicht sein sollen), braucht wohl nicht bemerkt zu werden. — [5]) Dieses „hinüberdenken" geschieht aber in einem Augenblick — und das ist auch eine Zeit. Das Denken, die Hauptthätigkeit der Seele, ist ein Nacheinander der Ideen und der entsprechenden Akte — eine zeitliche Thätigkeit; aber auch das gleichzeitige Nebeneinander und Dasein von verschiedenen Ideen in der Seele, plötzliche Intuitionen sind zeitlich, wenn auch nur momentan; aus Momenten, die sich folgen, besteht die Zeit. — Auch die Entwicklung der Denkkraft ist an zeitliche Verhältnisse: gehöriges Alter, Unterricht ꝛc. gebunden.

ist in die Mitte gesetzt zwischen die höhere Natur der Engel und die niedere thierische. Das Mittlere aber nimmt an der Natur der beiden anderen Gebiete Antheil; somit gehört er seinem vernünftigen Geiste nach der höheren unzerstörbaren Natur an (cf. Scharpf. Nic. Cus. p. 466). — Mehr philosophische aber an Aussprüche und Thatsachen der Offenbarung sich anlehnende Beweisgründe sind folgende (l. c.):

Die Vernunft (intellectus) ist das Auge der Seele. Die Seele lebt dort ewig, wo sie den Tod nicht sieht d. h. in der Vernunft[1]). Denn wenn die Vernunft, welche die Weisheit Gottes in sich hat, ihr Leben sieht oder erkennt, weil das Erkennen desselben ihr Sinn ist und erkennend sein soviel heißt, als ewig lebend sein, so sieht sie den Tod in Ewigkeit nicht; denn der Lebende sieht als in sich lebend nichts als Leben und keineswegs den Tod, da der Tod nur die Beraubung des Lebens ist. Sehen kann nur dem Lebenden zukommen. Somit ist der Tod dem Lebenden nicht sichtbar. Wer Alles sieht, sieht den Tod nicht, denn der Tod ist nichts von Allem. Die vernünftige Seele, die für die Aufnahme des Wortes fähig ist, hat allein ein unzerstörbares Auge (visum), weil es ewig und unbegrenzt ist, denn sie kann durch das ewige Wort genährt werden. Wie daher die sinnliche Sehkraft durch alles Sichtbare kein Ende finden kann (est infinibilis), denn nie wird das Auge des Sehens satt, so wird auch die Sehkraft des Geistes nie satt im Schauen der Wahrheit. Immer wird die Sehkraft geschärft und gestärkt, was wir an uns erfahren: je mehr wir in einer Wissenschaft Fortschritte machen, desto fähiger sind wir und desto mehr suchen wir, immer weiter zu schreiten. Das ist ein Beweis der Unzerstörbarkeit des Geistes[2]). — Die Juden beten zu Gott, er möge eingedenk sein der Verheißungen, die den Patriarchen gegeben wurden. Sind nun Patriarchen und Propheten im Gedächtniß Gottes, der das Leben ist, so können sie nicht todt sein; denn das Gedächtniß Gottes ist Gott, der das Leben ist; außer demselben ist daher das Buch des Lebens; todt sind die, welche im Buche des Lebens angestrichen sind.

Aehnliche Beweise für die Fortdauer finden sich Excit. X. 677—679: Die Fähigkeit für Weisheit und Unsterblichkeit, sagt Cusa, ersehen wir daraus, daß der Geist sich zu dem hinneigt, was unzerstörbar ist, und es erfaßt, wie wir es an den Künsten sehen; er faßt die unsterbliche Fähigkeit in sich, zu zählen und zu messen. Das könnte er nicht, hätte er nicht eine Seele, welche sich aus dem partikularen und zerstörbaren Erfahrungsmäßigen zum universellen Verständniß desselben erheben und so sich eine Kunst erwerben kann[3]). Diese Fähigkeit der Seele aber ist ein Beweis, daß sie

[1]) Den Tod als das Aufhören der organischen Einheit von Leib und Seele sehen, erkennen wir schon in der Vernunft; daß aber die Vernunft den Tod nicht sieht, insofern sie ihr Erkennen nicht sistirt, zu erkennen aufhört, ist hier eine unerwiesene Voraussetzung, ebenso wie das, daß sie Gottes Weisheit in sich hat, der christlichen Lehre entnommen, hier geglaubt ist. — [2]) Siehe I. Th. d. Bew. für die Unsterblichkeit. — [3]) Hoc non posset facere, nisi haberet animam, quae de particularibus corruptibi-

nicht an das zerstörbare Instrument des Körpers und an die Organe der Sinne gebunden ist. Sie ist daher fähig für Wissenschaft und Künste und Weisheit, Dinge, die von allem Partikularen und Zerstörlichen frei sind[1]). Die Seele zergeht (perit) deßhalb nicht, wenn auch der Körper zergeht, da sie nicht von ihm abhängt, wie das Sehen vom Auge, das aufhört, wenn das Auge, an welches es gebunden war, zerstört ist. Da die Sehkraft in der Seele bleibt, so könnte sie wieder sehen, sobald das Auge wieder hergestellt ist. — Wir erkennen auch in der Einbildungskraft (imaginatio) eine höhere Art von Sinn, weil unser Einbilden bei Abwesenheit eines Gegenstandes genauer (subtilius imaginamur, quam sentiamus) ist, als die Sinnenerkenntniß. Indessen irrt die Einbildung oft hinsichtlich der Wahrheit, wie wenn wir uns einbilden, die Gegenfüßler fallen. Es gibt deßhalb eine genauere Kraft, welche die Einbildung corrigirt — der Verstand, welcher uns sagt, jenes Fallen wäre ein in die Höhe Steigen des Schweren, woraus er schließt, daß jene ebenso wenig fallen können, als wir in die Höhe steigen. Allein auch der discursive Verstand irrt sehr oft und hat sein Correktiv an der vernünftigen Anschauung (visio intellectualis), wie in der Schrift „von der Brille" berührt ist. Da unsere Seele aus der geistigen Anschauung ein Auge hat, mit welchem es in das Prinzip, das allem Gegensätzlichen und somit aller Zerstörbarkeit vorangeht, hineinschaut, so ist sie unzerstörlich; denn das Zerstörliche wird vom zerstörlichen Auge, das Zusammengesetzte vom Zusammengesetzten, das Materielle vom Materiellen, das Aehnliche vom Aehnlichen erfaßt. So kann auch das Unzerstörliche nur vom Unzerstörlichen, das Einfache vom Einfachen, das Immaterielle vom Immateriellen geschaut werden. Hieraus siehst du, daß die Vernunft (intellectum) einfach und unzerstörbar ist, denn sie sieht einfach und untheilbar bei jeder Art von Theilung das erste Prinzip der Creaturen und in ihm Alles, was eines Prinzips fähig ist (in ipso omnia principialia), während jenes Prinzip nichts von allem durch es Entstandenen ist. Noch höher als durch die vernünftige Natur schaut die Seele mittelst des Glaubens nach der Lehre des Erlösers, und dieses ist das Höchste, zu was der Geist erhoben werden kann. Die Wunder bezeugen dem Gläubigen, daß der Geist in das ganze Gebiet des Glaubens im Erkennen und Wirken fortschreiten könne[2]). Durch diese Erwägung ersehen wir deutlich, daß der Geist nicht sinnlicher Natur ist (intellectum non esse sensum), da wir Vieles sinnlich wahrnehmen, das wir nicht verstehen und umgekehrt, sowie daß wir mit verschlossenen Augen und ohne zu hören, begreifen (intelligere) können. So hat denn die Seele, fofern sie an den Körper gebunden ist,

libusque experimentis se posset ad universalem talium rationem convertere et ita artem acquirere.

[1]) Hieraus, wie aus dem Folgenden ergibt sich nur die Möglichkeit, nicht aber die Nothwendigkeit der Fortdauer. — [2]) Et miracula sunt, quae attestantur medio fidei, intellectum ad omnia credibilia posse procedere et operari.

sinnliche Empfindungen (sentit), durch ihre Wesenheit aber, sofern sie in sich ist, d. i. gesondert (separata) von der Belebung (animatio), die sie dem Körper verleiht, ist sie gewissermaßen frei von partikularer Beschränkung, schaut in die Prinzipien des concreten Universums (et quodammodo absoluta a particulari contractione et intuetur in principia universalia contracta) und ist so der Weisheit und Unsterblichkeit fähig.

Wenn der Geist die sinnliche Erkenntnißkraft in's Auge faßt, heißt es weiter, so findet er, daß dieselbe zwar, soferne sie von einem mangelhaften Organe abhängt, mangelhaft ist, nicht aber als Seelenvermögen (ut est vis animae), weil sie nach Herstellung des Organs wieder so gut wie früher, ehe dasselbe krankhaft geworden, wahrnimmt, ohne daß eine neue Fähigkeit, ein neues Wahrnehmungsvermögen geschaffen worden wäre. Ebenso verhält es sich mit der Einbildungskraft: bei einem minder guten Organe sind die Bilder der vernünftigen Seele minder lebendig; auf eine Zeit lang kann der Mensch, wenn das Organ gehemmt ist, das Gedächtniß verlieren und dann wieder erhalten. Es bleibt also in der Seele die Gedächtnißkraft, wiewohl ihre Wirksamkeit cessirt, die sie ohne ein gesundes Organ nicht ausüben kann. Wie der Schreibende ohne Feder nicht schreiben kann, so ist auch die Verstandesthätigkeit mangelhaft, wenn die Thätigkeit des Organs leidet, obwohl jene im Geiste fortbesteht. Während die Vernunft bei ihrer Anschauung des vernünftig Erkennbaren keines sinnlichen Organs bedarf, so ist dagegen der Geist bei der Erkenntniß der sinnlichen Dinge an ein Organ gebunden, desgleichen bei der Einbildung, da diese sinnlicher Natur ist. Auch der discursive Verstand bedarf, da er das denkend durchgeht, was er aus der Sinnenwelt geschöpft hat, der Sinnenorgane, die das Mehr oder Weniger genau auffassen und zum Gebrauche geübt sind. Nur bei der Anschauung des vernünftig Erkennbaren (in visione intelligibilium), das durch keinen sinnlichen Gegenstand zu fixiren ist, weil seine Einfachheit und das Unconcrete seiner absoluten Natur über das Gebiet der Sinnenwelt hinausgeht, bedarf der Geist kein Sinnorgan, sondern nur seine innere, der Natur des zu Erkennenden conforme Einfachheit. Diese geistige Anschauung ist daher in der Vernunft nicht mangelhaft und da sie von keinem Organe abhängt, so kann nichts sie hindern, immer den Blick frei zu bewahren. Wenn das Auge und die Sehkraft der Seele eins und dasselbe wären, nämlich die Seele selbst, so würde das Sehen nie durch Alter oder Mangelhaftigkeit des Auges eine Beeinträchtigung erfahren. Die Vernunft sieht in die Gründe (intuetur in rationes) und urtheilt, welcher Grund wahr, welcher für die Unsterblichkeit beweisend ist, welcher nicht. Sie sieht also ihre Unsterblichkeit, indem sie einsieht, daß der eine Grund mehr zum Erfassen derselben diene als der andere und daß sie in dem einen bestimmter wiederscheine als in dem andern. Dieses Urtheil könnte die Vernunft nicht fällen, wenn sie nicht ihre eigene Unsterblichkeit vollständig erkennete. Die Vernunft erkennt (videt) sich als unsterblich, indem sie einsieht, daß sie durch keinen Verstandsgrund so an's Licht gestellt werden kann, daß sie nicht noch prä-

ciser nachgewiesen werden könnte. Die Vernunft beurtheilt daher den Werth eines für sie geltend gemachten Grundes nach ihrer Anschauung der Unsterblichkeit, und nicht umgekehrt die Unsterblichkeit aus dem angeführten Grunde. Und würde auch irgend ein Grund für die Unsterblichkeit beweisend sein, so bliebe dieß doch ganz unerkannt, wenn nicht die Vernunft so urtheilte. Die Vernunft sieht bei diesem ihrem Urtheile nicht bloß in die Beschaffenheit des Grundes, sondern in die Wahrheit selbst hinein, und eben indem sie die Uebereinstimmung mit ihr in dem angeführten Grunde findet, spricht sie das Urtheil aus, der Grund sei ein wahrer. Aus dieser allseitigen genauen Erwägung ergibt sich, daß die Vernunft nicht im Verstandesgrunde, sondern in sich die unzerstörliche Natur ihrer Einfachheit schaue.

Diese Kraft der Vernunft (virtus intellectualis) rührt keineswegs von der Abstammung her (nequaquam est a generante), sonst würde sie die Natur und Beschaffenheit anderer Zustände, die von Abstammung herrühren, annehmen. Wie das Auge ein natürliches Verhältniß zur Farbe, der Sinn zum Objekt hat, so müßte man auch von der Vernunft sagen, sie sei nicht frei im Wollen, Gedächtniß und Erkennen, sondern durch die Natur genöthigt oder könne durch einen andern Menschen genöthigt werden, während wir das Gegentheil hievon wahrnehmen: Der Mensch ist frei in seinem Lieben, Wollen und Erkennen. Die Vernunft altert auch nicht, wie der Sinn, sie ist folglich nicht aus dem Bereiche des Sterblichen und Zerstörlichen. Wir sehen, daß Bejahrte, während ihre Sinne abnehmen, an Erkenntniß und Weisheit zunehmen. Ferner gelangt der Mensch in dem, was er durch Abstammung hat, zu einer Grenze und zur Sättigung; es kommt ein Zeitpunkt, wo er nicht mehr sehen und hören mag, was er gesehen und gehört hat. Nicht so ist es beim Erkennen und Wollen: immer will er, was er erkennt, besser erkennen, was er liebt, noch mehr lieben. Ja die ganze Welt genügt ihm nicht, weil sie sein Verlangen nach Erkenntniß nicht ausfüllt, während ein einziges Objekt dem Sinne genügt. Nichts genügt also der Vernunft als Gott, von dem der Mensch das Sein hat, dessen Ebenbild er ist. Denn das lebendige Abbild, das geistige Leben kann weder in sich, noch in etwas Anderem Ruhe finden, sondern nur in seinem Urbilde als in seinem Prinzip, Ursache und Wahrheit. Rührte die Seele von der Abstammung her, so wären alle ihre Verrichtungen naturnothwendig, sie könnte nichts Sittliches: Gerechtigkeit, Klugheit ꝛc., ausüben. Ein verständiger Vater erzeugt nicht wieder einen verständigen Sohn vermöge seiner Einsicht, und der Sohn ist nicht naturnothwendig verständig, sondern er hat von Gott den Geist, der einer unsterblichen Tugend fähig ist, weil er von dem unsterblichen Vater herrührt. Wäre der Mensch von Natur aus eifrig für's Gute, so wäre dieß jeder Mensch, so gut als jeder Mensch sichtbar ist. Die vernünftige Natur ist geistig (spiritualis), daher nicht der Fortzeugung fähig. Sonst wäre sie auch zerstörlich; wie wenn aus genossenem Brode Fleisch wird, so wird die Spezies des Brodes zerstört und daraus

Fleisch gebildet. Allein die Spezies der geistigen Natur kann nicht, wie die der körperlichen Natur, die ihr Subjekt und eine verschiedener Spezies fähige Materie hat, zerstört werden. Der letzte und bedeutendste Grund dafür, daß die vernünftige Seele nicht von Abstammung herrührt, ist der: sie hat einen Endzweck, um dessentwillen sie da ist, und dieser ist höher als bloß das belebende Prinzip im Menschen zu sein; sie soll Gott erkennen und lieben. Die Vernunft stammt vom Schöpfer her [1]).

Was die Eschatologie Cusa's betrifft, so hält er die christlichen Begriffe vom Untergang der Welt (Excit. V. 493 ff.) von der Auferstehung (Excit. X. 672) und vom allgemeinen Gerichte (Excit. V. 511) fest und gibt homiletische Erklärungen darüber. Ueber das Wie der Auferstehung erklärt er sich also: Die Art und Weise ist uns unbekannt, allein mit Einigen kann man sagen, im Menschen sei eine körperliche Natur, die aber viel Himmlisches (multum coelestialem) an sich hat, wie in ihm ein Geist ist, der viel Göttliches (multum divinus) hat. Diese himmlische Natur nun, die man die Quintessenz nennen kann und die elementarische Natur in sich als in der Einheit begreift, bleibt, wenn die Elementarstoffe auch zerstört sind, wie wenn Gold, das Blei mit sich vereinigt enthält, übrig bleibt, wenn auch das Blei aufgelöst ist. Der Geist des Menschen hat nun eine Hinneigung (inclinatur) zu jenem seinem himmlischen Körper und wird am Ende der Weltbewegung mit ihr wieder vereint, so daß das Gericht gehalten wird über den mit dem geistigen, himmlischen und unzerstörlichen Körper vereinten Geist, was eben das Menschenwesen ausmacht (in quibus consistit homo), und an dem Menschen nach seinen Verdiensten Himmelfahrt, oder nach seinem Mißverdienste (pro demerito) Höllenfahrt vollzogen wird (l. c.).

§. 3. Baco von Verulam,

dem, wie er selbst sagt [2]), „die Macht der Menschheit zu befördern, höchste Stufe des Ehrgeizes" war, welchen Ehrgeiz auch seine Wissenschaft hatte, welches Streben ihr erster und letzter Gedanke war, steht mit der früheren Philosophie im Gegensatz, seine Philosophie ist ein völlig neues Gebäude, auf anderen Grundlagen und zu einem andern Zweck errichtet, als alle früheren. Es hat mit diesen so wenig gemein, wie Kuno Fischer in seiner Monographie Baco's [3]) (die wir im Folgenden hauptsächlich benützen) schreibt (p. 197), daß es sich nicht einmal auf ihre Trümmer gründet. Baco läßt sie stehen, diese alten Gebäude der Philosophie, nachdem er gezeigt hat, wie unsicher sie sind und wie wenig geeignet, von der Menschheit bewohnt zu werden. Sein Gebäude nennt Baco selbst „Instauratio magna".

[1]) cf. Scharpf, Nikolaus v. Cusa's wichtigste Schriften. Freiburg i. B. 1862. p. 462 ff. — [2]) Nov. org. 1, 129. — [3]) Fr. Baco von Verulam. Die Realphilosophie und ihr Zeitalter. Leipzig 1856.

Den einmüthigen Plan, der das Ganze durchdringt, bildet der auf neue Entdeckungen und Erfindungen gerichtete Geist, der in keinem anderen Gebäude der Philosophie wohnen kann, als in einer auf Welterfahrung gegründeten Wissenschaft, die keine andere Welterfahrung brauchen kann als die experimentale, dessen Erfahrung und Wissenschaft sich vor allen andern Objekten auf die Natur richten.

Seinem Systeme gemäß konnte Baco von Gott und Seele oder Geist wenig wissen; aber dennoch fand er in seiner natürlichen, wenn auch nicht physikalischen Welterklärung Gründe genug, um das Dasein Gottes anzuerkennen. Er entdeckte hier Endursachen, die er nicht physikalisch beweisen und brauchen, aber ebensowenig aus empirischen Gründen läugnen konnte. Die Physik erklärt die Dinge als Effekte blind wirkender Kräfte, sie kennt nur die Gesetze mechanischer Causalität, aber läugnen kann sie nicht, daß sich in diesen Wirkungen zugleich eine zweckmäßige Anordnung kundgibt.... Baco hat sich wiederholt darüber erklärt, daß in seinen Augen eine völlig mechanische und atomistische Naturphilosophie, wie die Systeme des Leucipp, Demokrit und Epicur eine natürliche Theologie nicht bloß zulasse, sondern verlange und mehr als jede andere Philosophie befestige. Der Atomismus läugnet die Zweckursachen in der Naturerklärung, er läugnet nicht die Zwecke in der Natur, er muß in der Natur selbst Ordnungen anerkennen, die sich unmöglich aus den zufälligen Bewegungen zahlloser Atome herleiten lassen. Um so vielmehr ist er genöthigt, einen intelligenten Welturheber anzuerkennen, der jene Ordnungen bildet. Diese Annahme erscheint dem Verstande Baco's so nothwendig, daß er lieber allen möglichen Aberglauben bejahen, als sie verneinen will. „Gerade jene philosophische Schule des Leucipp, Demokrit und Epicur, die vor anderen des Atheismus beschuldigt wird, gibt, näher betrachtet, den klarsten Beweis für die Religion; denn es ist immer noch wahrscheinlicher, daß die vier veränderlichen Elemente und ein fünftes unveränderliches Wesen, die von Ewigkeit her zusammenhängen, keines Gottes bedürfen, als daß die zahllosen Atome und Keime, die ohne Ordnung umherirren, diese Ordnung und Schönheit des Weltalls ohne einen göttlichen Baumeister haben hervorbringen können[1])." — So führt die natürliche Welterklärung selbst (durch die Metaphysik zur natürlichen Theologie und damit) zur Entdeckung einer göttlichen Macht, die nicht gedacht werden kann ohne Verstand und Wille. Wie nach dem Angeführten Baco nicht durch seine theoretischen Gesichtspunkte gehindert wurde, die Religion anzuerkennen, ebenso auch nicht durch seine praktischen, wie K. Fischer (p. 285 ff.) nachweist.

In seiner Psychologie unterscheidet Baco, was die Seelensubstanz betrifft, die sinnliche Seele von der vernünftigen, ähnlich wie Aristoteles zwischen *νοῦς ποιητικός* und *παθητικός*, wovon der erstere *θύραθεν* in

[1]) Serm. fid. XVI. de atheismo p. 1105.

den Menschen eingetreten ist. Daraus folgt, daß bei Baco der Geist nicht aus natürlichen Ursachen erklärt werden kann, daß also die Erkenntniß des Geistes nicht zur Psychologie, sondern zur Theologie gehört, die durch Offenbarung die übernatürlichen Ursachen annimmt. Baco selbst gesteht ein, was zur Beurtheilung seiner Philosophie von größter Wichtigkeit ist: daß sie unvermögend sei, den Geist zu erklären. Wir dürfen hinzusetzen, was von der Baconischen Philosophie gilt, das läßt sich von der realistischen im Allgemeinen behaupten. Um ihn dogmatisch zu verneinen, dazu hatte Baco selbst zu viel Geist, zu wenig Selbstverläugnung, zu wenig dogmatische Sprödigkeit, aber er erklärt mit kurzen Worten den Geist für unbegreiflich; er verweist diesen Begriff aus dem Gebiete der Wissenschaft in die Religion, womit die Wissenschaft keinen Verkehr hat. Er macht zwischen sinnlicher und vernünftiger Seele einen Hiatus, von dem er selbst bekennt, daß er ihn machen müsse. So wird der Geist bei Baco zu einer unerklärlichen, und die Seele zu einer körperlichen Substanz, die ihren räumlichen Ort im Gehirn hat und nur unsichtbar ist wegen ihrer Feinheit: Der Geist wird auf Gott, die Seele auf den Körper zurückgeführt. So befindet sich Baco, was Geist und Körper (Gott und Welt) betrifft, in einem ähnlichen Dualismus wie Cartesius. Baco's Nachfolger suchten diesen Dualismus aufzulösen. Wollten sie dieß und doch dabei Baco's Grundsätzen treu bleiben, so mußten sie den Geist, den sie nicht erklären konnten, überhaupt verneinen, die Seele rein als körperliche Substanz ausgeben, und so dem Materialismus zustreben wie Cartesius dem Spinoza [1]). Seinem Systeme nach also konnte Baco die Fortdauer der Seele, obwohl nur im pantheistischen Sinne lehren, direkte Erklärungen finden sich nicht, doch wird Baco persönlich (abgesehen von seinem System) die Unsterblichkeit der Seele geglaubt haben, da er an der Theologie als der Wissenschaft von den Offenbarungswahrheiten festhält.

§. 4. Descartes,

„der wahrhafte Anfänger der modernen Philosophie", wie ihn Hegel nennt, kam durch Vergleichung der verschiedenen Anschauungen und Sitten unter verschiedenen Nationen und Parteien und durch allgemeine philosophische Betrachtungen, insbesondere durch die Erkenntniß des weiten Abstandes aller Demonstrationen in der Philosophie und andern Doktrinen von der mathematischen Gewißheit, zum Zweifel an der Wahrheit aller überlieferten Sätze und faßte den Entschluß, durch eigenes voraussetzungsloses Denken zu gesicherten Ueberzeugungen zu gelangen. Das Einzige, woran sich, wenn alles Uebrige bezweifelt wird, nicht zweifeln läßt, ist das Zweifeln selbst und überhaupt das Denken im weitesten Sinne als die Gesammt-

[1]) K. Fischer, Baco v. Verulam p. 251 ff.

heit aller bewußten psychischen Prozesse. Mein Denken aber hat meine Existenz zur Voraussetzung — daher der Satz: cogito ergo sum. Ich habe in mir die Gottesvorstellung, die ich nicht aus eigener Kraft gebildet haben kann, da sie eine vollere Realität involvirt, als ich in mir selbst trage; sie muß Gott selbst zum Urheber haben, der sie mir einprägte, wie der Architekt seinem Werke einen Stempel aufdrückt. Auch folgt schon aus dem Gottesbegriff Gottes Existenz, da das Wesen Gottes die Existenz und zwar die ewige und nothwendige Existenz involvirt. Zu den Eigenschaften Gottes gehört die Wahrhaftigkeit (veracitas); Gott kann mich nicht täuschen wollen, daher muß Alles, was ich klar und bestimmt erkenne, wahr sein. Aber Irrthum beruht auf dem Mißbrauch der Willensfreiheit zu einem vorschnellen Urtheil über solches, was ich noch nicht klar und bestimmt erkannt habe. — In einem solchen Systeme haben die Bestimmungen der Offenbarung über das Jenseits, da sie sich nicht ohneweiters aus der Vernunft ableiten lassen, keinen Platz.

Die Seele, lehrt Descartes, kann ich als denkende Substanz klar und bestimmt auffassen, ohne sie als ausgedehnt vorzustellen; das Denken involvirt keine an die Ausdehnung geknüpften Prädikate. Ich muß andererseits den Körper als ausgedehnte Substanz denken und als solche für real halten, weil ich durch die Mathematik eine klare und bestimmte Erkenntniß von der Ausdehnung gewinnen kann und mir zugleich der Bedingtheit meiner Sinnesempfindungen durch äußere, körperliche Ursachen klar bewußt bin. Die Seele steht mit dem Körper in unmittelbarer Beziehung und Wechselwirkung nur an einem einzigen Punkte inmitten des Gehirns und zwar in der Zirbeldrüse. Bei der Zerstörung dieses Organs wäre somit auch die Fortdauer der Seele nicht weiter denkbar, obwohl Descartes andererseits daraus, daß wir eine klare Vorstellung vom Denken im weitesten Sinne haben, ohne daß darin Körperliches mitvorgestellt werde, die vom Leibe gesonderte, selbstständige Existenz unserer Seelen folgert[1]). Seele und Leib sind ihm unabhängig von einander, sie können keinen direkten Einfluß auf einander haben. Beide sind ja Substanzen, keines bedarf des Begriffes des anderen. Die Seele hat nur Einfluß, Wirksamkeit, insofern sie wesentliche Beziehung auf einander haben. Da aber jedes Totalität ist, so hat keines Bedürfniß des anderen, und ebensowenig reale Beziehung darauf. Den influxus physicus gibt Cartesius nicht zu. Um nun den Dualismus auszugleichen, und die Beziehung und Verbindung des Abstrakten und des Aeußerlichen herzustellen, setzt er Gott als Mittelpunkt der Verbindung — in seinem systema assistentiae[2]). Gott ist der metaphysische Grund der gegenseitigen Veränderungen von Seele und Leib, insofern er der Seele in dem, was sie nicht durch eigene Freiheit bewerkstelligen kann, Beistand leistet[3]).

---

[1]) Dabei bleibt freilich die Frage, bemerkt Ueberweg (III. 51), ob nicht die *ἀφαίρεσις* mit dem *χωρισμός*, die abstractio mit der realis distinctio verwechselt werde. — [2]) de Methodo V. p. 29. cf. p. 173. Amsterd. 1672. — [3]) Bekanntlich hat der

Doch kann auch die schwächste Seele durch Selbstbeobachtung und Geduld dazu kommen, der Leidenschaft Herr zu werden, gerade wie man den größten Hund dressiren kann (Les passions. 56). In der Beherrschung der Leidenschaften und dem consequenten Wollen des für Recht Erkannten, lehrt Descartes[1]) ferner, besteht alles sittliche Handeln; die aus dem Willen, tugendhaft zu leben, sich ergebende Gewissensruhe ist sein höchster Lohn[2]). Hiemit wäre der jenseitige Lohn ausgeschlossen, wie denn überhaupt jeder einseitige Rationalismus das Jenseits ꝛc. consequenter Weise läugnen müßte. Den „vérités révelées“ macht unser Philosoph zwar seine Reverenz, er hütet sich aber sorgsam vor jeder näheren Berührung. In der Bestimmung des Verhältnisses von Freiheit und Gnade nähert er sich dem Katholicismus, und in seiner Ansicht über die Prädestination weicht Descartes im Ganzen nicht von der gewöhnlichen Lehre ab[3]), und erkennt indirekt die christliche Eschatologie an.

Was aber des Cartesius Philosophie anbelangt, so bemerkt Baader: Cartesius hat mit seinem „Cogito ergo sum“ den Atheismus angebahnt, indem er das Nachdenken der Creatur dem Urdenken Gottes vorsetzte, wogegen der Mensch nicht anders sagen soll, als: Ich bin gesehen, durchschaut, gewußt, gedacht, begriffen, darum sehe, weiß, denke, begreife ich. Ich bin gewollt, verlangt, geliebt, darum bin ich wollend, verlangend, liebend oder hassend. Ich bin gewirkt, darum wirke ich... Man kann zwar nur vom Selbstbewußtsein zum Bewußtsein von Anderem, nicht von diesem zu jenem gelangen, gleichwohl ist das Sichselberwissen des endlichen Geistes nicht ein primitives, sondern ein sekundäres Wissen. Jeder endliche Geist, wissend, daß er sich nicht selber hervorbringt, und also auch von sich selber nicht weiß, weiß hiemit sein Gewußtsein von dem absoluten Geiste. Die Coincidenz des Sichwissens mit dem Sichgewußtwissen vom absoluten Geist ist von Cartesius verdunkelt, vollends aber von Pantheisten und Materialisten geläugnet worden[4])." — Jedenfalls aber hat in Bezug auf unsere Frage die Bemerkung Kirchmann's (Unsterblichkeit 189) ihre Richtigkeit: „Bei Descartes beginnt zuerst die scharfe Scheidung der Welt in Körperliches und Geistiges, die einander gegenüberstehen. Ihre Vermittlung wird nur durch Gott herbeigeführt. Das Weitere über die Art der Unsterblichkeit fehlt bei Descartes.“

Cartesianer Geulinx den Occasionalismus ausgebildet oder die Lehre, daß bei Gelegenheit des seelischen Vorgangs Gott den entsprechenden leiblichen und bei Gelegenheit des leiblichen den physischen bewirken – und Malebranche die mystische Lehre aufgestellt, daß wir alle Dinge in Gott schauen, der der Ort der Geister ist.

[1]) In seinen Briefen an die Prinzessin Elisabeth und die Königin von Schweden. — [2]) cf. Erdmann, Gesch. d. Phil. II. p. 27. — [3]) cf. Werdermann, Lehre v. Schicksal. p. 177 ff. — [4]) Hoffmanns Weltalter p. 105. 107.

§. 5. Spinoza,

den Cartesianischen Dualismus überwindend, wurde der Vater des modernen Pantheismus. Wir wollen auf sein System etwas näher eingehen, um zu sehen, was es mit diesem „Abgott" ist, und beweisen, daß in einem pantheistischen Systeme die Lehre von persönlicher Fortdauer durchaus keine Stelle findet, wenn auch (wie es Spinoza thut) von Unsterblichkeit gesprochen wird.

„Ehre den Manen Spinoza's, ewige Ehre! ruft Orelli[1]) begeistert aus. Inniger Dank dir, hoher Genius, der du dich einzig an die Betrachtung des Ewigen, des im Wechsel Beharrenden weidetest, dich im Ursein sonnetest, Gott aus einem externen und ausgeschlossenen zu einem internen machtest, seine Immanenz und Innerweltlichkeit frei, unverhohlen und ohne irgend einen Versuch der Verschleierung lehrtest und zeigtest, wie nur das Gute zum Wesenhaften gehört, wie nur Liebe gegen den Unendlichen dem endlichen Geiste Ruhe, Friede, Seligkeit verschafft!" So beten wohl Viele[2])! J. Heinr. Löwe[3]) aber schreibt mit Recht: „Der Gott Spinoza's ist kein Gott des Trostes, überhaupt kein wahrhaft lebendiger Gott, und die Liebe, in der Gott und die Welt sich begegnen, ist kein selbstleuchtender, lebenswarmer und lebenschaffender Strahl, sondern ein aus Verstandesreflexion künstlich gewobener Schein, der kalt und bleich über einer Einöde liegt; denn überall, wo man in dieses Gerüste von Axiomen, Definitionen, Demonstrationen, Corollarien und Scholien tritt, fühlt man sich wie in eine ägyptische Todtenstadt versetzt. Das Selbstbewußtsein Gottes ist hier nur ein auf das eigene starre und regungslose Sein starr und regungslos gerichteter Blick; denn jene unendliche Aktuosität und Energie des göttlichen Wesens, welche Spinoza Ruhe und Bewegung nennt, und die das unmittelbare Objekt des intellectus absolute infinitus sein soll, ist nicht minder abstrakt gefaßt wie alles Andere und nur Schein des Lebens gleich einem

---

[1]) im Vorw. fr. Schr. „Spinoza's Leben und Lehre". Aarau 1850. p. X. Ebenso Schleiermacher „über die Religion" Reden von Gebildeten. 6. Auflage. Berlin 1859 p. 47. — [2]) Schelling behauptet: „Es kann wohl keiner hoffen, zum Wahren und Vollendeten in der Philosophie fortzugehen, der nicht Einmal wenigstens in seinem Leben sich in den Abgrund des Spinozismus versenkt hat." (sämmtl. Werke. Stuttg. 1861. I. Abth. p. 36). Und p. 337 (ibid.) sagt er: „Spinozist zu sein ist der wesentliche Anfang alles Philosophirens, denn wenn man anfängt zu philosophiren, muß die Seele zuerst sich baden in diesem Aether der einen Substanz, in der Alles, was man für wahr gehalten hat, untergegangen ist." — [3]) Die Philosophie Fichte's nach dem Ergebniß ihrer Entwicklung und in ihrem Verhältniß zu Kant und Spinoza. Mit einem Anhange „Ueber den Gottesbegriff Spinoza's und dessen Schicksale." Stuttg. 1862. p. 320. Daselbst ist auch höchst interessant die Verwandtschaft zwischen dem Gott Spinoza's und dem *νοῦς* des Plotinus nachgewiesen. cf. Fr. Rohmer „An die moderne Belletristik und ihre Söhne und die Herren Gutzkow und Wierbarg insbesondere." Stuttg. 1836.

gefrornen Wasserfall. Dazu kommt, daß ein Wesen, welches gemäß innerer Nothwendigkeit sich auswirken muß im Dasein, und das daher bei seinem Thun nur das Nachsehen hat, niemals das Subjekt werden kann für eine vollkommene Persönlichkeit. Ob naturirend oder naturirt, immer steht Spinoza's Gott unter einem Naturgesetz. Er ist daher auch nicht Geist im vollen Sinne des Wortes, weil nicht naturfreies Subjekt[1])."

Fassen wir nun Spinoza's Grundansichten etwas in's Auge: Spinoza ging von des Cartesius Definition der Substanz aus, daß sie nämlich sei, was zum Dasein keines anderen bedarf. Das Dasein also, schloß er, gehört zum Wesen der Substanz, sie muß daher ewig und kann von keiner andern hervorgebracht sein. Es gibt also nur Eine Substanz, das All, woran sich zwei verschiedene Eigenschaften befinden: das Denken und die Ausdehnung. Als ausgedehnt betrachtet ist diese eine Substanz das, was wir Welt nennen; als denkend betrachtet ist sie das, was wir Gott nennen. Alles, was wir einzelne Wesen nennen (der Ausdehnung nach Körper, dem Denken nach Geister, überhaupt aber Kräfte) sind weder Werke noch Theile, sondern Accidenzien der Einen Urkraft, Modifikationen des Bleibenden[2]). Alles, was geschieht, geschieht den inneren Gesetzen dieser Einen Natur gemäß, nichts in ihr ist zufällig. Der einzelne Mensch fühlt sich als ein eigenes Wesen, dergleichen er doch nicht ist, indem er doch nur vermöge des wahren Wesens der Wesen ein Dasein hat; er fühlt sich frei, weil er weiß, was er thut, und thut, was er will, aber er handelt bei alledem ebenso nach nothwendigen Gesetzen, wie das ganze Universum nach seinen Gesetzen geht. Er handelt frei, wie der in die Höhe geworfene Stein frei herab-

---

[1]) Daß Spinoza's Gott lediglich Resignation auf die eigene Persönlichkeit verlangt, hebt Hanne (II. p. 30—52) hervor und bemerkt „daß dieser Gott nichts weiter als die heidnische Schicksalsmacht sei und daß es in Spinoza's System für den inwendigen Menschen im christlichen Sinne, dessen Wesen die wiedergeborne wahre Persönlichkeit ausmacht und für eine wirkliche Wiedergeburt keinen Platz gibt." — [2]) Wenn Spinoza die eine und einzige Substanz als jenes Seiende definirt, bemerkt Baader (in Hoffmann's Weltalter p. 135), welches nur in und aus sich begriffen wird, so lag die Einsicht nahe, daß dieses Seiende kein anderes als der sich bewußt seiende Geist sein kann (den Spinoza eigentlich läugnet). — Auch der Naturphilosophie Schelling's lag dieselbe Einsicht nahe, als sie den Begriff des Absoluten aufstellte. — Statt dessen ist der Satz Spinoza's: Omnis determinatio est negatio die unlogische Grundlage des modernen Pantheismus und Atheismus geworden. Indem man nämlich die Begriffe „Unendlich und Unbestimmt" vereinerleite, dachte man sich Gott, den Schöpfer als den unbestimmt, hiemit unwirklich, nur in potentia Seienden, das Geschöpf als den bestimmt, wirklich seienden, aktuosen Modus des Ersten. Hiemit wurde aber Gott als Solcher oder als unendliches Sein nie wirklich seiend, sondern nur als ein unter den wirklichen Geschöpfen umgehendes Spektrum gedacht. Dieser falschen Vorstellung entgegen ist zu behaupten: Omnis determinatio est positio, ergo negatio indeterminationis. Der von der Creatur freilich nicht ergründbare, oder definirbare, somit unergründliche Gott ist demnach keineswegs grundlos, sondern der in sich begründetste allerrealste, allbestimmteste und eben hiemit allbestimmende Urgeist.

fällt; nur dieser weiß nicht, daß er fällt und will also nicht, der Mensch weiß, daß er handelt und will es. Das Edelste der menschlichen Seele ist das, was der Gottheit am ähnlichsten ist, reinste Vernunft, ewig und unsterblich wie sie. Von unvollständigen Begriffen rühren die Leidenschaften her, deren Beherrschung durch Vernunft des Menschen wahre Pflicht, sowie vernünftige Erkenntniß seine höchste Glückseligkeit ist[1]).

Die Lehre Spinoza's vom Menschen ist, wie wir sehen, nur eine weitere, weniger abstrakte und mehr concrete Lehre von Gott. Das ausgedehnte und das denkende Ding, als welches wir auch den Menschen werden begreifen müssen, kommt, wenn nicht die Lehre von der einen alle Ausdehnung und alles Denken als ihre Attribute umfassenden Substanz selbst aufgehoben wird, im Menschen zur modificirten Darstellung oder vielmehr, ist davon die Erscheinung. Und so ist die Substanz (Gott) als Ausdehnung betrachtet in bestimmter Modalität der Körper[2]). Hieran schließt sich Spinoza's Definition vom Menschen als von einem denkenden Wesen, woraus er zugleich rückwärts schließt zum Denken Gottes d. h. zu seinem attributen Innhaben alles Denkens[3]). Der Mensch (als modus cogitandi) denkt und weil er dem Denken nothwendige Begriffe denkt, hat er Ideen[4]). Bei Spinoza ist die adäquate Idee die Idee rein an sich ohne alle und jede Beziehung auf das Objekt, und selbst die Convenienz der Idee mit ihrem Gegenstande wird ausgeschlossen, obgleich sie als übereinstimmende Idee eben darin nur ihre Wahrheit haben kann. Die Ideen verhalten sich ferner zu Gott wie Geist und Körper sich zu ihm verhalten[5]). Wenn wir den Menschen betrachten nach seinen Ideen, nach seinem Denken und nach dem Körper, so finden wir in ihm den Ausdruck Gottes, seines Wesens in bestimmter Weise. Die Einheit des von Spinoza bisher festgehaltenen Dualismus vom Denken und Ausdehnung findet sich für ihn in der Empirie, d. h. in der thatsächlichen Einheit des menschlichen Selbstbewußtseins. Spinoza setzt entschieden die Identität der in Gott nothwendigen Idee mit dem realen Sein, d. h. die göttliche Potenz des Denkens ist ihm sogleich die Potenz des Handelns[6]).

---

[1]) Werdermann „über Schicksal und Freiheit" p. 190. Ziemlich gleiche Grundsätze mit Spinoza hatte Hobbes cf. l. c. p. 195 ꝛc. Hauptinconsequenzen in Spinoza's System „an dessen Grundgedanken gemessen" gibt Trendelenburg hist. Beitr. zur Philos. II. p. 109 ff. — [2]) Per corpus intelligo modum qui Dei essentiam quatenus ut res extensa consideratur certo et determinato modo exprimit. [3]) demonstr. pr. 1. part. II. p. 224. (Bruder'sche Ausg.) — [4]) Per ideam intelligo mentis conceptum quem mens formal, propterea quod res est cogitans. — Per ideam adaequatam intelligo ideam quae, quatenus in se, sine relatione ad objectum consideratur, omnes verae ideae proprietates sive denominationes intrinsecus habent (def. III. IV. p. 224). — Spinoza schließt bei den adäquaten Ideen ausdrücklich convenientiam ideae cum suo ideato aus. Die contradictio in adjecto, welche dadurch erscheint, hier darzulegen, ist nicht unsere Aufgabe. — cf. **van der Linde**, Spinoza, s. Lehre und deren erste Nachwirkung in Holland. Göttingen 1862. p. 42 ff. — [5]) pr. V. cum Dem. p. 226. — [6]) Ordo et connexio idearum idem est ac ordo et connexio rerum.

Gottes Idee ist seine absolute Macht. Seine unendliche Natur ist mit immanenter Nothwendigkeit Ursache des formellen endlichen Seins, wie seine Idee immanente Ursache ihrer Ordnung ist, denn eben in dieser Idee sind sie subjektiv in ihm[1]). Hieraus geht für die Anthropologie das Resultat hervor, daß im Menschen Wille und Verstand dasselbe sind und der eine sich nicht weiter erstreckt wie der andere. Wie wird nun aber, fragen wir mit van der Linde (p. 45.), aus diesem unendlichen Sein das Formelle — wie Spinoza das Endliche nennt — und aus der Idee Gottes die Idee des menschlichen Geistes? Nicht durch „Emanation, denn im Emanationssystem ist das emanirte immer unvollkommener als das emanirende Wesen und bei Spinoza ist Realität identisch mit Vollkommenheit[2]). Nicht aus einer Evolution, denn im Systeme der Evolution ist der Effekt immer vollkommener als die Ursache und bei Spinoza ist die absolute Ursache identisch mit absoluter Vollkommenheit. Wie ist aber ein Drittes denkbar ohne Schöpfungsbegriff? Nach Spinozas Lehre ist die Frage unlösbar[3]): Gott ist ihm die Ursache der Idee eines jeden einzelnen Dinges, wie es in der Wirklichkeit existirt. Denn jede Idee ist Modus des Denkens und Gott ist das Denken. So absolut betrachtet aber würde Gott, aus dem nur Unendliches folgen kann, auch nur unendliche Dinge hervorbringen. Gott wird aber auch als Ursache des Dinges betrachtet von anderen Ideen, wovon er wiederum die Ursache ist. In diesem Begriffe, der von der Ursache betrachteten und begriffenen Ursache ist Gott Ursache des einzelnen Dinges. Diese Progression geht in's Unendliche, woraus die Identität des Unendlichen mit dem Endlichen resultirt[4]).

---

[1]) Hinc sequitur quod Dei cogitandi potentia aequalis est ipsius actuali agendi potentiae h. e. quidquid ex infinita Dei natura sequitur formaliter id omne ex Dei idea eodem ordine eademque connexione sequitur in Deo objective. Cor. pr. 7 (Objective hier ist = unserem jetzigen Subjectiven). — [2]) Per realitatem et perfectionem idem intelligo. def. VI. p. 224. — [3]) pr. IX: Idea rei singularis actu existentis Deum pro causa habet, non quatenus infinitus est, sed quatenus alia rei singularis actu existentis idea affectus consideratur, cujus etiam Deus est causa, quatenus alia tertia affectus est et sic in infinitum. — Demonstr. pr. IX.: Idea rei singularis actu existentis modus singularis cogitandi est et a reliquis distinctus; adeoque Deum, quatenus est tantum res cogitans pro causa habet. At non quatenus est res absolute cogitans sed quatenus alio cogitandi modo affectus consideratur et hujus etiam, quatenus alio affectus est et sic in infinitum. Atqui ordo et connexio idearum idem est ac ordo et connexio causarum. Ergo unius singularis ideae alia idea sive Deus, quatenus alia idea affectus consideratur, est causa et cujus etiam, quatenus alia affectus est, et sic in infinitum etc. — Wir sehen hier das unbestimmte quatenus, die Zauberruthe des Spinozismus oder die Krücke Spinoza's, wie es Kuhn (Jacobi und die Philos. fr. Zeit. Mainz 1834) nennt, immer wiederkehren. — [4]) van der Linde gibt (p. 46) eine arithmetische Darstellung dieses Begriffs, die zugleich eine Kritik der fraglichen Lehre Spinoza's ist: „A producirt B und C und D u. s. f. Dann sind B, C und D in A als in ihrer Ursache. Dann ist aber nicht A = B oder = C oder = D, sondern D = A — (C + B);

Zuletzt spricht Spinoza (pr. X. p. 230) sich consequent bleibend aus: „Die Substanz hat die Form (Wesen) des Menschen nicht hervorgebracht (Substantia formam hominis non constituit). Wir können hier die Kritik dieses Satzes nicht weiter fortsetzen[1]) und fassen nur das Resultat, daß Spinoza nicht zum individuellen, zum subjektiven, zum persönlichen Sein des Menschen kommt, sondern daß er das erste Wirkliche für den Menschen in einer Idee findet. „Die Idee eines in der Wirklichkeit daseienden Dinges ist des Menschen erstes wirkliches Sein" (pr. X. cornol.).

Hieraus ergibt sich der vollständige Pantheismus, den Spinoza selbst folgert[2]), und wegen dessen er sich entschuldigt. Spinoza hebt selbst hervor, daß jede Idee ihr Objekt hat, daß das Objekt der Idee, welche den menschlichen Geist ausmacht, der Körper ist, d. h. eine Modification der Ausdehnung[3]).

B = A — (C + D) u. s. f. Dieß ergibt zwar A = B + B + D u. s. f. aber über eine Totalität als Summe kommt Spinoza in seiner Moduslehre nicht hinaus, was er auch dann und wann ausspricht. A ist also ein in B und C und D getheiltes. B kann nicht in seiner Ganzheit enthalten ohne selbst A zu sein; C begreift das A nicht als A sondern als B + sich selbst, D das A als C + sich selbst u. s. f. Kurz, wir bekommen hier spekulativ nicht die Produktion des Endlichen aus dem Unendlichen, sondern die Zerstückelung des Unendlichen in einer unendlichen Zahl der Endlichkeiten. Dieß zusammengesetzte Wesen, hebt van der Linde (ibid.) hervor, ist nicht die unendliche, untheilbare selbst als Ausdehnung untheilbare Substanz (des ersten Theils der Ethik). Aber — wenn wir bei dem ersten Theile verweilen, haben wir ebensowenig die endlichen Dinge mit ihren Ideen adäquaten und inadäquaten Ursachen des zweiten Theils. Hier gilt ein absolutes Entweder — Oder: entweder die Substanz muß in ihrer spinozistischen Definirung weichen vor dem auch spinozistisch definirten Menschen oder wir müssen Spinoza's Menschen zu Grunde gehen lassen in Spinoza's Gott. Für ein Nebeneinander ist bei ihm kein spekulativer Raum.

[1]) Wir verweisen auf van der Linde p. 47 und die dortige Anmerkung. — [2]) Er sagt: Hinc sequitur mentem humanam partem esse infiniti intellectus Dei. Ac proinde quum dicimus mentem humanam hoc vel illud percipere nihil aliud dicimus quam quod Deus non quatenus infinitus est, sed quatenus per naturam humanae mentis essentiam constituit, hanc vel illam habet ideam, et quum dicimus Deum hanc vel illam ideam habere non tantum quatenus naturam humanae mentis constituit sed quatenus simul cum mente humana alterius rei etiam habet ideam, tum dicimus mentem humanam alterius rem ex parte sive inadaequate percipere. pr. XI. corol. — cf. pr. XXX. in demonstr.: Quare cognitio durationis nostri corporis est in Deo admodum inadaequata quatenus tantum naturam mentis humanae constituere consideratur h. e. haec cognitio est in nostra mente admodum inadaequata. — Spinoza findet diese Lehre selbst anstößig und bittet seine Leser „mit ihm weiter zu gehen und nicht eher ein Urtheil zu fällen als bis sie Alles durchlesen haben." — [3]) Objectum ideae humanam mentem constituentis est corpus sive certus extensionis modus actu existens et nihil aliud. pr. XIII. p. 233. — Hierauf folgt als Schluß: Quidquid in objecto cujuscumque ideae contingit, ejus rei datur necessario in Deo cognitio, quatenus ejusdem objecti idea affectus consideratur h. e. quatenus mentem alicujus rei constituit ... et a. l.

Van der Linde stellt (p. 50) als Resultat folgende Sätze zusammen: Gott ist das Denken: Der Mensch ist Modus des Denkens. Gott ist die Ausdehnung. Der Körper ist Modus der Ausdehnung. Ergo: Der Mensch ist Modus der Natur Gottes.

Der Zusammenhang zwischen dem denkenden Gott und dem denkenden Menschen, zwischen dem ausgedehnten Menschen und dem ausgedehnten Gott wird vermittelst eines Ideenprozesses begreiflich gemacht: Das Objekt der menschlichen Idee ist sein Körper, von diesem Objekt ist wiederum eine Idee in Gott. Diese Idee ist Wesen des Menschen, Wesen des Geistes, wovon wieder eine Idee in Gott ist. — Wie nun der Körper Objekt des Geistes, so ist der Geist Objekt dieser Idee in Gott [1]).

Diese Idee ist also Idee der Idee oder Form der Idee ohne Beziehung auf das Objekt d. h. sie ist adäquate Idee. — Der Mensch hat auch Ideen von den körperlichen Affektionen: Diese Ideen der Ideen von den Affektionen beziehen sich auf Gott. Die Ideen der Affekte sind im menschlichen Geiste d. i. sie sind in Gott, quatenus constituit humanae mentis essentiam [2]).

In dieser Zusammenkettung wird nun aber die Consequenz des früher von Spinoza beabsichtigten Parallelismus durchbrochen, denn mit ihr wird die Möglichkeit eines für die Anthropologie so wichtigen Unsterblichkeitsbeweises angebahnt. Es heißt jetzt nämlich: der menschliche Geist ist nicht allein die Idee seines Körpers, sondern ebenso sehr ist er die Idee seines eigenen Geistes d. h. es liegt in seiner Natur, in sich selber zu reflektiren.

Si corpus non esset humanae mentis objectum, ideae affectionum corporis non essent in Deo, quatenus mentem nostram, sed quatenus alterius rei constitueret.

[1]) Haec mentis idea eodem modo unita est menti ac ipsa mens unita est corpori. pr. XXI. p. 224. Schol.: Mentis idea et ipsa mens in Deo eadem necessitate ex eadem cogitandi potentia sequuntur dari. Nam revera idea mentis h. e. idea ideae nihil aliud est, quam forma ideae quatenus haec ut modus cogitandi absque relatione ad objectum consideratur. Simulac enim quis aliquid scit eo ipso scit id scire et simul scit se scire quod scit et sic in infinitum. —

[2]) **H. Ritter** in s. Gesch. d. Phil. XI. p. 257 bemerkt: „Nach Spinoza muß Gott sich seiner und aller seiner Gedanken bewußt sein, nichts kann im Denken sein, wovon Gott nichts wüßte. Daher muß es in Gott auch eine Idee des menschlichen Geistes geben, welche einen Theil des unendlichen Verstandes Gottes bildet und also zur naturirten Natur gehört. Diese Idee Gottes von unserem Geiste ist aber auch mit unserem Geiste vereinigt, sowie unser Geist vereinigt ist mit unserem Körper, denn der Körper ist das Objekt des Geistes und der Geist ist das Objekt seiner Idee. Die Idee des Geistes, welcher selbst eine Idee ist, also die Idee der Idee bildet mit dem Geiste ein und dasselbe Individuum; Körper und Geist sind dasselbe nur in verschiedenen Attributen, Idee aber und Idee der Idee sind dasselbe in demselben Attribute. ... Nach Spinoza ist aber Idee der Idee nichts anderes als die Form der Idee d. i. die Idee selbst ohne Beziehung auf ihr Objekt in der Wahrheit, welche sie an sich hat, indem sie sich selbst beglaubigt. Jeder denkt sein Denken und ist im Bewußtsein desselben auch seines Denkens gewiß."

Es gibt eine Idee der Idee, denn Gott muß sich seiner und aller seiner Gedanken bewußt sein „nichts kann im Denken sein, wovon Gott nicht wüßte“: denn alles Denken ist ja nur dadurch denkbar, daß eine denkende Substanz existirt, welche Gott ist. Nun aber findet sich unter dem Attribute des Denkens auch der menschliche Geist als Modus vor, also muß auch die Idee des menschlichen Geistes in Gottes Denken gesetzt werden. Alles aber was in Gottes Denken liegt, ist ewig, also auch die Idee des menschlichen Geistes, welche, weil dieser selbst eine Idee ist, nur als Idee der Idee bezeichnet werden kann. Nun aber schreitet Spinoza denn auch noch weiter dazu fort, ausdrücklich die Idee der Idee in derselben Weise mit dem menschlichen Geiste d. h. mit der Idee zu verbinden, in welcher diese Idee ihrerseits mit dem menschlichen Körper als vereinigt erscheint, denn der Körper ist das Attribut des Geistes und der Geist das Objekt seiner Idee. Diese Idee der Idee und der Geist selbst sind ein und dasselbe Individuum. Körper und Geist, Objekt und Idee sind dasselbe in verschiedenen Attributen. Idee aber und Idee der Idee oder was dasselbe bedeutet, der menschliche Geist selbst und die ewige Idee desselben, wie sie sich in Gott findet, sind dasselbe in demselben Attribute. Und zwar liegt in dieser Idee nicht bloß im Allgemeinen die Vorstellung unseres Geistes, sondern alle einzelnen Affektionen desselben, der ganze Inbegriff dessen, was in unserem Geiste liegt. Alles dieß erscheint daher gleichfalls als ewig, weil dasjenige, womit er unmittelbar identisch ist, in dem ewigen Wesen Gottes liegt. Diese unmittelbare Identität von Idee und Idee der Idee tritt auch darin noch deutlicher hervor, daß nach dem Dafürhalten des Spinoza jeder wahre Gedanke sich durch sich selbst beglaubigen soll. Sobald Jemand etwas in Wahrheit weiß, weiß er zugleich von diesem seinen Wissen: er weiß, daß er es weiß und so bis in's Unendliche fort. *Sind nun Wissen und Bewußtsein von diesem Wissen bei der reflexiven Natur des Geistes Ein und dasselbe, mithin auch die Idee, welche der menschliche Geist ist, und die Idee, welche es von dieser Idee gibt, so muß der menschliche Geist, weil die Idee der Idee ewig ist, auch selbst ewig sein*[1]). Die *Unsterblichkeit*,

[1]) Zu dieser Consequenz können wir dagegen bei strenger Durchführung des erst gesetzten Parallelismus nicht gelangen: denn dieser vom Körperlichen ausgehende und durch diesen Ausgangspunkt in wesentlich eigenthümlicher Weise determinirte Gedanke erreicht seinen Höhepunkt darin, daß Spinoza nicht zurückschreckt vor der unphilosophischen Behauptung, *daß der menschliche Geist nichts Anders sei als ein geistiger Automat*. Wo dieß ist, ein Geist ohne Freiheit der Selbstbestimmung und ohne Individualität seines eigenen Wesens, da kann von der Unsterblichkeit eines individuellen Geistes selbstverständlich nicht die Rede sein, denn einen solch individuellen Geist gibt es überhaupt nicht. Unsterblich, ewig ist nur die Substanz und somit auch der menschliche Geist, sofern er ein endlicher Modus von dem Attribute des Denkens ist, welches Attribut in eigener Weise das ewige Wesen der Substanz ausdrückt. Unsterblich, ewig ist derjenige Modus, welcher den Menschen bedeutet, also nur in so weit

bemerkt van der Linde (p. 75), ist hier von Spinoza nur scheinbar deducirt; denn erstens nennt er nicht den Geist, sondern ein Etwas (aliquid), das zweitens nicht unsterblich sondern ewig ist und zwar ohne Gedächtniß. Dieß aliquid ist eigentlich ein incognitum quid und diese Ewigkeit keine Unsterblichkeit, denn sie ist nicht die höhere aber fortgesetzte Lebensentfaltung der Subjektivität. Spinoza will ausdrücklich bei seiner Ewigkeit keine Unendlichkeit, sondern die absolute Zeitlosigkeit gedacht haben. Die Ewigkeit, nicht des bestimmten Subjekts sondern der Idee Gottes von diesem Subjekt (wenn wir diesen Ausdruck brauchen dürften), sagt weiter nichts aus als die Ewigkeit der Substanz und ihrer Ideen. Individualisirung ist veredelte geistige Ausprägung des Persönlichen und damit zugleich der Bestimmtheit, bei Spinoza Negation, die als solche das zeitliche Nichtsein aber nicht das ewige Sein involviren kann. Es ist hier nur der dialektische Prozeß der Erkenntniß Gottes gezeichnet, insofern er im Geiste des Menschen die Intelligenz besitzt.

In der intuitiven Erkenntniß ist der Mensch zu seiner höchsten Ruhe, Zufriedenheit und Glückseligkeit gelangt, in welchem Stadium des Intellectus der Geist Alles unter der Form der Ewigkeit faßt, d. h. er kennt Alles in Gott, denn das Erkennen der Dinge ist das Erkennen Gottes selbst. So muß selbst der Körper unter der Form der Ewigkeit erkannt werden und auch darin hat der Geist Erkenntniß Gottes und weiß, daß er in Gott ist und durch Gott begriffen wird. (Pr. XXIV. quo magis res singulares intelligimus, eo magis Deum intelligimus.) Je mehr intuitive Erkenntniß Gottes also, je mehr Selbst- und Gottesbewußtsein der Geist hat, desto vollkommener und glückseliger ist er... Was wir in dieser Erkenntniß haben, erfreut den Geist, und er weiß, daß Gott die Ursache davon ist. Aus dieser Lust, aus dieser intuitiven Erkenntniß entspringt die amor Dei intellectualis. Diese intellektuelle Liebe Gottes ist ewig, denn die Erkenntniß, woraus sie entspringt, ist es ebenso, und weil in Gott wie Alles, so auch die Erkenntniß vollkommen ist, muß er sich selbst lieben mit unendlich intellektueller Liebe[1]).

Hier geben wir noch die Bemerkung Baader's[2]), welcher sagt:

„Die fixe Idee Spinoza's war keineswegs der Grundsatz: ex nihilo nihil fit, sondern vielmehr die Behauptung: ex substantia nihil fit, also die Behauptung, daß alles sogenannte Hervorbringen der absoluten Substanz — das Schaffen als actuatio substantiae — nur ein Schein sei. Von der

---

als wir von seiner Endlichkeit absehen, d. h. von demjenigen, was ihn zu diesem bestimmten endlichen Modus macht. Das Wesen des Menschen, lehrt Spinoza, involvirt nicht mit Nothwendigkeit die Existenz, d. h. aus der Naturordnung kann ebenso gut folgen, daß dieser oder jener Mensch existire als daß er nicht existire, also daß er ewig unvergänglich sei oder auch nicht (van der Linde p. 52 ff.).

[1]) l. c. die betreffenden Stellen aus Spinoza. cf. Orelli (1843) über Spinoza's Unsterblichkeitslehre in s. W. p. 137—146. — [2]) cf. Hoffmann, Weltalter p. 319.

Wahrheit ausgehend, daß Gott sich nicht fortpflanzen, nicht einen zweiten also von ihm unabhängigen Gott machen kann und die Behauptung benützend, daß alle von Gott hervorgebrachten Wesen ihre Selbstständigkeit doch nur in Gott und von Gott haben, läugnete Spinoza den Geschöpfen auch ihre sekundäre Wesenheit oder Selbstständigkeit ab und deklarirte alles geschöpfliche Sein für ein bloßes Scheinsein, nämlich für nichts weiter als für einen vorübergehenden Modus des absoluten Seins Gottes."

Im Spinozismus gibt es keinen persönlichen Gott, keinen persönlichen Menschengeist, somit auch keine persönliche Fortdauer der Seele[1]). Dieß überhebt uns jedoch nicht der Mühe, die betreffenden Stellen aus Spinoza über Unsterblichkeit resp. Ewigkeit der Seele (das Wort unsterblich gebraucht er selbst nicht) anzuführen, soweit es noch nicht geschehen. Unser Philosoph sagt (V. Eth. pr. 23. Demonstr. und Schol.) wörtlich: „Der menschliche Geist kann nicht mit dem Körper völlig vernichtet werden, sondern es bleibt etwas von ihm übrig, das ewig ist[2]). — Beweis: „Es gibt in Gott nothwendig einen Begriff oder eine Idee, welche das Wesen des menschlichen Körpers ausdrückt, die deßhalb nothwendig etwas ist, das zum Wesen der menschlichen Seele gehört. Wir legen aber der menschlichen Seele keine Dauer bei, welche durch die Zeit bestimmt werden kann, als insofern sie die wirkliche Existenz des Körpers, welche durch zeitliche Dauer erklärt wird und durch die Zeit bestimmt werden kann, ausdrückt, d. h. wir legen ihr nur so lange Dauer in der Zeit zu, als der Körper dauert. Da es jedoch etwas gibt, das mit ewiger Nothwendigkeit durch Gottes Wesen selbst begriffen wird, so ist dieses Etwas, das zum Wesen der Seele gehört, nothwendig ewig." — Schol.: „Diese Idee, welche das Wesen des menschlichen Körpers unter der Form der Ewigkeit ausdrückt, ist, wie gesagt, eine gewisse Modifikation des Denkens, welche zum Wesen der Seele gehört, und nothwendig ewig ist. Demnach ist es unmöglich, daß wir uns erinnern, daß wir vor dem Körper existirt haben, da es ja in dem Körper keine Spuren davon geben, noch die Ewigkeit durch die Zeit definirt werden oder irgend eine Beziehung auf die Zeit haben

---

[1]) Obgleich Spinoza sagt u. A. Schol. fin. Ethic.: Sapiens quatenus ut talis consideratur sui ac Dei et rerum aeternae necessitatis conscius solus vera animi acquiescentia potitur, scitque se esse nunquam desiturum, und V. Eth. pr. 31 schol.: Wir sind dessen gewiß, daß die Seele ewig ist, insofern sie die Dinge unter der Form der Ewigkeit (oder als ewig) erfaßt. — Hierin steht Spinoza mit anderen Pantheisten auf gleicher Stufe: Schelling sagt (Philos. und Relig. S. 68): Es ist Mißkennen des ächten Geistes der Philosophie, die Unsterblichkeit über die Ewigkeit der Seele und ihr Sein in der Idee zu setzen, und klarer Mißverstand, die Seele im Tode die Sinnlichkeit abstreifen, und gleichwohl individuell fortdauern zu lassen." Schleiermacher und Hegel äußern sich ähnlich, cf. Orelli Spinoza's Leben und Lehre. 1843. p. 138. — [2]) Mens humana non potest cum corpore absolute destrui, sed ejus aliquid remanet quod aeternum est.

kann. Gleichwohl nehmen wir wahr und erfahren, daß wir ewig sind. Denn der Geist nimmt diejenigen Dinge, die er durch den Verstand begreift, nicht minder wahr, als diejenigen, die er im Gedächtnisse hat. Die Augen des Geistes, womit er die Dinge sieht und beobachtet, sind eben die Beweise. Obgleich wir uns deßhalb nicht erinnern, daß wir vor unserm Körper existirten, so nehmen wir doch wahr, daß unsere Seele, insofern sie das Wesen des Körpers unter der Form der Ewigkeit in sich schließt, ewig ist, und daß diese ihre Existenz nicht durch die Zeit bestimmt, oder durch zeitliche Dauer erklärt werden könne. Unserer Seele kann daher nur insofern zeitliche Dauer beigelegt, und ihre Existenz nach einer gewissen Zeit bestimmt werden, insofern sie die jetzige Existenz des Körpers in sich schließt, und nur insofern hat sie das Vermögen, das Dasein der Dinge nach der Zeit zu messen und sie unter der Form der Dauer zu begreifen." —

Aus diesem geht ein für alle Mal soviel hervor, sagt Orelli (p. 140): Es gibt etwas Wesentliches, wie im Körper, so in der Seele. Gleichwie der einzelne menschliche Körper aus Theilen besteht, die von Ewigkeit her waren, und wie die ihn gerade beim Tode ausmachenden Theile wieder in anderer Form fortbestehen werden, so ist auch im Geiste etwas Substantielles, das nicht durch die zeitliche Existenz des Körpers bedingt ist. Wir sehen ferner, daß die Einbildung (imaginatio) und das Gedächtniß derjenige Theil der Seele ist, welcher im Tode untergeht, die Intelligenz (intellectus) dagegen der Theil, welcher übrig bleibt und das ist der hauptsächliche Theil. — Mehr Aufschluß ertheilt uns Spinoza nicht. Orelli und Andere begnügen sich damit, ja Ersterer findet es (l. c.) sogar „beachtenswerth, wie Spinoza — nicht nur frei von der Furcht vor gewissen Uebeln nach dem Tode, sondern auch frei von der Hoffnung auf die meisten Güter, welche die Menge jenseits des Grabes sich verspricht, und ebenso frei von der Furcht vor dem Tode selbst, der ihm als ein Naturgesetz erscheinen mußte, dem sich Jeder willig fügen soll — über das Denken an den Tod sich äußert: Der freie Mensch denkt an nichts weniger als an den Tod, und seine Weisheit besteht nicht in Todes- sondern in Lebensbetrachtungen" (IV. Eth. pr. 67).

§. 6. Locke

sucht in seinem Hauptwerk, dem „Versuch über den menschlichen Verstand" den Ursprung der menschlichen Erkenntniß zu ermitteln, um dadurch das Maß und die Grenzen von objektiver Gültigkeit derselben zu bestimmen. Er negirt die sogenannten angebornen Ideen; der Geist ist ursprünglich eine tabula rasa. Nichts ist im Intellekt, was nicht vorher in den Sinnen war. Alle Erkenntniß stammt theils aus der Sensation oder sinnlichen Wahrnehmung, theils aus der Reflexion oder inneren Wahrnehmung her. Die verschiedenen Elemente der sinnlichen Wahrnehmung stehen in verschiedenem Verhältnisse zu der objektiven Realität. Alle räumlichen Bestimmungen

kommen auch den Objekten an sich selbst zu; die Empfindungsqualitäten sind nur in dem percipirenden Subjekte und nicht im Objekte an sich selbst, sie sind nur Zeichen, nicht Abbilder von räumlichen Vorgängen, die in den Objekten stattfinden. Durch die innere Erfahrung oder Reflexion erkennen wir unser Denken und Wollen. Durch die äußeren Sinne und den inneren Sinn zugleich erhalten wir die Ideen der Kraft, der Einheit und andere. Aus den einfachen Ideen bildet der Verstand durch Combination die zusammengesetzten (complexen) Ideen. Diese sind theils Ideen von Modis, theils von Substanzen, theils von Relationen. Wenn wir mehrere Modi beständig mit einander verbunden finden, so setzen wir eine Substanz oder ein Substrat, dem sie inhäriren, als ihren Träger voraus; doch ist dieser Begriff dunkel und von geringem Nutzen. Das Prinzip der Individuation ist die Existenz selbst ꝛc. Vernunftgemäß sind Sätze, deren Wahrheit wir durch Untersuchung und Entwicklung der Begriffe, die aus Empfindung und Reflexion entspringen, entdecken können, z. B. die Existenz eines Gottes; über die Vernunft hinausgehend sind Sätze, deren Wahrheit oder Wahrscheinlichkeit wir auf diesem Wege nicht entdecken können, z. B. die Auferstehung der Todten; auf solche Sätze geht der Glaube. Gegen die Vernunft sind Sätze, die mit sich selbst streiten oder mit klaren und deutlichen Begriffen unvereinbar sind, z. B. die Existenz mehrerer Götter; derartige Sätze können nicht geoffenbart sein und nicht geglaubt werden.

Für das Dasein Gottes führt Locke den kosmologischen Beweis [1]). Daß die Seele immateriell sei, ist ihm wahrscheinlich, aber das Gegentheil nicht undenkbar, da Gott auch die Materie mit der Fähigkeit zu denken begabt haben könne. Das Hirn ist der Sitz des Bewußtseins, gleichsam das Audienzzimmer der Seele [2]). Vom Standpunkt seiner Psychologie aus läßt somit Locke die Unsterblichkeit der Seele dahingestellt sein.

Dagegen will Locke andererseits, daß die biblische Lehre nicht umgedeutet, sondern wörtlich genommen werde; sodann ergibt sich als ihre Summe: daß durch Adams Fall physisches Wohlsein und physische Unsterblichkeit, die etwas dem Menschen Accidentelles, verloren wurden; ferner daß zur Bedingung, die Unsterblichkeit wieder zu erlangen, nur der Glaube, daß Jesus der Messias sei, — zur Bedingung aber, unter der man am jüngsten Tage Lohn empfange, der Gehorsam gegen seine Gebote gemacht worden sei. Die letzteren stimmen ganz mit der natürlichen Moral überein; daß Gott sie geoffenbart hat, ist nicht unnütz gewesen. Sehr schwer wäre es auch den geistig Begabtesten, den minder Begabten sogar unmöglich gewesen, sich ohne solche Hilfe von der Wahrheit der moralischen Vorschriften zu überzeugen. Zugleich hätte einer der mächtigsten Hebel des sittlichen Lebens, die Hoffnung auf Lohn und die Furcht vor Strafe, gefehlt, welche die christ-

[1]) Den Atheisten gesteht Locke, im Widerspruch mit seinen philosophischen Argumenten für Toleranz, keine Gewissensfreiheit zu. — [2]) cf. Ueberweg, Geschichte der Philosophie III. 77 ff.

liche Religion zu Hilfe ruft, während nach der Moral der Heiden die Tugend bloß um ihrer selbst willen geliebt werden solle. Wie sehr Locke auf christlichem Boden zu stehen sich bemüht, erhellt, abgesehen von seiner Anerkennung der christlichen Eschatologie, noch daraus, daß er Wunder zur Beglaubigung der göttlichen Offenbarung für nothwendig erachtet, und sich gegen diejenigen erklärt, welche in Christo nur einen Erneuerer der natürlichen Religion sehen. Christus habe nirgends Widervernünftiges gelehrt, wohl aber Solches, das die sich selbst überlassene Vernunft nie gefunden hätte, z. B. daß Er der Messias ist, d. h. die ganze Summe dessen, was wir, eben weil wir es nicht selbst finden können, zu glauben haben [1]).

§. 7. Leibnitz,

der Begründer der deutschen Philosophie des 18. Jahrhunderts, theilt mit Descartes und Spinoza im Gegensatz zu Locke die dogmatische Richtung des Philosophirens oder das unmittelbare Vertrauen zum menschlichen Denken, durch volle Klarheit und Bestimmtheit zugleich zur Uebereinstimmung mit der Wirklichkeit zu gelangen. Aber er überschreitet den Cartesianischen Dualismus zwischen Materie und Geist ebensowohl, wie den Spinozistischen Monismus durch die Anerkennung einer Stufenreihe von Wesen in seiner Monadologie [2]). In dieser Beziehung bemerkt Hegel [3]): Im Gegensatz zur spinozistischen einfachen allgemeinen Substanz legt Leibnitz die absolute Vielheit, die individuelle Substanz zu Grunde, die er nach dem Vorgange der Alten Monaden nannte, — ein schon von den Pythagoräern gebrauchter Ausdruck. Leibnitz sagt: Substanz ist ein Ding, das der Thätigkeit fähig ist; sie ist zusammengesetzt oder einfach, die zusammengesetzten können nicht sein ohne einfache. Diese Monaden sind einfache [4]). Den Beweis hiefür, den Hegel (ibid.) eine oberflächliche Reflexion, eine Tautologie nennt, gibt Leibnitz mit den Worten: Weil es zusammengesetzte Dinge gibt, so müssen die Prinzipien derselben das Einfache sein, denn das Zusammengesetzte besteht aus Einfachem [5]). Diese Monaden sind nun aber nicht ein abstraktes Einfaches in sich — die leeren epikureischen Atome; diese sind das in sich Bestimmungslose, alle Bestimmung kommt bei Epikur nur her von der Aggregation der Atome. Die Monaden sind dagegen substanzielle Formen [6]) — ein Ausdruck von den Scholastikern entlehnt

[1]) cf. Erdmann, Geschichte der Philosophie III. 95 ff. — [2]) Ueberweg Grundriß der Geschichte der Philosophie. Berlin 1866. III. p. 88. — [3]) sämmtliche Werke. Berlin 1836. Bd. XV. p. 455. — [4]) Principes de la nature et de la grace; Leibnitzii Op. T. II. P. I. ed. Dutens §. 1 p. 32. In diesem Werke hat Leibnitz seine eigentlichen philosophischen Gedanken am meisten zusammenhängend vorgetragen. — [5]) Principia philosophiae. op. T. II. P. I. §. 1. p. 20. Dieß ist ein Schließen aus dem, was es gibt, bemerkt Hegel (l. c.), es fragt sich aber, ob das, was es gibt, wahr. — [6]) de ipsa natura sive de vi insita actionibusque creaturarum. op. T. II. P. II. §. 11. p. 22.

— Entelechien des Aristoteles als reine Thätigkeit begriffen [1]), sie sind Formen in ihnen selber. Diese Monaden, sagt Leibnitz, sind nicht materiell oder ausgedehnt, sie entstehen auch nicht, noch vergehen sie auf natürliche Weise, sondern sie können nur anfangen durch eine Schöpfung Gottes, und nur enden durch Vernichtung [2]). Dadurch unterscheiden sie sich von den Atomen, die eben als Prinzip betrachtet werden. — Um ihrer Einfachheit willen werden die Monaden durch eine andere Monade nicht in ihrem inneren Wesen verändert, es findet keine ursachliche Verbindung zwischen ihnen statt [3]). Es gibt aber drei Weisen der Verbindung von Substanzen, wie Leibnitz weiter sagt: 1) Ursächlichkeit, Influenz (diese, als von der philosophie vulgaire angenommen, gibt er nicht zu); 2) das Verhältniß der Assistenz. Von diesem sagt er: „Das System der Assistenz (nach Cartesius) ist überflüssige Sache — Deus ex machina — weil immer Mirakel in natürlichen Sachen angenommen werden; es bleibt also nur 3) Harmonie, an sich seiende Einheit übrig [4])." Die Monade ist also einfach in sich beschlossen, kann nicht durch Anderes bestimmt werden; dieses Andere kann nicht in sie gesetzt werden. Sie kann weder außer sich heraus, noch Anderes in sie hinein. Eine Auffassung gleich der des Spinoza: Jedes Attribut stellt die Essenz Gottes für sich ganz dar, Ausgedehntes und Denken wirken nicht auf einander. — Aber diese Monaden müssen zugleich gewisse Qualitäten haben, Bestimmungen in sich selbst, innere Aktionen, durch welche sie von anderen unterschieden sind. Es kann nicht zwei gleiche Dinge geben, denn sonst eben wären sie nicht zwei, nicht unterschieden, sondern ein und dasselbe [5]). Der hier zur Anwendung kommende Grundsatz Leibnitzen's vom Nichtszuunterscheidenden will sagen, daß jedes Ding an sich selbst ein Bestimmtes sei, ein sich von einem andern Ding an sich selbst Unterscheidendes. Ob zwei Dinge gleich oder ungleich sind, ist nur eine Vergleichung, die wir machen, die in uns fällt, das Nähere aber ist der bestimmte Unterschied an ihnen selbst. Der Unterschied muß Unterschied an sich selbst sein, nicht für unsere Vergleichung, das Subjekt muß an sich selbst diese eigene Bestimmung haben, die Bestimmung muß dem Individuum immanent sein. Sind zwei Dinge bloß dadurch verschieden, daß sie zwei sind, so ist jedes Eins, Zwei macht aber an sich kein Verhältniß aus, sondern der bestimmte Unterschied an sich. — Die Bestimmtheit nun, sagt Leibnitz, und die dadurch gesetzte Veränderung ist aber ein innerliches, an sich seiendes Prinzip, es ist eine Vielheit von Modificationen, von Verhältnissen zu den sie umgebenden Wesen, aber eine Vielheit, die in der Einfachheit eingeschlossen bleibt. ...

---

[1]) princ. philos. §. 18. p. 22. — [2]) princ. phil. §. 2. p. 20. principes de la nature et de la grace §. 2. p. 32. — [3]) princ. phil. §. 7. p. 21. — [4]) troisième éclaircissement du système de la communication des substances. op. T. II. P. I. p. 73. cf. Recueil T. II. p. 402. — [5]) princ. philos. §. 8—9. p. 21. op. T. II. P. I. p. 128.

Eine solche Bestimmtheit und Veränderung, die so im Wesen selbst bleibt und vorgeht, ist nun eine Perception (Vorstellung), alle Monaden sind vorstellend, darum nicht bewußte [1]). Die Monade als vorstellendes ist also thätig, auch Veränderung ist in ihr; sie verändert sich in sich selbst und bleibt doch absolut, was sie ist. Diese Veränderung gründet sich auf Thätigkeit. Nach Leibnitz ist die Thätigkeit des inneren Prinzips, wodurch es von einer Perception zur andern fortgeht, ein Begehren (appetitus) [2]). Die Veränderung im Vorstellen ist Begehren. Das ist Spontaneität der Monade; es kommt Alles nur ihr selbst zu, Influenz fällt weg. Der Intellektualismus Leibnitzens ist in dem Satz kurz ausgesprochen: „Alle Vielheit ist in die Einheit eingeschlossen" [3]). — Diese Vorstellungen, lehrt er ferner, sind nicht nothwendig bewußte Vorstellungen. Bewußtsein ist zwar selbst Perception, aber ein höherer Grad derselben, Perceptionen des Bewußtseins nennt er Apperceptionen. Den Unterschied von den bloß vorstellenden Monaden und den selbstbewußten setzt Leibnitz in einen Gradunterschied der Deutlichkeit. Er nimmt bewußtloses Vorstellen an und sagt z. B., daß wir in Ohnmacht und Schlaf bloße Monaden sind, denn unmittelbar nach dem Aufwachen hätten wir Perceptionen, es müssen also andere dagewesen sein, denn eine Perception entspringt aus anderen [4]).

Diese Monaden machen das Prinzip alles Seienden aus. Die Materie ist nichts Anderes, als ihr leidendes Vermögen. Dieses leidende Vermögen macht eben die Dunkelheit der Vorstellungen aus oder eine Betäubung, die nicht zum Unterscheiden, zum Begehren oder zur Thätigkeit kommt [5]).

Die Körper als solche sind Aggregate von Monaden, sie sind Haufen, welche nicht Substanzen heißen können, so wenig als eine Heerde Schafe diesen Namen führen kann [6]) ꝛc. Es gibt unorganische, organische und bewußte Monaden. Erstere haben keine innere Einheit, deren Momente bloß durch den Raum oder äußerlich verbunden sind, übrigens ist bei Leibnitz der Raum nichts „an sich". Diese Monaden haben keine Entelechie oder Monade, die über die übrigen herrscht [7]). — Eine höhere Stufe des Seins sind die belebten und beseelten Körper, in welchen Eine Monade die Herrschaft über die übrigen hat — d. i. ein Thier. ... Die bewußte Monade unterscheidet sich von der nackten

---

[1]) ibid. §. 10—14. p. 21. — [2]) princ. phil. §. 15 p. 22. Princ. de la nature §. 2. p. 32. — [3]) princ. phil. §. 16 p. 22. — [4]) ibid. §. 19—23. p. 22. princ. de la nature §. 4 p. 33. — cf. nouveaux essais sur l'entendement humain (oeuvres phil. de Leibnitz par Raspe) Liv. II. Ch. IX. §. 4. p. 90. bei Hegel W. 1836. XV. p. 460. — [5]) de anima brutorum op. T. II. P. 1. §. 2. p. 230. — [6]) op. T. II. P. I. p. 214. §. 3; de ipsa natura sive de vi insita §. 11. p. 55; système nouveau de la nature de la communication des substances. op. T. II. P. 1. p. 50. — [7]) op. T. II. P. I. p. 39. nouveaux essais. L. III. Ch. VI. §. 24. p. 278; §. 39 p. 290.

(materiellen) Monade durch die Deutlichkeit des Vorstellens; der Mensch aber dadurch, daß er, wie Leibnitz besonders hervorhebt, „der Erkenntniß nothwendiger und ewiger Wahrheiten fähig ist" — oder, daß er das Allgemeine vorstellt einerseits und dann das Zusammenhängende. Die Natur und das Wesen des Selbstbewußtseins liegt in der Allgemeinheit der Begriffe. — Dieses Allgemeine selbst, das absolute Wesen theilt sich in das allgemeine Sein und das Sein als Einheit der Entgegengesetzten. Jenes Allgemeine ist Gott. Dieses Princip des zureichenden Grundes macht denn allerdings weiter den Uebergang zum Bewußtsein Gottes als der Ursache der Welt. Eine Folge dieser ewigen Wahrheiten ist die Existenz Gottes: Ewige Wahrheit ist Bewußtsein des an und für sich Allgemeinen und Absoluten, und dieses Allgemeine, dieses an und für sich Absolute ist Gott, ist als Monas Eins mit sich, ist die Monade der Monaden, — die absolute Monas. — Die ewigen Wahrheiten, die Gesetze der Natur müssen einen zureichenden Grund haben, der allgemeine zureichende Grund bestimmt sich als Gott.

Die zweite Seite ist die absolute Beziehung Entgegengesetzter. Diese kommt vor in der Form vom absolut Entgegengesetzten des Gedankens, dem Guten und Bösen. „Gott ist Urheber der Welt" — das bezieht sich sogleich auf das Uebel[1]). Nun kämen wir auf Leibnitzen's Optimismus zu sprechen, den Hegel einen „langweiligen Gedanken" nennt, aber es liegt nicht im Interesse unserer Abhandlung, diese Theorie näher hier darzulegen.

Was weiter die absolute Beziehung von Entgegengesetztem betrifft, so besteht sie auch darin, daß der zureichende Grund sich auf die Vorstellung von den Monaden bezieht. Die Prinzipien der Dinge sind die Monaden. Jede ist für sich, wirkt nicht auf die andere, zugleich ist eine Harmonie in der Welt vorhanden. Wenn die Monas monadum, Gott, die absolute Substanz ist, so hört die Substanzialität der einzelnen Monaden auf. Es ist ein Widerspruch, der in sich unaufgelöst ist.

Die Einheit entgegengesetzt Seiender, der Seele und des Körpers ist allgemeiner als Verhältniß von Monaden zu Monaden zu fassen. Diese Einheit stellt Leibnitz als eine nicht differente Beziehung, als eine begriffslose Beziehung dar, nämlich als eine prästabilirte Harmonie. Leibnitz gebraucht das Beispiel von zwei Uhren, die auf dieselbe Stunde gestellt sind und gleichen Gang haben. So gehe die Bewegung des denkenden Reiches in der Bestimmung nach Zwecken vor sich und das Fortgehen des körperlichen ihm Entsprechenden nach allgemeinem Causalzusammenhang[2]). Die Seele z. B. hat eine Reihe von Vorstellungen, die sich aus ihrem In-

[1]) Hegel, Geschichte der Philosophie p. 462. — [2]) princ. phil. §. 82. p. 30. Principes de la nature §. 11. p. 36. — Bei Spinoza haben diese beiden Seiten des Universums keinen Zusammenhang unter sich, wirkt eine nicht auf die andere, es fehlt die differente Beziehung des Begriffs, — allein Leibnitz läßt hier sein Prinzip von der Individuation wieder bei Seite.

neren entwickeln und diese Reihe ist ursprünglich in sie gelegt bei der Schöpfung, d. h. es ist eben unmittelbar so; sie ist diese Bestimmtheit an sich, seiende Bestimmtheit. Aber Bestimmtheit ist nicht an sich, die reflektirte Entfaltung dieser Bestimmtheit in der Vorstellung ist ihr Dasein. Mit dieser Reihe von unterschiedenen Vorstellungen geht eine Reihe von Bewegungen des Körpers oder des außer ihr Seienden parallel [1]). Wesentliches Moment der Realität sind beide; sie haben Gleichgültigkeit gegen einander, aber ebenso wesentliche differente Beziehung. Die Seele ist Denkendes, aber auch Körperliches — Bewegung. Jede Monade ist in sich geschlossen, wirkt nicht auf den Körper; es ist eine unendliche Menge von Atomen und doch ist ein Entsprechen der Atome. Das Prästabilirende aber in den Veränderungen der Monaden — die Harmonie legt Leibnitz in die Monas monadum — in Gott [2]). Es ist der zureichende Grund dieses Entsprechens, dieser Relation; Er hat die Menge der Atome so eingerichtet, daß die ursprünglichen Veränderungen, die sich innerhalb Einer Monade entwickeln, den Veränderungen der anderen entsprechen. Das ist die prästabilirte Harmonie. Wir haben nun das System Leibnitzen's, besonders seine Monadologie in den Grundzügen entwickelt. Wir mußten es thun, um den Begriff der Seele, wie ihn dieser Philosoph feststellt, klar zu machen; ferner um zu zeigen, wie eben aus der Monadenlehre die Unzerstörbarkeit der Seele, die eine Monade ist, hervorgeht. Wir wiederholen den Satz: „Die Monaden sind nicht materiell oder ausgedehnt, sie entstehen auch nicht, noch vergehen sie auf natürliche Weise, sondern sie können nur anfangen durch eine Schöpfung Gottes und nur enden durch Vernichtung." — Diese von Leibnitz gegründete Monadologie scheint auch, wie Drobisch [3]) wohl bemerkt, am geeignetsten zu sein, durch ihre Annahme einer Vielheit unveränderlicher, lebendige Vorstellung habender, bewußtseinfähiger Einheiten das individuelle Selbstbewußtsein vor dem spinozistischen Aufgehen in das Allgemeine, sowie vor dem atheistischen Zurücksinken in die ewige Bewußtlosigkeit zu bewahren, wenn sie durch fortgesetzte Bearbeitung auf einen höheren Grad von Vollkommenheit erhoben wird [4]) — und glaubt den Vorwurf, daß die Monadologie die Menschheit in eine unendliche Atomistik einzelner Geister zersplittert, deren jeder nur mit seiner eigenen Seligkeit zu thun hat, ohne sich um das Ganze zu kümmern, durch Rückert's Worte beseitigt: „Wenn die Rose selbst

[1]) Système nouveau de la nature et de la communication des substances. p. 54—55. — [2]) princ. phil. §. 90. p. 31. principes de la nature §. 12. p. 36. — [3]) Individ. Unsterblichkeit p. 13. — [4]) Derselbe Verfasser bemerkt l. c. p. 16: Leibnitzen's Monaden haben nur halbe Thätigkeiten, innerlich, nicht im Raume wirkende. Herbart wollte bekanntlich bei dieser Halbheit nicht stehen bleiben, nahm ihnen alle Thätigkeiten, und näherte sie dadurch der Einfachheit des Nichts. Ich gestehe dagegen den Einheiten alle möglichen Thätigkeiten zu und suche das Wesen der seienden Einheit in der Unzertrennlichkeit derselben, sowie in der Unmöglichkeit des für sich Bestehens einzelner Thätigkeiten. Eine einzelne Kraft für sich ist nur eine Abstraktion ꝛc.

sich schmückt, schmückt sie auch den Garten" — obgleich er zugesteht, daß der theokratische Charakter der Monadenlehre und die Hypothese der prästabilirten Harmonie Mißtrauen erregt habe, ja daß jetztere ein leeres Wort sei, das die Sache selbst unerklärt läßt.

Kirchmann (Unsterblichk. p. 190) sieht „bei Leibnitz die Unsterblichkeit der einzelnen Seelen wiederkehren; über die Art dieser Unsterblichkeit hat er aber nichts bestimmt. Die Beweise beruhen auf seiner Hypothese von der Natur der Monaden. Diese Hypothese thut auf einmal einen zu weiten Sprung in das der Wahrnehmung unerreichbare Gebiet, und ihre Wahrheit kann deshalb an ihren Folgen da, wo diese in das Gebiet des Wahrnehmbaren eintreten, nicht mehr geprüft werden. Diese Hypothese bleibt ein Spiel des schöpferischen Vorstellens."

In seinen Abhandlungen von 1700—1716 faßt Leibnitz bekanntlich sein System zusammen und führt es vollends aus. Sie bewegen sich vorzugsweise um den Begriff der Seele. Sie ist Kraft, Lebensprincip, Thierseele, Geist, Gott. In diesen verschiedenen Formen, welche die Grade ihrer Vollkommenheit ausdrücken, handelt unser Philosoph in einer Reihe von Untersuchungen. „Der richtig verstandene Begriff der Seele, bemerkt Kuno Fischer[1]), ist der Schlüssel zu seiner Lehre. Ohne diesen Begriff ist das neue System, namentlich die Lehre der vorherbestimmten Harmonie nicht zu verstehen." Für Bayle war der Satz unverständlich, wonach Alles, was in der Seele geschieht, sich aus ihr entwickelt. Gerade in diesem Satze, meint Fischer, liegt der einleuchtende Hauptpunkt der ganzen Lehre. Nur dürfe man die Seele ebensowenig als die Weltharmonie pantheistisch auffassen: diese nicht bloß als göttliche Allmacht, jene nicht als göttlichen Allgeist oder Weltseele. Die Seele ist ihrem Wesen nach individuell; ihre Individualität ist unauflöslich. Diese Grundbestimmung hebt Leibnitz immer von Neuem mit besonderem Nachdruck hervor[2]).

Bezüglich der Entstehung des Menschen nimmt Leibnitz einen besonderen Standpunkt ein. Er redet von ursprünglichen Individuen oder Samenthieren. Die Anlage jedes lebendigen Körpers ist selbst ein lebendiger Körper oder ein Individuum. Ist das Individuum ein thierischer Organismus, so ist seine Anlage oder der Same, aus dem er hervorgeht, selbst ein Samenthier. Aus diesen ursprünglich gegebenen Samenthieren (animaux spermatiques, animalcula spermatica) entsteht alles animalische Leben, auch das menschliche. Die Samenthiere bedeuten, daß der thierische Same an und für sich Organismus oder Individuum ist, daß mithin das thierische

---

[1]) Gesch. der neuern Philosophie. Heidelberg 1867. Bd. II. p. 294. — [2]) Sie bildet das Thema einer wichtigen Abhandlung über den Begriff des Weltgeistes, die Erdmann aus dem Nachlasse des Philosophen herausgegeben hat: „Considérations sur la doctrine d'un esprit universel." Ueber die Seele als thätige Körperkraft, Lebensprinzip, Thierseele handeln drei Aufsätze aus dem Jahre 1705 und 1710, darunter ein Brief an Gabriel Wagner. cf. Fischer, Gesch. II. 295.

Individuum nicht gezeugt, sondern durch die Zeugung nur entwickelt oder zu weiterer Lebensentwicklung fähig gemacht wird[1]). Damit verbindet sich die andere Hypothese, daß vermittelst der Zeugung einige dieser Samenthiere nicht bloß zu weiterer, sondern zugleich zu höherer Lebensentwicklung disponirt, und auf diesem Wege in eine höhere Ordnung der lebendigen Wesen eingeführt werden. „Die Thiere, heißt es in der Monadologie, deren einige sich zu der Stufe der höchsten Individuen vermöge der Zeugung erheben, können spermatisch genannt werden, aber diejenigen unter ihnen, welche in ihrer Art bleiben, und das ist der größte Theil, werden geboren, vervielfältigt und aufgelöst, wie die großen Thiere, und es ist nur eine kleine Zahl Auserwählter, die einen höheren Schauplatz betreten[2]). Ferner bemerkt Leibnitz: „So sollte ich meinen, daß die Seelen, welche eines Tages menschliche Seelen sein werden, im Samen, wie jene der andern Gattungen dagewesen sind, daß sie in den Voreltern bis auf Adam, also seit dem Anfang der Dinge immer in der Form organisirter Körper existirt haben: eine Ansicht, worin, wie es scheint, Swammerdam, Malebranche, Bayle, Pictarne, Hartstoker und viele andere gelehrte Männer mit mir übereinstimmen. Und diese Ansicht ist zur Genüge bestätigt durch die mikroskopischen Beobachtungen Leuwenhoek's und anderer tüchtiger Naturforscher[3])." —

Leibnitz entwickelt diese Ansicht weiter: Das Individuum ist in seinem elementaren Zustand Anlage. Darum besteht alles individuelle Leben in einer Entfaltung der Anlage, oder in deren Entwicklung (d'eveloppement). Da nun die ursprüngliche Anlage die Präformation des Individuums oder dessen erste Form ausmacht, so kann alle weitere Entwicklung nichts anders sein als Formumwandlung oder Transformation. Die Seele wandert nicht von einem Körper in den andern, sondern sie verwandelt ihren eigenen Körper und bleibt in dieser Verwandlung ewig dasselbe Individuum, so wie in allen Stufen einer Entwicklung, deren Subjekt dasselbe eine Wesen bleibt. Leibnitz verneint die Transmigration der Seele und behauptet die Transformation des Körpers; er verneint die Metempsychose und behauptet die Metamorphose: jede Monade ist Leben, jedes Leben ist Entwicklung, jede Entwicklung ist Transformation oder Metamorphose. Nun ist jeder Körper vermöge seiner inwohnenden Kraft immer bewegt, also in einer fortwährenden Veränderung begriffen: er gleicht, um im Leibnitzischen Bilde zu reden, dem Schiffe des Theseus, welches die Athener immer von Neuem wieder ausbessern[4]). „Die Körper, sagt die Monadologie in einem bildlichen Ausdruck, der an Heraklit erinnert, sind in beständigem Flusse, wie

[1]) In dieser Annahme, welche die Grundrichtung seiner Philosophie verlangt, wurde Leibnitz unterstützt durch die Erfahrungswissenschaft seiner Zeit, welche damals in holländischen Physiologen, namentlich Leeuwenhoek die Existenz der Samenthiere mikroskopisch entdeckte. — [2]) Monadologie N. 78. op. phil. p. 711. — [3]) Théod. part. I. Nr. 91. op. phil. p. 527. — [4]) Ep. ad Wagner de vi act. corp. N. IV. op. phil. p. 466.

die Bäche; unabläßig wechseln ihre Theile, indem die einen kommen und die andern gehen[1])." Die Entwicklung des lebendigen Individuums oder die Transformation ist daher eine fortwährende Metamorphose des Körpers. Aber in der körperlichen Natur gibt es nur mechanische Kräfte und darum auch nur mechanische Veränderungen, die keine andern sein können, als die Ausdehnung und Zusammenziehung des Körpers, die Vermehrung und Verminderung seiner Theile, die Bildung und Auflösung seiner Gestalten[2]).

Jede bestimmte Gestalt oder Lebensform bewegt sich mithin zwischen gewissen Grenzen. Den Moment, wo sie erscheint, nennen wir Geburt, den anderen, wo sie verschwindet, Tod. Die Geburt ist also nicht der Ursprung des Individuums, und der Tod nicht die Vernichtung desselben, sondern beide sind gewisse Erscheinungsformen in der Entwicklung des ursprünglich und ewig Lebendigen; sie sind nicht absolute, sondern relative Lebensgrenzen, nicht Schranken, sondern nur Wendepunkte oder Epochen in der Metamorphose des Individuums. Was wir Geburt nennen, besteht darin, daß sich das lebendige Individuum ausdehnt, vermehrt, eine neue Gestalt annimmt; was wir Tod nennen, besteht darin, daß sich das Individuum zusammenzieht, vermindert, die vorhandene Gestalt ablegt und eine neue bildet. So sind Geburt und Tod nur Formwechsel im Leben des Individuums, und weil mit jeder neuen Form eine alte verschwindet, so ist jede Geburt zugleich Tod, jeder Tod zugleich Geburt.... „So wechselt die Seele, sagt die Monadologie, nur allmählig und stufenweise den Körper, so daß sie niemals mit einem Schlage aller ihrer Organe beraubt ist; es gibt in den Thieren häufig Metamorphose, aber niemals Metempsychose oder Seelenwandrung; es gibt auch keine völlig abgesonderten Seelen, noch körperlose Genien." — „Daher findet sich im strengen Sinne des Wortes weder eine vollständige Zeugung (génération entière) noch ein vollkommener Tod (mort parfaite), der in einer Trennung des Körpers von der Seele bestehen würde. Was wir Erzeugung nennen, das sind Entwicklungen und Vermehrungen: was wir Tod nennen, das sind Verpuppungen und Verminderungen[3])."

Hieraus ergibt sich als eine selbstverständliche Folgerung, daß bei Leibnitz jedes Individuum unsterblich ist, aber in einem andern als dem gewöhnlichen Sinne. Im gewöhnlichen Sinne nämlich gilt die Unsterblichkeit nur von der Seele und nicht vom Körper: die Seele soll nach ihrer Trennung vom Körper fortleben und für sich ein körperloses ebendarum unsterbliches Dasein führen. Aber eine solche Trennung ist nach Leibnitzischen Grundsätzen überhaupt unmöglich, und der Körper, weil er

[1]) Monad. N. 71. p. 711. — [2]) bei K. Fischer, Gesch. d. Phil. II. p. 420 ff. — [3]) Monad. N. 72—73. op. phil. p. 711. cf. Ep. de reb. phil. ad Hoffmann p. 161; Comm. de anima brutor. N. XI. p. 464. — Dasselbe spricht Leibnitz in s. neuen System der Natur aus (cf. Fischer Gesch. II. p. 423), wo er sich auch auf Hippokrates beruft und aus Aristoteles den Parmenides und Melissus erwähnt.

sich niemals von der Seele scheidet, gilt für ebenso unsterblich als diese[1]). Oder mit andern Worten, welche deutlicher den Unterschied bezeichnen zwischen den leibnitzischen und den herkömmlichen, namentlich theologischen Unsterblichkeitsbegriffen: diese erklären das Individuum für unsterblich, obgleich es stirbt, die Monadologie dagegen erklärt es für unsterblich, weil es nicht stirbt. Dort gilt die Unsterblichkeit als eine Ausnahme von den Naturgesetzen, hier als eine nothwendige Folge derselben: Leibnitz behauptet eine natürliche Unsterblichkeit, weil er den natürlichen Tod läugnet nach jenem Worte, welches ein römischer Dichter dem Pythagoras in den Mund legt „morte carent animae"; die Anderen lehren eine moralische Unsterblichkeit trotz des natürlichen Todes, den sie als eine zweifellose Thatsache voraussetzen. In der gewöhnlichen Vorstellungsweise wird die Unsterblichkeit als ein Vorzug des Menschen betrachtet, während sie Leibnitz jedem lebendigen Körper zuschreibt. Nur sofern der Mensch sich von den andern Wesen der Natur unterscheidet, ist auch seine Unsterblichkeit von der bloß animalischen unterschieden. Diesen Unterschied übersieht Leibnitz so wenig, daß er ihn vielmehr in seinen Unsterblichkeitsbegriffen immer ausdrücklich hervorhebt. Da nämlich die menschliche Seele sich ihrer selbst bewußt ist und das Vermögen in sich schließt, nach bewußten Absichten zu handeln, so ist das menschliche Individuum im Unterschiede von dem thierischen eine Person oder ein moralisches Wesen[2]). Die natürliche Unsterblichkeit des menschlichen Individuums ist darum zugleich eine persönliche oder moralische Unsterblichkeit; jene geht nur auf das Individuum, diese auf die Person. Als Individuum ist der Mensch unsterblich, wie das Thier und wie jeder andere lebendige Körper; als Person ist er es in einem höheren Sinne. So kommt Leibnitz, was die Unsterblichkeit des Menschen als persönliche betrifft, mit der Religionslehre überein; nur liegt die große Differenz darin, bemerkt Fischer (l. c.) weiter, daß nach theologischen Begriffen jener Unsterblichkeit der natürliche Tod, dagegen nach leibnitzischen die natürliche Unsterblichkeit vorausgesetzt wird. Wäre der Mensch nicht im natürlichen Sinne unsterblich, so wäre auch im moralischen Sinne die Unsterblichkeit nicht möglich. Aber dieser Unterschied in den Grundbegriffen hindert nicht, ja bewirkt vielmehr, daß Leibnitz die persönliche Unsterblichkeit des Menschen strenger und folgerichtiger behandelt (?), als es bei vielen Theologen der Fall ist (p. 425. ff.).

Wenn die moralische Unsterblichkeit auf der natürlichen beruht, so besteht das natürliche Individuum fort als dieser so bestimmte Charakter, und es ist schlechterdings unmöglich, daß vollkommen vertilgt werde, was in diesem Individuum einmal geschehen ist. Mit der Schuld, in die jeder Mensch nothwendig geräth, bleibt auch das Schuldbewußtsein, und wie dieses

[1]) Non tantum anima, sed et animal interitus expers. Ep. de reb. phil. ad Fr. Hoffmann p. 161. — [2]) Nempe animae semper manent substantiae, mentes vere semper personae. Ep. ad Fr. Hoffmann. Op. phil. p. 161.

immer einen Zustand innerer Qual oder Strafe in sich schließt, so gibt es eine ewige Dauer der Strafen. Natürlich muß die Strafe ewig sein, wenn es die Schuld ist; die Schuld muß ewig sein, wenn es das (schuldige) Individuum ist. Mußte Leibnitz das Letztere behaupten nach den strengsten Grundsätzen seiner Philosophie, meint Fischer (l. c.), so konnte er nicht umhin, die Ewigkeit der Höllenstrafen zu lehren und in diesem Punkte die altherkömmlichen Religionsbegriffe, wenn auch nicht dem Buchstaben nach zu theilen, so doch dem Geiste nach zu vertheidigen. So ist der wahre Gedanke der ewigen Strafen von Leibnitz in der Vorrede zur Schrift des Sonerus (gegen die Ewigkeit der Strafen) und in der Theodicee behauptet, und ebenso ist bei Gelegenheit jener Vorrede Leibnitz von Lessing vertheidigt worden[1]). Unsterblich also in der weiteren natürlichen Bedeutung sind nach Leibnitz alle lebendigen Wesen im engeren moralischen Sinn nur die persönlichen. Will man, wie es die theologischen Begriffe verlangen, sagt Fischer, die Unsterblichkeit nur in diesem letzteren Sinne gelten lassen, so muß man die beiden Stufen der Unsterblichkeit mit Leibnitz so unterscheiden, daß die eine Unvergänglichkeit (indefectibilitas), die andere Unsterblichkeit (immortalitas) genannt wird. *Unvergänglich ist alles physische Leben*, das thierische wie das menschliche; *unsterblich ist alles persönliche Leben*, also das menschliche im Unterschiede vom thierischen. Die Unterscheidung hält Leibnitz besonders den Cartesianern entgegen, die mit Hilfe der Unsterblichkeit ihren Begriff des Lebens stützen, den seinigen zu entkräften suchten[2]). —

In seinem Systema theologicum erklärt sich Leibnitz ausdrücklich für die Unsterblichkeit mit den Worten: „*Die gesunde Philosophie und die Offenbarung lehren übereinstimmend die Wahrheit, daß die Seele ohne Theile, geistig und einfach sei, und deßhalb nicht vergehe. In der That! Die Seele ist eine Substanz. Keine Substanz kann aber ganz zu Grunde gehen, ohne eine vollständige Vernichtung, was ein Wunder wäre. Da nun die Seele keine Theile hat, so könnte sie nicht einmal in mehrere Substanzen zerlegt werden, also ist* **die Seele natürlicher Weise unsterblich**[3]).

---

[1]) Lessing's sämmtl. Werke (Lachermann'sche Ausgabe) Bd. IX. „Leibnitz von den ewigen Strafen." N. VIII. und IX. p. 167. 169. — Die Schrift des Soner führt den Titel: Demonstratio theologica de injustitia aeternarum poenarum." cf. Théod. part. II. N. 133. op. phil. p. 542–543. bei Fischer II. 427 Anmerk. Lessing redet von einer esoterischen und einer exoterischen Unsterblichkeitslehre Leibnitzen's. — [2]) cf. Fischer II. p. 430. — [3]) Auch vom Standpunkt der natürlichen Religion erkennt Leibnitz die Unsterblichkeitsidee an, denn von den zwei Grundwahrheiten, welche die Elemente der natürlichen Religion ausmachen, ist die eine die Unsterblichkeit der menschlichen Seele. Wie die Gottesidee, welche uns nach Leibnitz angeboren ist und ursprünglich in unserem Wesen liegt, das oberste Prinzip der Glaubenslehre bildet, so

In derselben Schrift versucht Leibnitz auch den Nachweis, daß die Leiber auferstehen müssen. „Die Auferstehung der Leiber, sagt er, wird unter die schwierigsten Artikel des christlichen Glaubens gerechnet und man hat Fälle ausgedacht, die für unlösbar gehalten werden. Man setzt z. B. den Fall, es habe die Nahrung eines Kannibalen oder Menschenfressers die ganze Zeit seines Lebens hindurch in Menschenfleisch bestanden. Man fragt, was jener Krähe übrig bleiben werde, wann die Heerde der Vögel komme, um ihre Federn zurückzufordern; man muß jedoch wissen, daß nicht das zur Wesenheit eines jeden Leibes gehört, was mit demselben irgend einmal vereinigt gewesen, denn es steht fest, daß unser Leib einer beständigen Verwandlung unterworfen ist, Theile empfängt und verliert, und daß, wenn uns Alles wieder zurückgegeben werden müßte, was unser gewesen, wir tausendmal und noch größer sein würden, als wir sind. Deßhalb kann man wohl sagen, in einem jeden Leibe sei eine gewisse Blume (flos, sublimirter Theil) der Substanz, deren Natur aus der Chemie erklärt werden könnte, eine Blume, welche unter den vielen Veränderungen beharrt, und gleichwie sie einem Jeden von Geburt aus zu Theil geworden, immer für sich besteht und weder durch die Nahrung vermehrt, noch durch den Auswurf vermindert wird, wenn sie auch in Kindern contrahirt ist, in Erwachsenen aber durch die größere Masse der angenommenen und veränderlichen Materie ausgebreitet wird. Und wollte man zugeben, daß auch diese Blume auseinandergestreut würde, so könnte sie dennoch, da sie gleichsam Samenkraft und Samenwirksamkeit besitzt, nicht aber durch die Körpermasse bedingt ist, ohne Nachtheil für die Anderen einem Jeden zurückgegeben werden. Daher wird jener Menschenfresser nur das, was sein ist, behalten, gleich Jenen, deren Fleisch er verzehrt hat, ohne daß dasjenige vermischt wird, was Gott einem Jeden als etwas ihm eigen Angehöriges, durch die Gesammtmasse des Leibes Verbreitetes und von den noch außerdem hinzugefügten und in beständigem Flusse befindlichen Theilen Unterschiedenes angewiesen hat. Aber auch ohne eine solche Hypothese könnte der Fall aufgelöst werden durch die Erwägung, daß der Menschenfresser, der vom bloßen Menschenfleisch gelebt hat, von Einzelnen etwas ohne Beeinträchtigung derselben als das Seinige behalten könne; denn wir haben schon daran erinnert, daß einem Jeden nicht Alles, was jemals zu seinem Leibe gehört hat, zurückgegeben werde[1])."

---

der Unsterblichkeitsbegriff das der Glaubensmoral. (K. Fischer, Geschichte der Philosophie II. p. 642. 646.

[1]) Spätere, wie Löscher, Schelling ꝛc., erinnerten an die Essenzen aus Pflanzenöl, Reben ꝛc., welche noch mit dem alten Leben zusammenhängen, weil z. B. der Wein zur Zeit der Rebenblüthe im Fasse gährt. In Betracht obiger Ansicht von Leibnitz ist nur zu erwähnen, daß die flos nicht leicht als beharrlich angenommen werden kann, auch sie wird in den Prozeß der Metamorphose verwickelt; man kann annehmen, daß fortwährend Theile des Menschen sich zerstreuen, andere die festen Theile bilden, wieder andere nicht nur im Dunstkreis des Menschen, sondern auch in allen Höhlungen, besonders des Gehirn's, an ihn gebunden bleiben, sich hier anhäufen und

Bekanntlich machte man unserem Philosophen den Vorwurf, daß er die Seelenwandrungslehre begünstige; Leibnitz aber erklärt sich dagegen in seiner Schrift „Erläuterung des neuen Systems" (1695) — und in einigen späteren Werken ist dasselbe festgehalten — folgendermaßen: „Man wird diejenigen, die meiner Meinung sind (bezüglich der Monaden), fragen, was denn die Thierseelen nach dem Tode des Thieres machen werden, und man wird uns den Pythagoräischen Lehrsatz von der Seelenwandrung aufbürden; allein man muß wissen, daß ich weit davon entfernt bin, weil ich glaube, daß nicht nur die Seele, sondern auch dasselbe Thier fortbesteht. In unserer Zeit haben sehr genaue Beobachter schon bemerkt, daß man zweifeln kann, ob je ein ganz neues Thier erzeugt wird und ob die Thiere nicht schon ganz lebendig im Kleinen vor der Empfängniß im Saamen sich befinden, ebensogut wie die Pflanzen. Diese Lehre angenommen, wird es sehr vernünftig sein, zu behaupten, daß das, was nicht anfängt zu leben, nicht aufhört zu leben, und daß der Tod sowie die Erzeugung nur eine Umbildung des nämlichen Thieres ist, welches bald vergrößert, bald verkleinert wird. Dieß enthüllt uns noch Wunder der göttlichen Kunst, wo man niemals daran gedacht hat, daß nämlich die Maschinen der Natur als Maschinen bis in ihre kleinsten Theile wegen Einhüllung einer kleineren Maschine in einer größeren bis in's Unendliche unzerstörlich sind. Man sieht sich also genöthigt, zugleich sowohl die Präexistenz der Seele und des Thieres als auch das Fortbestehen des Thieres und der Seele zu behaupten[1]).

§. 8. Moses Mendelssohn.

Die Verstandesaufklärung, die sich in Wolf systematisch und in Reimarus kritisch ausgeprägt hat, fing an, sich für die natürliche Religion zu erwärmen und deren Wahrheit als eine Herzenssache zu betreiben, für welche sie auch ihr Zeitalter erwärmen und gewinnen möchte. Sie will Gemüthsaufklärung werden und stimmt danach ihre Aufgabe, ihre Richtung, ihre Tonart. Das ist der Standpunkt, den Moses Mendelssohn einnimmt, dem dieser Mann durch seine Geisteseigenthümlichkeit vollkommen entsprach und die Bedeutung verdankt, die jenes Zeitalter der Aufklärung

so zuletzt ein Spiegelbild, Idôl, Schema entsteht, wie beim Feuer die Wärme und endlich ein warmer Raum. Dieses unsichtbare Idôl wird die letzte Metamorphose des Urkeims oder der Seele sein. cf. Gumposch, die Seele und ihre Zukunft. St. Gallen 1864. p. 26.

[1]) Unser Philosoph beruft sich sonst auch auf die Wiedererweckung ertrunkener Fliegen unter pulverisirter Kreide, auf Demokrit, welcher diese Wiedererweckung nach Plotin gelehrt, auf den Verfasser des dem Hippokrates zugeschriebenen Buches über Diät, welcher sagt, daß die Thiere nicht entstehen und nicht sterben, und daß die Dinge, von denen man glaubt, daß sie anfangen und untergehen, nur erscheinen und verschwinden; auf Parmenides und Melissus ꝛc.

ihm beilegt. Er faßt den exoterischen Geist der leibnitzischen Philosophie in eine exoterische zwanglose Form. Die Form und Absicht seiner Schriften geht darauf aus, die Wahrheiten der natürlichen Religion öffentlich und Jedermann faßlich zu machen, diese Wahrheiten so darzustellen, daß sie nicht bloß dem Verstande einleuchten, sondern als unwillkürliche Maximen auf die menschlichen Willensentschlüsse einfließen und zur praktischen Gesinnung werden, er möchte sie nicht bloß deutlich, sondern beherzigenswerth und erbaulich machen, er will Herzensbeweise geltend machen. Er ist ein rethorischer Schriftsteller und möchte, wie K. Fischer[1]) bemerkt, dem deutschen Deismus werden, was Shaftesbury dem englischen war. Er ist durchweg ein anhängender und abhängiger Philosoph; seine Philosophie verdankt er Wolf, seine literarische Bedeutung Lessing, den er nur soweit verstand, als dieser der Verstandesaufklärung angehörte. Sein Hauptgesichtspunkt bleibt der natürlichen Religion gewidmet, deren Wahrheiten er lediglich auf Grund der natürlichen Erkenntniß und lediglich zum Zweck lebendiger Nutzanwendung oder „pragmatischer Erkenntniß" geglaubt wissen will[2]). In dieser Absicht behandelt er mit dem Anspruch sokratischer Weisheit die Unsterblichkeit der Seele in seinem „Phädon", wie er die Lehre von Gott in den „Morgenstunden" darstellt.

Dem Zeitalter der Aufklärung, bemerkt K. Fischer (l. c. p. 779) sehr gut, erschien Mendelssohn als ein neuer Sokrates nur deßhalb, weil ihm der alte Sokrates ganz und gar wie Mendelssohn erschien. Es sieht in dem Sohne der Phänarete nicht den verkörperten Genius der Philosophie, der die Idee der Wahrheit sucht, sondern den gemüthlichen Popularphilosophen, den tugendhaften Moralisten, der das Licht der natürlichen Religion anzünden möchte: etwas von dem Helden des Xenophon, nichts von dem des Plato. Zu dem letzteren verhält es sich ganz, wie der Phädon des Mendelssohn zu dem platonischen Phädon: es geht mit dem Alterthum und dem Fremden überhaupt so um, wie Mendelssohn mit Plato, aus dem er sich eklektisch aneignet, was seiner Denkweise angemessen scheint. Dieser Sokrates des Mendelssohn ist ein wohlredender Wolfianer, der seine vollwichtigsten Beweise für die Unsterblichkeit der Seele aus Wolf, Reimarus und Baumgarten entlehnte. Unter dem Namen des griechischen Weltweisen hören wir im Gefängniß Athens einen deutschen Katheder-philosophen des 18. Jahrhunderts mit allen metaphysischen und teleologischen Beweismitteln der Zeitphilosophie seinen Vortrag über die Unsterblichkeit halten. Nichts ist charakteristischer für Mendelssohn und seine Epoche, als diese unbekümmerte Uebertragung der platonischen Metaphysik in die wolfische, als diese Berichtigung des platonischen Sokrates durch Baumgarten und Reimarus, als dieser unächte, seiner geschichtlichen Individualität entkleidete Charakter, der gerade deßhalb dem damaligen Zeitgeschmack vollkommen ent-

[1]) Geschichte der neueren Philosophie. II. p. 774. — [2]) Zu vergleichen ist hier: C. Avenfeld, M. Mendelssohn im Verhältniß zum Christenth. Erlangen 1867.

sprach[1]). So gering oder vielmehr so leer war bei der damaligen Verstandesaufklärung der Verstand und Sinn für geschichtliche Wahrheit! Alle jene religiösen und dunklen Eigenthümlichkeiten, welche die historische Individualität des griechischen Philosophen ausprägen, sind ausgelöscht in dem deutschen Nachbilde. In der Charakteristik des Sokrates, die Mendelssohn seinem Phädon voranschickt, beurtheilt er jene Züge so, daß er sie abplattet, und statt zu erklären, entschuldigt. Er hat keine Ahnung von den antiken Triebfedern der sokratischen Sittlichkeit. Als die Grundlage, worauf des Sokrates sittliche Größe beruhte, bezeichnet Mendelssohn „das unverletzliche Pflichtgefühl gegen den Schöpfer und Erhalter der Dinge, den er durch das unverfälschte Licht der Vernunft auf eine lebendige Art erkannte." Darum empfiehlt auch dieser Sokrates allen seinen Freunden, sich in die eleusinischen Geheimnisse einweihen zu lassen; „denn, sagt Mendelssohn, man hat sehr guten Grund, zu glauben, daß die Geheimnisse von Eleusis nichts anders waren als die Lehren der natürlichen Religion." Sokrates ließ sich nicht einweihen „um diese Geheimnisse ungestraft ausbreiten zu dürfen, die ihm die Priester durch die Einweihung zu entziehen suchten". Der Glaube des Sokrates an seinen Genius oder sein Dämonium galt unserem Berliner Weltweisen als eine „Schwäche"; mit Geistereingebungen will er nichts zu thun haben, er sieht nur den moralischen Sokrates und von diesem nur soviel, als mit der moralischen Tagesaufklärung übereinstimmt; die religiösen und wunderbar eigenthümlichen Züge des geschichtlichen Charakters sind ihm gänzlich verschlossen. Auch der Tod des Sokrates galt ihm nicht als ein tragisches Schicksal, sondern nur als ein Justizmord, den die Priester, Sophisten und Redner auf ihrem Gewissen haben, d. h. die Feinde der Aufklärung und Moral[2]).

Was nun Mendelssohn's **„Phädon"** betrifft, so findet sich in demselben der Versuch, den metaphysischen und moralischen Beweis für Unsterblichkeit zu gegenseitiger Unterstützung zu verbinden, die Verstandesbeweise in der Form des Gefühls zu geben[3]).

Wenn wir Mendelssohn's Phädon[4]) mit dem Platonischen vergleichen, so finden wir, abgesehen von dem bereits Bemerkten, theils wesentliche, theils unwesentliche Abweichungen:

---

[1]) Dieser Phädon Mendelssohn's, bemerkt Göschel (Bew. f. Unsterblichk. p. 75), hat seit 1767 eine lange und ausgebreitete Herrschaft behauptet: er war der Zeit bequemer und zugänglicher als der Platonische; es schien als wenn ihn kein Anti-Phädon, keine Kritik der reinen Vernunft sollte verdrängen können. Es erschien nämlich „Anti-Phädon" oder Prüfung einiger Hauptbeweise für die Einfachheit und Unsterblichkeit der menschlichen Seele, in Briefen. Leipzig 1785. — [2]) cf. K. Fischer, l. c. II. 779 ff. — [3]) Dieselbe Richtung hat Tiedge's Urania, welche wohl soviel als zu seiner Zeit Mendelssohn's Phädon gelesen wurde; beide, sagt Göschel (l. c. p. 76), verlassen nicht die Oberfläche. Das Gleiche gilt von Jean Paul Richter's Campaner Thal und Selina (s. unten). — [4]) oder über die Unsterblichkeit der Seele, in drei Gesprächen. Reutlingen 1784.

So läßt Mendelssohn (p. 23) den Sokrates zu Simmias und Kebes sprechen: „Hätte ich nicht Hoffnung, da, wo ich hinkomme, erstlich immer noch unter demselben gütigsten Versorger zu stehen und zweitens die Seelen der Verstorbenen anzutreffen, deren Umgang aller Freundschaft hienieden vorzuziehen ist, so wäre es freilich eine Thorheit, den Tod zu wenig zu achten und ihm willig in die Arme zu rennen. So aber habe ich die allertröstlichsten Hoffnungen, daß mir beides nicht entgehen wird. Das letztere zwar getraue ich mir nicht mit aller Gewißheit zu behaupten, aber daß die Vorsehung Gottes auch da noch über mich walten werde, dieses, Freunde! behaupte ich so zuversichtlich, so gewiß, als ich in meinem Leben etwas behauptet habe. Darum betrübt es mich auch nicht, daß ich verscheiden soll; denn ich weiß, daß mit dem Tode noch nicht Alles für uns aus ist. Es folgt ein anderes Leben, und zwar ein solches, das, wie die alte Sage versichert, für Tugendhafte weit glücklicher sein wird, als für Lasterhafte [1])." Während unser Philosoph den Beweis für Unsterblichkeit aus der Erinnerung, wie ihn Plato (Phäd. p. 27) entwickelt, übergeht, stellt er fest (p. 75): „Untergehen kann die Seele in Ewigkeit nicht; denn der letzte Schritt, man mag ihn noch so weit hinausschieben, wäre immer noch vom Dasein zum Nichtsein, ein Sprung, der weder in dem Wesen eines einzelnen Dinges, noch in dem ganzen Zusammenhange gegründet sein kann. Sie wird also fortdauern, ewig vorhanden sein. Soll sie vorhanden sein, so muß sie wirken und leiden; soll sie wirken und leiden, so muß sie Begriffe haben, denn empfinden, denken und wollen sind die einzigen Wirkungen und Leiden, die einem denkenden Wesen zukommen können. Die Begriffe nehmen allzeit ihren Anfang von einer sinnlichen Empfindung, und wo sollen sinnliche Empfindungen herkommen, wenn keine Werkzeuge, keine Gliedmassen der Sinne vorhanden sind?" Daß Denken nicht unmöglich ohne Organe, wird sodann angenommen. Auch

[1]) In Platon's Phädon (übersetzt von K. Prantl) heißt es dagegen (p. 14): Ich würde, wenn ich nicht der Meinung wäre, daß ich erstens zu anderen weisen und guten Göttern, und auch zu verstorbenen Menschen käme ... Unrecht thun, daß mich der Tod nicht schmerzlich berührt ... daß ich zu den Göttern als völlig guten Herren zu kommen hoffe, dieß wisset wohl ... so daß ich der freudigen Hoffnung bin, daß es ein Etwas für die Verstorbenen gebe ... Die Frage, ob im Hades die Seelen der gestorbenen Menschen seien, hat Mendelssohn nicht erörtert. Bei Plato (Phäd. p. 24) aber heißt es: „Ein alter Ausspruch ist dieser, dessen wir gedenken, daß die Seelen von hier weg hingekommen dort sind, und wieder ja hieher kommen und aus den Todten erstehen. Und wenn dieß sich so verhält, daß aus den Gestorbenen die Lebenden wieder erstehen, so möchten doch wohl unsere Seelen dort irgend ein anderes Etwas sein, denn sie könnten ja nicht wieder erstehen, wenn sie gar nicht wären; und es ist ein sattsames Kennzeichen, daß jenem so sei, falls in der That offenbar würde, daß nirgend anders woher die Lebenden entstehen, als aus den Todten; ist dieß aber nicht der Fall, so bedürfte es irgend einer anderen Begründung." — Für diese Stelle entschädigt uns der Gefühlsphilosoph durch die Meldung, daß Sokrates hier „um den Beistand einer Gottheit zu flehen" sich erlaubte, „schwieg, und eine Weile in Andacht vertieft dasaß".

Beweise aus der Unauflöslichkeit, Gottähnlichkeit der Seele, wie sie Plato entwickelt, vermissen wir, desgleichen natürlich dessen Seelenwandrungslehre und Lehre vom Zustand der Bösen [1]). Dagegen verweilt Mendelssohn mit Vorliebe bei dem platonischen Ausspruch, daß „die Seele, vom Wahren und Schönen sich nährend, nicht von den Winden auseinandergeblasen und Nichts werden könne" (Phäd. p. 42). Der neue Sokrates antwortet (p. 30 ff.) auf die Frage: „Das Wohlsein eines Geistes (im Jenseits), der nicht mehr für die Bedürfnisse seines Lebens zu sorgen hat, worin besteht dieses? Speise und Trank, Liebe und Wollust kann ihm nicht mehr behagen ... worin kann der körperliche Geist den Vorzug setzen, der ihm Ehre bringen soll? Gewiß nicht in Macht, nicht in Reichthum, auch nicht in den Adel der Geburt, denn alle diese Thorheiten läßt er mit seinem Körper auf der Erde zurück. Es bleibt ihm also nichts, als Weisheit, Tugendliebe und Erkenntniß der Wahrheit [2]), was ihm einen Vorzug geben und über seine Nebengeschöpfe erheben könnte. Außer dieser edlen Ehrbegierde ergötzen ihn noch die geistigen angenehmen Empfindungen, welche die Seele auch auf Erden ohne ihren Körper gewußt, Schönheit, Ordnung, Ebenmaß (!), Vollkommenheit. Diese Empfindungen sind der Natur eines Geistes so anerschaffen, daß sie ihn niemals verlassen können. Wer also auf Erden für seine Seele Sorge getragen, wer in diesem Leben sich in Weisheit, Tugend und Empfindung der wahren Schönheit hat üben lassen, der hat die größten Hoffnungen, auch nach dem Tode in diesen Uebungen fortzufahren und von Stufe zu Stufe sich dem erhabensten Urwesen zu nähern, welches die Quelle aller Weisheit, der Inbegriff aller Vollkommenheiten und vorzugsweise die Schönheit selbst ist. Erinnert euch, meine Freunde! ruft der modernisirte Sokrates pathetisch aus, jener entzückten Augenblicke, die ihr genossen, so oft eure Seele, von einer geistigen Schönheit hingerissen, den Leib sammt seinen Bedürfnissen vergaß und sich ganz der himmlischen Empfindung überließ. Welcher Schauer! Welche Begeistrung! Nichts als die nähere Gegenwart einer Gottheit kann diese erhabenen Entzückungen in uns erregen. Auch ist in der That jeder Begriff einer geistigen Schönheit ein Blick in das Wesen der Gottheit; denn das Schöne, Ordentliche und Vollkommene, das wir wahrnehmen, ist ein schwacher Abdruck dessen, der die selbstständige Schönheit, Ordnung und Vollkommenheit ist. ... Wenn es wahr ist, daß nach diesem Leben Weisheit und Tugend unseren Ehrgeiz und das Bestreben nach geistiger Schönheit, Ordnung und Vollkommenheit unsere Begierden ausmachen, so wird unser fortdauerndes Dasein nichts als ein ununterbrochenes Anschauen der Gottheit sein, ein himmlisches Ergötzen, das, sowenig wir jetzt davon begreifen, den edlen Schweiß der Tugendhaften mit unendlichem Wucher belohnt. Was sind alle Mühseligkeiten

[1]) Letzterer Punkt paßt nicht in die Gefühlskrämerei der Aufklärung. — [2]) Was die „Aufgeklärten" des 18. Jahrhunderts unter Wahrheit verstanden, ist bekannt; das Christenthum ließen sie nicht als Wahrheit gelten.

dieses Lebens gegen eine solche Ewigkeit! Was ist Armuth, Verachtung und der schmählichste Tod, wenn wir uns dadurch zu einer solchen Glückseligkeit vorbereiten können! Nein, meine Freunde! wer sich eines rechtschaffenen Wandels bewußt ist, kann sich unmöglich betrüben, indem er die Reise zu dieser Seligkeit antritt[1]).

Nur wer in seinem Leben Götter (!) und Menschen beleidigt, wer sich in viehischer Wollust herumwälzt, wer der vergötterten Ehre Menschenopfer geschlachtet, und an Anderer Elend sein Ergötzen gefunden, der mag bei der Schwelle des Todes zittern, indem er keinen Blick in das Vergangene ohne Reue, keinen in die Zukunft ohne Furcht thun kann. Da ich aber, Dank sei der Gottheit, mir keine von diesen Vorwürfen zu machen habe, da ich in meinem ganzen Leben die Wahrheit mit Eifer gesucht (auch die christliche??) und die Tugend über Alles geliebt habe, so freue ich mich, die Stimme der Gottheit zu hören, die mich von hinnen ruft, um in jenem Lichte zu genießen, wornach ich in dieser Finsterniß gestrebt habe. Ihr aber, meine Freunde! überlegt wohl die Gründe meiner Hoffnungen, und wenn sie euch überzeugen, so segnet meine Reise, und lebet so, daß euch der Tod dereinst abrufe, nicht mit Gewalt von hinnen schleppe. Vielleicht führet uns die Gottheit dereinst in verklärter Freundschaft einander in die Arme. O mit welchem Entzücken würden wir uns alsdann des heutigen Tages erinnern!" — So schließt höchst salbungsvoll das erste Gespräch in Mendelssohn's Phädon; im platonischen findet sich dergleichen nicht im ersten Theile.

Nun läßt unser Gemüthsphilosoph seinen Sokrates „im Zimmer auf- und abgehen". Die Untersuchung Plato's über die Seele als Harmonie wird übergangen, und nachdem (erst hier) vom Schwanengesang des Sokrates Erwähnung gethan, läßt Mendelssohn (p. 87 ff.) seinen Simmias als Zweifler erscheinen gegenüber den Sokratischen Unsterblichkeitsbeweisen und folgende Rede (die wir bei Plato natürlich nicht finden) vortragen: „Wo unsere Seele keinen Grund der Gewißheit findet, da trauet sie sich den beruhigenden Meinungen, wie Fahrzeugen auf dem bodenlosen Meere, an, die sie bei heiterem Himmel sicher durch die Wellen dieses Lebens hindurch führen. Ich fühle es, daß ich der Lehre von der Unsterblichkeit und von der Vergeltung nach unserem Tode nicht widersprechen kann, ohne unendliche Schwierigkeiten sich erheben zu sehen, ohne Alles, was ich je für wahr und gut gehalten, seiner Zuverlässigkeit beraubt zu sehen: Ist unsere Seele sterblich, so ist die Vernunft ein Traum, den uns Jupiter (!) geschickt hat, uns Elende zu hintergehen; so fehlt der Tugend aller Glanz, der sie unseren Augen göttlich macht; so ist das Schöne und Erhabene, das Sittliche sowohl als das Phy-

[1]) Der moderne Sokrates vergißt hier ganz und gar den Ausspruch: „Wer aber an den Sohn nicht glaubt, der wird das Leben nicht sehen." Zum „rechtschaffenen Wandel" gehört eben auch der christliche Glaube als Bedingung des Heiles.

sische kein Abdruck göttlicher Vollkommenheiten; denn nichts Vergängliches kann den schwächsten Strahl göttlicher Vollkommenheit fassen; so sind wir, wie das Vieh, hieher gesetzt worden, Futter zu suchen und zu sterben; so wird es in wenigen Tagen gleichviel sein, ob ich eine Zierde oder Schande der Schöpfung gewesen, ob ich mich bemüht, die Anzahl der Glückseligen oder der Elenden zu vermehren; so hat der verworfenste Sterbliche sogar die Macht, sich der Herrschaft Gottes zu entziehen und ein Dolch kann das Band auflösen, welches den Menschen mit Gott verbindet. Ist unser Geist vergänglich, so haben die weisesten Gesetzgeber und Stifter der menschlichen Gesellschaften uns oder sich selbst betrogen, so hat das gesammte menschliche Geschlecht sich gleichsam verabredet, eine Unwahrheit zu hegen und die Betrüger zu verehren, die solche erdacht haben; so ist ein Staat freier, denkender Wesen nicht mehr, als eine Heerde vernunftloses Vieh, und der Mensch — ich entsetze mich, ihn in dieser Niedrigkeit zu betrachten — der Hoffnung zur Unsterblichkeit beraubt, dieses Wundergeschöpf! ist das elendeste Thier auf Erden, das zu seinem Unglück über seinen Zustand nachdenken, den Tod fürchten, und verzweifeln muß. Nicht der allgütige Gott, der sich an der Glückseligkeit seiner Geschöpfe ergötzt, ein schadenfrohes Wesen müßte ihn mit Vorzügen begabt haben, die ihn nur bejammernswerther machen. Ich weiß nicht, welch' beklemmende Angst sich meiner Seele bemeistert, wenn ich mich an die Stelle der Elenden setze, die eine Vernichtung fürchten: Die bittere Erinnerung des Todes muß alle ihre Freuden vergällen. Wenn sie der Freundschaft genießen, wenn sie die Wahrheit erkennen, wenn sie die Tugend ausüben, wenn sie den Schöpfer verehren, wenn sie über Schönheit und Vollkommenheit in Entzückung gerathen wollen, so steigt der schreckliche Gedanke der Vernichtung wie ein Gespenst in ihrer Seele empor und verwandelt die gehoffte Freude in Verzweiflung. Ein Hauch, der ausbleibt, ein Pulsschlag, der stille steht, beraubt sie all dieser Herrlichkeit: Das Gott verehrende Wesen wird Staub, Moder und Verwesung. Ich danke den Göttern, daß sie mich von dieser Furcht befreit, die alle Wollüste meines Lebens mit Scorpionstichen unterbrechen würde. — Meine Begriffe von der Gottheit, von der Tugend, von der Würde des Menschen und von dem Verhältnisse, in welchem er mit Gott steht, lassen mir keinen Zweifel mehr über seine Bestimmung. Die Hoffnung eines zukünftigen Lebens löst alle diese Schwierigkeiten auf, und bringt die Wahrheiten, von welchen wir auf so mancherlei Weise überzeugt sind, wieder in Harmonie: Sie rechtfertigt die Gottheit, setzt die Tugend in ihren Adel ein, gibt der Schönheit ihren Glanz, der Wollust ihren Reiz (!), versüßt das Elend und macht selbst die Plagen

dieses Lebens in unseren Augen verehrenswerth, indem wir alle Begebenheiten hienieden mit unendlichen Reihen von Folgen vergleichen, die durch dieselben veranlaßt werden. Eine Lehre, die mit so vielen bekannten und ausgemachten Wahrheiten in Harmonie steht, und durch welche wir so ungezwungen eine Menge von Schwierigkeiten gehoben sehen, findet uns sehr geneigt, sie anzunehmen, daher bedarf es beinahe keines anderen Beweises; denn wenn gleich von diesen Gründen, einzeln genommen, vielleicht keiner den höchsten Grad der Gewißheit mit sich führt, so überzeugen sie uns doch zusammengenommen mit einer so siegenden Gewalt, daß sie uns völlig beruhigen und alle unsere Zweifel aus dem Felde schlagen. Allein, mein lieber Sokrates! die Schwierigkeit ist, alle diese Gründe, so oft wir es wünschen, mit der gehörigen Lebhaftigkeit gegenwärtig zu haben, um ihre Harmonie mit Einleuchtung zu überschauen."

Die Beweise Plato's aus seiner Ideenlehre entnommen (p. 56—73) scheinen für den neuen Phädon nicht brauchbar gewesen zu sein; dafür befaßt sich derselbe mit Erörterung über die Art der Geistesthätigkeit im Jenseits (p. 94), nachdem der Satz aufgestellt worden: „Wenn die Seele beim Leben Etwas, das der Allmächtige außer dem Körper und seiner Bildung geschaffen und mit ihm verbunden hat, so hat es seine Richtigkeit, daß die Seele auch nach dem Tode fortdauern und Vorstellungen haben müsse, allein wer leistet für jenes Gewähr? Die Erfahrung scheint vielmehr das Gegentheil auszusagen: Das Vermögen zu denken wird gebildet mit dem Körper, wächst mit demselben und leidet mit demselben ähnliche Veränderungen ꝛc. ꝛc." Aber es steht fest (p. 103), „daß die Seele nicht mit dem Körper aufhören [1]) und durchaus nicht anders vergehen könne, als durch den allmächtigen Wink ihres Urhebers, und daß dieser allgütige Urheber kein Werk seiner Hände jemals vernichte, daran zweifelt Niemand." — Den Beweis aus dem allgemeinen Consens der Völker benützt Mendelssohn, wenn er seinen Sokrates (p. 106) sagen läßt: „Ich ergötze mich zuweilen an dem Gedanken, daß Alles, was dem gesammten menschlichen Geschlechte wirklichen Trost und Vortheil bringen würde, wenn es wahr wäre, schon deswegen sehr viel Wahrscheinlichkeit für sich habe, daß es wahr sei. Wenn die Zweifelsüchtigen wider die Lehre von Gott und der Tugend einwenden, sie sei eine bloße politische Erfindung, die zum Besten der menschlichen Gesellschaft erdacht worden, so möchte ich ihnen allzeit zurufen:

[1]) Denn unser Vermögen zu empfinden und zu denken, heißt es im neuen Phädon (p. 117), ist nicht in der Lage, Bildung, Ordnung und Harmonie körperlicher Bestandtheile zu suchen; sie ist auch nicht eine Wirksamkeit des Zusammengesetzten, die etwa aus den Kräften der Bestandtheile fließen müsse (p. 118 ff.). Hier lehnt sich Mendelssohn wieder an Plato an, um die Einfachheit der Seele darzuthun. — Auf den Unterschied von unsterblich und unvergänglich, wie er bei Plato (Phäd. p. 72) festgehalten wird, ist von Mendelssohn nicht Rücksicht genommen.

O meine Freunde! erdenket einen Lehrbegriff, welcher der menschlichen Gesellschaft so unentbehrlich ist, und ich wette, daß es wahr sei ꝛc."

Gegen Ende des zweiten Gespräches geschieht im neuen Phädon doch noch der platonischen Ideenlehre Erwähnung, wenn es heißt (p. 132): „Vernunft und Nachdenken führen unseren Geist von den sinnlichen Eindrücken der Körperwelt zurück in seine Heimath, in das Reich der denkenden Wesen, vorerst zu seines Gleichen, zu erschaffenen Wesen, die ihrer Endlichkeit halber auch von anderen gedacht und deutlich begriffen werden können. Von diesen erheben sie ihn zu jener Urquelle des Denkenden und Gedenkbaren, zu jenem Alles begreifenden, aber Allen unbegreiflichen Wesen, von dem wir zu unserem Troste so viel wissen, daß Alles, was in der Körperwelt und in der Geisterwelt gut, schön und vollkommen ist, von ihm seine Wirklichkeit hat, und durch seine Allmacht erhalten wird. Mehr braucht es nicht zu unserer Beruhigung, zu unserer Glückseligkeit in diesem und jenem Leben, als von dieser Wahrheit überzeugt, gerührt und im Innersten unseres Herzens ganz durchdrungen zu sein."

Während endlich im platonischen Phädon (p. 72—80) die Bedenken gegen die Ideenlehre zerstreut werden und darauf hingewiesen wird, daß das Aufhören der Seele nach dem Tode dem sittlichen Gefühle widerspreche, indem für den Schlechten der Tod dann ein Gewinn wäre, sowie daß alle Bildung unserer Seele in Sittlichkeit und Einsicht nur den Zweck hat, daß dieselbe so vollkommen als möglich in das Jenseits hinübergehe — und während die Art und Weise der jenseitigen Belohnung und Bestrafung (bei Plato) in poetisch-mythischer Schilderung beschrieben wird: spricht der neue Sokrates zu Kebes im dritten Gespräche: „Du glaubst nunmehr (unter Verwerfung jener Fabel vom Neide der Götter gegen die Menschen), daß du, wir und alle unsere Nebenmenschen von jenem allerheiligsten Wesen, das uns hervorgebracht, nicht beneidet, nicht gehaßt, nicht verfolgt, sondern auf's Zärtlichste geliebt werden? — In dieser festen Ueberzeugung kann dich niemals die mindeste Furcht anwandeln, daß dich der Allerhöchste zur ewigen Qual berufen, und, du seiest schuldig oder unschuldig (!), unaufhörlich würde elend sein lassen! Wir wollen diesen Satz, führt der (aufgeklärte) Sokrates fort, daß uns Gott nicht zum ewigen Elend bestimmt, zum Maßstab für die Gewißheit unserer Erkenntniß annehmen, so oft von zukünftigen Dingen die Rede ist, die einzig und allein (?) von dem Willen des Allerhöchsten abhängen[1]).

Der Mangel klaren Bewußtseins im Jenseits ist nach dem neuen Phädon (p. 136 ff.) nicht der Natur des Geistes widersprechend. Ein solcher Zustand wäre dann für alle Unsterblichen anzunehmen, wenngleich es über uns noch höhere Geister gibt, die sich einander an unmerklichen Graden der Vollkommenheit übertreffen, und dem unendlichen Geiste all-

[1]) Somit läugnet Mendelssohn die Ewigkeit der Hölle sowie den Satz, daß Gott nach Verdienst belohne und strafe im Jenseits.

mählig nähern, sie gehören ja doch Alle, soviel ihrer erschaffen sind, zu einem einzigen Geschlechte." — „Wie? (lesen wir weiter p. 143 ff.) Das kleinste Sonnenstäublein kann in der Natur der Dinge ohne wunderbare Vernichtung nicht verloren gehen, und diese Herrlichkeiten (Vollkommenheiten, die sich die Menschen auf Erden angeeignet haben) sollen auf ewig (einst) verschwinden? Was für Begriffe von dem Plane der Schöpfung setzt diese Meinung voraus? In diesem allerweisesten Plane ist das Gute von unendlichem Nutzen, jede Vollkommenheit von unaufhörlichen Folgen; doch nur die Vollkommenheit der einfachen sich selbst fühlenden Wesen, denen im eigentlichen Sinne eine wirkliche Vollkommenheit zugeschrieben werden kann[1]; diejenigen dagegen, welche wir in zusammengesetzten Dingen wahrnehmen, ist vergänglich und wandelbar, wie die Dinge selbst, denen sie zukömmt."

„Je höher die (geistigen) Naturen klimmen, desto mehr ungesehene Fernen entwölken sich ihren Augen, die ihre Schritte anspornen. Das Ziel dieses Bestrebens besteht, wie das Wesen der Zeit, im Fortschreiten. *Durch die Nachahmung Gottes kann man sich allmählig seinen Vollkommenheiten nähern, und in dieser Näherung besteht die* **Glückseligkeit** *der Geister; aber der Weg hiezu ist unendlich, kann in Ewigkeit nicht ganz zurückgelegt werden*[2]. Daher kennt das Fortstreben im menschlichen Leben keine Grenzen. Eine jede menschliche Begierde zielt an und für sich selbst in die Unendlichkeit hinaus. Unsere Wißbegierde ist unersättlich, unser Ehrgeiz unersättlich, ja der niedrige Geldgeiz selbst quält und beunruhigt, ohne jemals eine völlige Befriedigung zu gestatten. Die Empfindung der Schönheit sucht das Unendliche; das Erhabene reizt uns bloß durch das Unergründliche, das ihm anhängig; die Wollust eckelt uns, sobald sie die Grenzen der Sättigung berührt. Wo wir Schranken sehen, die nicht zu übersteigen sind, da fühlt sich unsere Einbildungskraft wie in Fesseln geschmiedet und die Himmel selbst scheinen unser Dasein in gar zu enge Räume einzuschließen, daher wir unserer Einbildungskraft so gerne den freien Lauf lassen, und die Grenzen des Raums in's Unendliche hinaussetzen. Dieses endlose Streben, das sein Ziel immer weiter hinaussteckt, ist dem Wesen, den Eigenschaften und der Bestimmung der Geister angemessen, und die wundervollen Werke des Unendlichen enthalten Stoff und Nahrung genug, dieses Bestreben in Ewigkeit zu unterhalten[3]; je mehr wir in ihre Geheimnisse eindringen, desto weitere Aussichten thun sich unseren gierigen Blicken auf; je mehr wir ergründen, desto mehr finden wir zu erforschen; je mehr wir genießen, desto unerschöpflicher ist die Quelle. Wir können also, meint der moderne Sokrates, mit gutem

[1]) Hiedurch begegnet Mendelssohn der pantheistischen Auffassung. — [2]) Nach unserer Ansicht besteht die Glückseligkeit nicht im ewigen Streben nach dem Ziele, sondern in der Erreichung. — [3]) Consequenter Weise müßte Mendelssohn auch den Himmel Muhameds in seine Eschatologie aufnehmen, wenn allen „Bestrebungen", auch den sinnlichen, „Stoff und Nahrung" geboten werden soll in der anderen Welt.

Grunde annehmen, dieses Fortstreben zur Vollkommenheit sei die Bestimmung vernünftiger Wesen, mithin auch der höchste Endzweck der Schöpfung." (p. 156 – 159).

Die Fortdauer der Seele ist ferner von der Vernunft gefordert, weil der menschlichen Seele nichts schrecklicher ist als die Vernichtung. Was ist elender als ein Mensch, der sie mit starken Schritten auf sich zukommen sieht, und in der trostlosen Furcht, mit der er sie erwartet, sie schon vorher zu empfinden glaubt? Im Glücke schleicht sich der entsetzliche Gedanke vom Nichtsein zwischen die wollüstigsten Vorstellungen, wie eine Schlange zwischen Blumen und vergiftet den Genuß des Lebens; und im Unglück schlägt er den Menschen ganz hoffnungslos zu Boden, indem er ihm den einzigen Trost verkümmert, der das Elend versüßen kann, die Hoffnung einer besseren Zukunft. Ja der Begriff von einer bevorstehenden Vernichtung streitet so sehr wider die Natur der menschlichen Seele, daß wir ihn mit seinen nächsten Folgen nicht zusammenreimen können, und wohin wir uns wenden, auf tausend Ungereimtheiten und Widersprüche stoßen. Was ist dieses Leben mit allen seinen Mühseligkeiten, besonders wenn die angenehmen Augenblicke desselben von der Angst für eine unvermeidliche Zernichtung vergällt werden? Was ist eine Dauer von gestern und heute, die morgen nicht mehr sein wird? Eine höchst verächtliche Kleinigkeit, die uns die Mühe, Arbeit, Sorgen und Beschwerlichkeiten, mit welchen sie erhalten wird, sehr schlecht belohnt. Und gleichwohl ist dem, der nichts Besseres zu hoffen hat, diese Kleinigkeit Alles. Seiner Lehre zufolge müßte ihm das gegenwärtige Dasein das höchste Gut sein, dem Nichts in der Welt die Wage halten kann; müßte das schmerzlichste, das gequälteste Leben dem Tode als der völligen Vernichtung seines Wesens unendlich vorzuziehen sein, seine Liebe zum Leben müßte schlechterdings von Nichts überwunden werden können. Welcher Beweggrund, welche Betrachtung würde mächtig genug sein, ihn in die geringste Lebensgefahr zu führen? Ehre und Nachruhm? Diese Schatten verschwinden, wenn von wirklichen Gütern die Rede ist, die mit ihnen in Vergleich kommen sollen. Es betrifft das Wohl seiner Kinder, Freunde, seines Vaterlandes? — und wenn es das Wohl des ganzen menschlichen Geschlechtes wäre, ihm ist der armseligste Genuß weniger Augenblicke Alles, wessen er sich zu getrösten hat und daher von unendlicher Wichtigkeit; wie kann er sie in die Schanze schlagen? Was er wagt, ist mit dem, was er zu erhalten hofft, gar nicht in Vergleich zu bringen; denn das Leben ist nach der Anschauung dieser Sophisten in Vergleich mit allen anderen Gütern unendlich groß.

Hat es aber keine Heldengeister gegeben, die ohne von ihrer Unsterblichkeit überführt zu sein, für die Rechte der Menschlichkeit, Freiheit, Tugend und Wahrheit ihr Leben hingegeben? — O ja! und auch solche, die es um weit minder löblicher Ursachen willen auf das Spiel gesetzt. Aber gewiß hat sie das Herz und nicht der Verstand dahin gebracht. Sie haben, ohne es zu wissen, durch diese That ihre eigenen Grundsätze verläugnet. Wer

ein künftiges Leben hofft, und das Ziel seines Daseins in das Fortschreiten zur Vollkommenheit setzt, der kann zu sich selbst sagen: Siehe! Du bist hieher gesendet worden, durch Beförderung des Guten dich selbst vollkommener zu machen, du darfst also das Gute, wenn es nicht anders erhalten werden kann, selbst auf Unkosten deines Lebens befördern. Droht die Tyrannei deinem Vaterlande den Untergang, ist die Gerechtigkeit in Gefahr, unterdrückt, die Tugend gekränkt und Religion und Wahrheit verfolgt zu werden: so mache von deinem Leben den Gebrauch, zu welchem es dir verliehen, stirb (wie Sokrates!) um dem menschlichen Geschlechte diese theuren Mittel zur Glückseligkeit zu erhalten. Das Verdienst, mit so vieler Selbstverläugnung das Gute befördert zu haben, gibt deinem Wesen einen unaussprechlichen Werth, der zugleich von unendlicher Dauer sein wird. So bald mir der Tod das gewährt, was das Leben nicht gewähren kann, so ist es meine Pflicht, Beruf, meiner Bestimmung gemäß zu sterben. Nur alsdann läßt sich der Werth dieses Lebens angeben, und mit anderen Gütern in Vergleich bringen, wenn wir es als ein Mittel zur Glückseligkeit betrachten.... Ich kann unmöglich glauben, daß ein Mensch, dem mit diesem Leben Alles aus ist, nach seinen Grundsätzen, dem Wohle des Vaterlandes oder des ganzen menschlichen Geschlechtes aufopfern könne.... Jedem moralischen Wesen kommt nach dieser Voraussetzung ein entschiedenes Recht zu, den Untergang der ganzen Welt zu verursachen, wenn es sein Leben d. h. sein Dasein fristen kann. Ebendasselbe Recht haben alle seine Nebenwesen. Welch' ein allgemeiner Aufstand! welche Zerrüttung, welche Verwirrung in der sittlichen Welt! Ein Krieg, der von jeder Seite gerecht ist, und von dem gerechtesten Richter der Welt nicht nach Recht und Billigkeit entschieden werden kann; welche Ungereimtheit! In dem Reiche der Wahrheit gibt es aber keinen Zweifel, keinen Schein, kein Dünken und Meinen, sondern Alles ist entschieden wahr, oder entschieden irrig und falsch. Es finden sich niemals zwei moralische Wesen, die auf eine und dieselbe Sache ein gleiches Recht hätten" (p. 160—167). „Dem Rechte Folge zu leisten, bemerkt der moderne Sokrates weiter, entspricht allzeit eine Verbindlichkeit zu leiden. Hat die Republik, wie jede andere moralische Person, ein Recht, denjenigen zu strafen, der sie beleidigt, und wenn es leichtere Strafen nicht thun, ihn sogar am Leben zu strafen, so muß der Beleidiger auch nach der Strenge der Gerechtigkeit verbunden sein, diese Strafe zu dulden.... Aber so könnten wir nicht denken, wenn das Leben uns Alles wäre. Dieser irrigen Meinung zu Folge käme dem abscheulichsten Verbrecher nicht die Obliegenheit zu, die wohlverdiente Strafe zu leiden, sondern wenn er bei der Republik sein Leben verwirkt hat, so ist er befugt, das Vaterland, das seinen Untergang will, zu Grunde zu richten (p. 168—172).

Eine andere unglückselige Folge dieser Meinung ist, daß ihre Anhänger auch endlich genöthigt sind, die Vorsehung Gottes zu läugnen. Da nach ihren Gedanken das Leben der Menschen zwischen die engen Grenzen von Geburt und Tod eingeschränkt ist, so können sie den Lauf desselben mit

ihren Augen verfolgen und ganz übersehen. Nun bemerken sie in den Begebenheiten der Welt Nichts, das offenbar mit dem Begriffe, den wir uns von den Eigenschaften Gottes machen müssen, nicht übereinkommt. Manches widerspricht seiner Güte, Manches seiner Gerechtigkeit, und bisweilen sollte man glauben, das Schicksal der Menschen sei von einer Ursache angeordnet worden, die am Bösen Vergnügen gefunden. Während im physischen Leben lauter Ordnung, Schönheit und Harmonie, finden sich im sittlichen nicht selten triumphirende Laster, gekrönte Uebelthaten, verfolgte Unschuld. . . . Wenn sich ein weises, gütiges und gerechtes Wesen um das Schicksal der Menschen bekümmerte und es nach seinem Wohlgefallen ordnete, würde nicht in der sittlichen Welt eben die weise Ordnung herrschen, die wir in der physischen bewundern? Zwar dürfte Mancher sagen: Diese Klagen rühren bloß von unzufriedenen Gemüthern her, denen es weder Götter noch Menschen jemals recht machen können ꝛc. Allein derlei Gründe haben nur alsdann ein Gewicht, wenn mit diesem Leben nicht Alles für uns aus ist, wenn sich die Hoffnungen vor uns hin in's Unendliche erstrecken. In diesem Falle kann es, ja muß es für unsere Glückseligkeit weit wichtiger sein, wenn wir hienieden mit dem Unglück ringen, wenn wir Geduld, Standhaftigkeit und Ergebung in den göttlichen Willen lernen und üben, als wenn wir uns im Glück und Ueberfluß vergessen. Wenn ich auch das Leben unter tausend Martern endige, was thut dieß? Die Qual ist vergänglich, und der Lohn von ewiger Dauer. Aber was hält den schadlos, der unter diesen Qualen sein ganzes Dasein aufgibt und mit dem letzten Athemzuge auch alle Schönheit seines Geistes fahren läßt, die er durch diesen Kampf erworben? Ist das Schicksal eines solchen Menschen nicht grausam? kann der gerecht und gütig sein, der es so geordnet? Und gesetzt, das Bewußtsein der Unschuld hielte allen schmerzhaften Empfindungen, der Todesqual selbst, die der Unschuldige von den Händen seines Verfolgers leidet, das Gleichgewicht, soll jener Tyrann, jener Verächter göttlicher und menschlicher Rechte so dahin fahren, ohne jemals aus der blinden Verstocktheit, in welcher er gelebt, gerissen zu werden und vom Guten und Bösen richtigere Begriffe zu erlangen? ohne jemals gewahr zu werden, daß diese Welt von einem Wesen regiert werde, welches an der Tugend Wohlgefallen hat? Wenn kein zukünftiges Leben zu hoffen, so ist die Vorsehung gegen den Verfolger so wenig zu rechtfertigen, als gegen den Verfolgten.

In unseren Augen dagegen verläugnet das Sittliche so wenig, als das Physische dieser Welt die Vollkommenheit ihres Urhebers. So wie sich in der physischen Welt Unordnungen in den Theilen, Stürme, Ueberschwemmungen ꝛc. in Vollkommenheiten des unermeßlichen Ganzen auflösen, ebenso dienen in der sittlichen Welt, im Schicksale und den Begegnissen des geselligen Menschen alle zeitlichen Mängel zu ewiger Vollkommenheit, vergängliches Ungemach zu dauerhafter Besserung, und die Leiden selbst verwandeln sich in bloße Uebungen, die zur Seligkeit unentbehrlich sind. Um das Schicksal eines einzigen Menschen in seinem gehörigen Lichte zu betrachten,

müßten wir es in seiner ganzen Ewigkeit übersehen können. Alsdann erst könnten wir die Wege der Vorsehung untersuchen und beurtheilen, wann wir die ewige Fortdauer eines vernünftigen Wesens unter einen einzigen unserer Schwachheit angemessenen Gesichtspunkt bringen könnten, aber alsdann, seid versichert, meine Lieben! würden wir weder tadeln, noch murren, noch unzufrieden sein, sondern voll Bewunderung die Weisheit und Güte des Weltbeherrschers verehren und anbeten" (p. 172—178). Hiemit schließt die Beweisführung des modernen Phädon für die Unsterblichkeit; über das „Wie" der Fortdauer spricht sich der neue Sokrates nicht aus (cf. p. 181). Zuletzt werden, wie in Plato's Phädon die letzten Vorgänge beim Tode des Sokrates und das Benehmen seiner anwesenden Freunde in dramatischer Darstellung beschrieben. — Wieferne Mendelssohn seine Aufgabe gelöst habe, die er sich selbst stellte (cf. Anhang zu seinem Phädon p. 207) durch das Proponiren der Frage: „Durch welche Gründe würde ein Sokrates in unsern Tagen sich und seinen Freunden die Unsterblichkeit beweisen können?" — darüber werden unsere Leser nun wohl selbst entscheiden können.

§. 9. Voltaire und Rousseau.

Die französische Philosophie im achtzehnten Jahrhundert ist vorwiegend Opposition gegen die geltenden Dogmen und bestehenden Zustände in Kirche und Staat und Begründung einer neuen theoretischen und praktischen Weltansicht auf naturalistischen Prinzipien. Nachdem diese Richtung hauptsächlich durch den Scepticismus des Bayle angebahnt worden war, fand Voltaire, der in dem Positiven seiner Weltanschauung wesentlich auf Newton's Naturlehre und Locke's Erkenntnißlehre fußt, besonders mit seiner Polemik gegen den herrschenden kirchlichen Glauben Eingang bei den Gebildeten seiner Nation und großentheils auch außerhalb Frankreichs. Schon vor ihm hat Maupertuis die Newton'sche Kosmologie gegen die Cartesianische siegreich vertreten und vornehmlich Montesquieu für die Ideen des Liberalismus die Ueberzeugung der Gebildeten gewonnen. Rousseau, der gegenüber einer entarteten Cultur auf die Natur zurückwies, predigte unter Abweisung des Positiven, historisch Gegebenen eine auf die Ideen: Gott, Tugend und Unsterblichkeit begründete Naturreligion, forderte eine naturgemäße Erziehung und eine demokratische Staatsform, welche die natürliche Freiheit eines Jeden nur insoweit einschränke, als derselbe vertragsmäßig diese Einschränkung ohne Preisgebung der unveräußerlichen Menschenrechte zugestehen könne[1]). Wir können uns hier natürlich nicht einlassen auf eine Schilderung des persönlichen Charakters beider Männer, und lassen es dahingestellt sein, ob **Voltaire** ein wirklicher „Apostel der Toleranz", ein „Kämpfer für das Wohl

[1]) Ueberweg, Grundr. der Gesch. der Philosophie (1866) III. 113.

seiner Mitmenschen" (gegen Jesuiten und Andere) oder ein „meisterhafter Dramatiker", ein tiefer Denker gewesen; die Kunst der Darstellung können wir Voltaire nicht absprechen, aber ein Philosoph war er nicht! und wenn er satyrischer Weise den philosophischen Dünkel seiner Zeit, besonders den Optimismus geißelte, so geben wir Jürgen Bona Meyer[2]), der ihm fast alle obigen Prädikate beilegt, darin Recht, daß Voltaire „nur einige wenige Punkte der philosophischen Untiefen: nämlich die Ahnung eines höchsten Wesens, die Freiheit und das Sittengesetz erfaßte." Die Seele nennt er ein Elementarfeuer, wenig kümmert es ihn indeß, diese unklare Ansicht weiter auszubilden; aber mit wachsender Energie vertheidigt er die Herrschaft der Seele über den Körper gegen die damaligen Materialisten, die Civilisation und die Schauspiele gegen die Angriffe Rousseau's, die Unsterblichkeit gegen Holbach, die Willensfreiheit gegen Friedrich den Großen, die Uneigennützigkeit gegen das egoistische System des Helvetius und vor Allem das Mitleid gegen die unerbittliche Sucht in Allem, wie es geschieht, das Beste zu sehen, — gegen diesen Optimismus, den Leibnitz in Deutschland und Pope in England vertreten hatten, aber er war, wie Meyer zugesteht, nicht im Stande, alle jene angeregten Probleme zu einer einheitlichen Weltanschauung zu verarbeiten. Derselbe Autor empfiehlt uns seinen Voltaire schlecht, wenn er ihn (p. 47) mit Schoppenhauer zusammenstellt. Voltaire war übrigens Pessimist und gerade aus seinem Pessimismus mußte consequenter Weise der Glaube an die Unsterblichkeit hervorgehen: Mit der Hoffnung einer zukünftigen Herrlichkeit schloß Voltaire's Pessimismus, bemerkt Meyer (p. 48), in ihr suchte er einen Trost für die Leiden der gegenwärtigen Zeit.

Die Frage über den Zustand nach dem Tode behandelt Voltaire in seiner kleinen Schrift: Le philosophe ignorant. Er beginnt mit der Erklärung, zunächst davon absehen zu wollen, ob die Unsterblichkeit der Seele eine göttliche Offenbarung sei, nur das wolle er erörtern, wie unsere Vernunft zu dieser Frage sich verhalte. „Möglich" erscheint es ihm, daß Gott einen Theil unseres Gehirnes, der die Fähigkeit Ideen zu fassen besitzt, in alle Ewigkeit erhalte; möglich erscheint ihm die Forteristenz der Seele, auch wenn sie nur ein rein geistiges Etwas wäre. Aber, fragt er, was thut dieses Etwas mit seiner Denkfähigkeit nach meinem Tode? Kann diese Fähigkeit dann wirklich noch in Thätigkeit treten? Denke ich doch hier auf Erden nur auf Anregung oder vermittelst meiner Sinne; wie aber denke ich im anderen Leben, wo ich nicht Auge, Ohr und Nase habe? — Voltaire stößt an bei diesen Gedanken; er möchte ebenso sehr sagen, daß man nach dem Tode esse und trinke, als daß man Ideen behalte von diesem Leben. Aber ohne Erinnerung ist ja das ewige Leben kein Gewinn! Möglich, sagt Voltaire, daß der Tod einer Ohn-

[1]) Voltaire und Rousseau in ihrer socialen Bedeutung, Berlin 1856. p. 25. — [2]) l. c. p. 29—30.

macht, einer Bewußtlosigkeit im Schlafe gleicht, aus der Gott in einem anderen Leben uns wieder weckt; möglich, daß er dort unserer übrig gebliebenen Denkfähigkeit neue Mittel schenkt, zu wirken und auch des Vergangenen sich zu erinnern. Aber bin ich dann noch Ich, bin ich nicht ein ganz Anderer geworden? Oder bin ich noch derselbe, wie, wenn nach der Ohnmacht, nach dem Schlafe mein altes Bewußtsein neu erwacht? — Voltaire wagt dieß mit Sicherheit weder zu bejahen, noch zu verneinen. „Diese Schwierigkeiten, sagt er, sind wohl werth, erörtert zu werden und wer eine zuverlässige Weise fände, sie zu lösen, würde, so meine ich, ein fähiger Kopf sein. Ich vertiefe mich nicht weiter in dieses Dunkel; ich halte an, wo das Licht meiner Fackel auslöscht. Ich behaupte keineswegs, Beweise gegen die Unstofflichkeit und Unsterblichkeit der Seele zu haben; aber alle Wahrscheinlichkeiten widersprechen, und es ist gleich unbillig und unvernünftig, einen Beweis zu fordern, wo nur Muthmaßungen möglich sind." Nur das soll man im Auge behalten, daß, gleichviel, ob Annahme oder Läugnung, die Sittlichkeit doch ungefährdet bleibt. — Wie? fragt Meyer (p. 50), derselbe Voltaire, der also spricht, dem alle Wahrscheinlichkeit gegen die Annahme einer unsterblichen Seele zu sprechen scheint, soll ernsthaft gerade in jener Idee Trost für die Leiden dieser Welt gesucht haben? Ja! in der That, so ist es; man findet diesen Widerspruch in Voltaire: Wendet er seine Gedanken dem Wie der Fortexistenz unserer Seele zu, so ziehen ihn die sich aufthürmenden Schwierigkeiten zum Zweifel hinüber; blickt er aber auf die Leiden der Menschheit, so verschwinden alle jene Wahrscheinlichkeiten aus seinen Augen, und hinter der Ungewißheit bricht sein Bedürfniß durch, nach diesem Leben ein besseres Leben zu erwarten, wo Glück und Verdienst in richtigerem Maße ausgeglichen werden, als unter uns geschieht. Dann hält er die Furcht vor der Ewigkeit, die Furcht vor der Strafe im Jenseits für die Sittlichkeit in diesem Leben nothwendig, während er vor dem und sonst gar oft das Gegentheil behauptete. Will er aus der Geschichte bezeugen, daß Sittlichkeit auch ohne jene Annahme der Unsterblichkeit bestehen kann, so weist er auf die Gesetze des Moses bei den Juden hin, die doch das ewige Leben nicht zu ihrem Glaubenssatz gemacht hätten; will er beweisen, daß dieser Glaube zum guten Leben nothwendig sei, so weist er auf die Laster eben dieses Volkes hin, dem dieser Glaube fehlte.

Wo lag nun in diesem Schaukeln Voltaire's festere Neigung? — Sie lag in seinem langen Leben nicht immer auf einer Seite. Je mehr mit seinem Alter, nach manichfacher Enttäuschung, nach vielgesehenem Leid sein Pessimismus wuchs, je schwärzer ihm diese Welt erschien, um so stärker wurde sein Bedürfniß, auf eine bessere Welt zu hoffen. An seinem Pessimismus wuchs die Hoffnung eines anderen Lebens auf; erkennt man darin nicht ein Zeichen, daß in der That ihm diese Hoffnung einen Trost gewährte?

Können wir uns zur Partei des Optimismus schlagen? fragt er [1]).

[1]) cf. Homélie sur l'athéisme. 1767.

Nein! Das ist im Grunde nur die verzweifelnde Annahme eines Schicksals. Alles hat seinen hinreichenden Grund, das scheint ihm der eigentliche Fond des Satzes: Alles ist gut. Mag Alles bestimmten Gesetzen folgen, das hebt das Leiden niemals auf. Sage zum Kranken wie ein Stoiker: Dein Schmerz ist kein Uebel; sage zu dem Verfolgten und Unterdrückten, Alles ist gut, Du hast nichts Besseres zu hoffen, Dein Leid dient dem Wohle des Ganzen, und frage, ob Du ihn getröstet hast. Es ist ein trauriger Wahnsinn, zu behaupten, Alles sei gut, ohne in der Hoffnung eines Besseren das vorhandene Leiden auszugleichen. Zu welcher Seite denn sollen wir uns schlagen? fragt Voltaire, kann es nicht die sein, die alle Weisen des Alterthums genommen? sollen wir nicht an einen Gott glauben, der uns aus diesem leidenvollen Leben einem besseren zuführt, in dem unsere Natur sich vervollkommnen wird? — Das ist nur eine Hoffnung, rufen mir alle Unglücklichen zu, die fühlen und denken; du gibst uns die Büchse der Pandora, aus der alle Uebel auf unsere Erde strömten, und in der nur die Hoffnung zurückblieb; das Uebel ist wahrhaft und die Hoffnung könnte nur Täuschung sein. Leid und Verbrechen beherrschen das Leben, das wir haben, und du sprichst uns von einem Leben, das wir nicht haben, das wir vielleicht haben werden und von dem wir nicht die mindeste Vorstellung uns machen können. „Ich werde nicht behaupten, entgegnet Voltaire, daß die Unsterblichkeit bewiesen sei, aber, ohne die Menschen täuschen zu wollen, kann man sagen, daß wir ebensoviel Grund haben, sie zu glauben als sie zu läugnen. Haben die Juden sie jemals geläugnet, heute nehmen sie selbe an. Alle gebildeten Nationen sind einig über diesen Punkt. Und diese so alte und so allgemeine Ansicht ist vielleicht die einzige, die eine Vorsehung rechtfertigen kann. Entweder muß man einen Gott anerkennen, der belohnt und straft, oder keinen. Hier scheint es keine Mitte zu geben, entweder ist kein Gott, oder Gott ist gerecht." — „Wir schwimmen hier, wie in aller Spekulation, in einem Meere von Wahrscheinlichkeit, das ferne Ufer sehen wir nicht; traurig, wenn wir im Schwimmen einander schlagen, trostlos aber der Zuruf, daß es keine Küste gibt. Mit diesem Zuruf nimmt man dem Menschen Muth und Kraft [1])."

Man könnte mitunter glauben, Voltaire halte den Glauben an Unsterblichkeit nur im Interesse des bürgerlichen Lebens fest, in der Meinung, ohne Furcht vor dem ewigen Gericht werde das Volk sich allen Lastern ergeben und am Guten verzweifeln, sobald Druck und Qual ihm auf der Ferse folgen; allein Stellen, wie die angeführten, zeigen, daß seine Hoffnung auf Unsterblichkeit einen festeren Zusammenhang mit seinem Glauben an Gott gewann. Weil Gott gerecht ist, muß ein ewiges Leben sein, schloß Voltaire. Worauf gründet er nun seine Annahme, daß Gott gerecht ist? — Man erwarte keine tiefen Gründe, bemerkt Meyer (p. 53), und erwarte

[1]) cf. Artikel „Dieu" im Dictionn. philos.

auch nicht, daß die von Voltaire angegebenen Gründe die wahren sind. Auch Voltaire hat, wie viele Menschen, wenn er zu beweisen wünschte, sich selbst getäuscht. „Wenn Gott ist, so ist er auch gerecht; schon wir Menschen, die wir doch nur eine so begränzte Einsicht haben, besitzen eine Idee von Gerechtigkeit; da sollte Gott, die höchste Einsicht, ohne sie sein?" — so raisonnirte Voltaire. Welch trügerischer Schluß von uns zu Gott! Muß Gott auch hassen, weil wir hassen? und wie kann die bloße Existenz nur eine einzige andere Eigenschaft schon in sich fassen? Die Eigenschaften, die man dem höchsten Wesen stets beigelegt, sind nie aus seiner bloßen Existenz gesponnen, entspringen stets dem Meinen über den Zusammenhang der Welt oder einem unbestimmten Bedürfnisse unseres Gemüthes. Auf ein solches werden wir abermals auch bei Voltaire hinauskommen, er wünschte die Unsterblichkeit zur gerechten Ausgleichung von Leid und Freud, daher verlangte er nach einem gerechten Wesen, aus dessen Hand dereinst Lohn oder Strafe komme; und als er dieß Bedürfniß festgesetzt, da schloß er umgekehrt, weil Gott gerecht ist, muß ein ewiges Leben sein. Sein Satz: Gott ist, so ist er auch gerecht, war Schein. Und hätte Voltaire in Wahrheit so gedacht, so müßte unser Fragen noch weiter gehen; wir müßten ihn nach seinen Beweisen von Gottes Existenz befragen. In seinem Gedichte „la loi naturelle", in der er seine Naturreligion darlegt, bietet Voltaire auf diese Fragen zwei Antworten, er sagt: Si Dieu n'est pas dans nous, il n'existe jamais, und: Quoi! le monde est visible et Dieu serait caché! — Mein Gefühl und die Weltordnung führt mich zur Annahme Gottes, das ist seine Antwort auf jene Frage. Gab sein Gefühl dieser Annahme die Stärke, die ihn während seines ganzen Lebens trotz aller sonstigen Zweifel nicht von ihr weichen ließ, so legte er doch bei seinem Raisonnement stets mehr Gewicht auf die zweite Begründung: „Jedes kunstvolle Werk kündet mir einen Künstler an, der es gemacht; so die Natur, die ganz Kunst ist, einen Gott als ihren Urgrund [1])." — Lessing sagte von Voltaire: Was er Gutes gesagt, sei nicht neu, und sein Neues sei nicht gut; Meyer meint, mit Recht, Voltaire habe bei allen derartigen philosophischen Problemen nie etwas Neues gesagt. Er war nur ein philosophischer Gedankenerreger, aber seinem Zweifel ging Consequenz und Tiefe ebenso ab, wie seiner Annahme die Neuheit. Das Neue, sein Eigenes war nur die Form und Weise der Verbreitung.

In seinen „éléments de la philosophie de Newton" hat Voltaire, wie u. A. in seinem philosophischen Roman „Jenny oder der Gotteslängner und der Weise" von seinem Standpunkt aus den Atheismus seiner Zeit bekämpft, und dennoch wurde er öfters den Atheisten zugezählt (besonders von einem gewissen Desfontaines), wohl deßhalb, weil er sich, wie Meyer bemerkt (p. 56), zu verschiedenen Zeiten über die Eigenschaften des höchsten

[1]) cf. Artikel „Nature" im Dictionn. philos.

Wesens unsicher ausgesprochen hat. Doch steht für Voltaire Eines fest, daß Gott alleiniger Gott ist. Sein Grund dafür ist einfach: zwei allmächtige Wesen müßten die Einheit der Welt zerstören und die Einheit der Welt gilt ihm durch Newton als bewiesen. Für alle anderen Gott beigelegten Eigenschaften hat Voltaire anfangs nur ein „das weiß ich nicht"; erst später legt er ihm die Gerechtigkeit bei. Auch liebt er Gott, aber seiner Grundanschauung gemäß, wie man den Künstler im Kunstwerk lieb gewinnt [1]). Die Kunst der Welt, diese, wie er meint, von ihm erfundene Idee, ist die Angel seines Glaubens an Gott. „Die Welt ist ein bewundernswerthes Kunstwerk, so muß es einen Künstler geben, der noch bewundernswerther ist; die Vernunft zwingt uns ihn zuzulassen, der Wahnwitz unternimmt, ihn zu beschreiben. Ich weiß, daß er ist, ohne zu wissen, was er ist; beschränken wir uns daher, seine Werke zu erforschen [2])." Er hofft mit seiner Vernunft im Gebiete der Wahrscheinlichkeiten noch etwas vorzurücken; hofft, wenn es ihm nicht gelingt, Gott zu erreichen, deßwegen nicht verdammt zu werden.

Voltaire stützt seinen Glauben an den ewigen Künstler auf die Wahrnehmung der Zweckmäßigkeit in der Natur. Gar oft hat Voltaire die falsche Anwendung der Zweckursachen verspottet, aber eine gesunde konnte er nicht verwerfen [3]). Thöricht angewandt erscheint ihm der Begriff des Zweckes nur da, wo man zufällige Verhältnisse durch ihn verbindet. Zweckbeziehungen können nur auf bleibenden allgemeinen Verhältnissen beruhen; dann aber sind diese nicht ohne sie zu denken, und Gott ist's, der diese Zwecke setzt. Im Grunde der Natur ist daher überall ein Zweck, den Gott gegeben. Gott ist ihr Künstler.

Hier muß auch die Frage berührt werden, wie Voltaire diese große Kunst der Welt mit seiner Ansicht in Einklang setzte, daß sie voll Uebel sei. Man sollte meinen, anstatt die unbewiesene Unsterblichkeit zu glauben, hätte Voltaire mit seinem Pessimismus ja viel leichter Gotteslängnung vereinen können. „Man hat darin nicht Unrecht, meint Meyer, auch sagte es Voltaire selbst, daß von dieser Seite die Annahme Gottes stets die gefährlichsten Angriffe habe erfahren müssen. Wer Voltaire für einen Gotteslängner hielt, der that es, weil er aus seinem Pessimismus die Folgerung zog, die Voltaire selbst niemals gezogen hat. Wer dieß beachtet, der muß gestehen, daß sein Gottesglaube ihm fester im Herzen muß gewurzelt haben, als man oftmals glauben sollte [4])."

---

[1]) cf. Artikel „Amour de Dieu" im Dictionn. philos. — [2]) bei Meyer, Voltaire ꝛc. p. 58. — [3]) cf. Artikel „causes finales" im Dictionn. philos. — [4]) cf. Weiteres Meyer p. 60 ff. Was seine Religion der Humanität betrifft, so unterschied Nisard in seinen im Jahre 1855 in Paris gehaltenen Vorlesungen zwei Epochen. Die erste dauerte von 1732—1752. In ihr schrieb er seine „discours sur l'homme", die als eine Vertheidigung des Optimismus angesehen wurden. Von 1754 an schlägt Voltaire um, er vertieft sich in den Pessimismus. Doch soll er durch seine Klagen den Ueberdruß am Leben (nach Meyer's Ansicht) nicht erhöht haben (?).

Was Voltaire's Christenthum betrifft, so scheint er aus Scheu vor aller systematischen Ergründung keine abgeschlossene Ansicht darüber gehegt zu haben; aus seinen Schriften geht übrigens nur das deutlich hervor, daß er auf die Dogmen wenig hielt, daß er das Streiten um sie für die Ursache der Intoleranz ansah, die seine Zeit bedrückte [1]). Wenn Voltaire in seiner Jugend einmal schrieb in einem Gedichte: „Ich bin kein Christ ꝛc. [2])", so erklärte er dagegen zuletzt dem Abte Gaultier: „Ich sterbe in der heiligen katholischen Religion, in der ich geboren bin [3])." Uebrigens theilte Voltaire mit Rousseau und den Theisten Deutschlands und Englands die falsche Ansicht, daß nicht die Dogmen, sondern die Moral den Kern des Christenthums ausmachen. Den Einfluß letzterer schätzten Voltaire und seine Gesinnungsgenossen hoch. Hiemit schließen wir unsere Untersuchungen über Voltaire's Ansicht von der Unsterblichkeit.

Rousseau hat in seinen Werken den Grundgedanken ausgedrückt, daß den Menschen, der gut aus den Händen der Natur kommt, nur die Gesellschaft verderbe; daß diesem Verderben nur gesteuert werden könne, wenn die Erziehung eine bessere Generation bilde, indem sie den Menschen aus sich selbst und in eigenthümlicher Weise sich entwickeln lasse, und nur verhindere, daß das Böse in ihn hineintrete. Daß dieß nun am sichersten geleistet wird in völliger Abgeschiedenheit von der Welt, außerhalb der Familienbande, durch einen dazu gewählten Privatlehrer, in einer Einsamkeit, die man eine künstlich geschaffene Robinsons-Insel nennen möchte, ist nach jenen Vordersätzen ganz consequent. In seinem „Émil" lehrt er, daß dem Menschen eigentlich an Gott sehr wenig, dagegen desto mehr an dem Genusse des Gottesgefühls liege. Dabei stellt Rousseau über Alles die Gewißheit, unsterblich zu sein und einst eine Ausgleichung von Verdienst und Glückseligkeit zu erleben, womit er, weil beides ohne Gottheit nicht denkbar (wie Voltaire) diese in den Kauf nimmt. Darum dieser Eifer, mit welchem er behauptet, das Wesen des être des êtres sei unerkennbar, darum der Zorn gegen jedes Dogma, der Rousseau in der neuen Heloise den Atheisten Wolmar mit solcher Liebe schildern läßt. Auch ihm gilt die ethische Seite des Christenthums vor Allem [4]). In Rousseau's

[1]) In seinem Traité de la tolérance chap. XXIX. (Vertu vaut mieux que science) sagt er: Moins de dogmes, moins de disputes; et moins de disputes, moins de malheurs: si cela n'est pas vrai, j'ai tort. — La religion est instituée pour nous rendre heureux dans cette vie et dans l'autre. Que faut-il pour être heureux dans la vie à venir? être juste etc. — [2]) Epître à l'Uranie 1722: Je ne suis pas chrétien, mais c'est pour t'aimer. — [3]) „Je déclare — que je me suis confessé à lui, et que si Dieu dispose de moi, je meurs dans la sainte religion catholique où je suis né, espérant de la miséricorde divine qu'elle daignera pardonner toutes mes fautes, et que si j'avais jamais scandalisé l'Eglise, j'en demande pardon à Dieu et à elle. 2 mars. 1778." — [4]) Er schreibt (bei Meyer, Voltaire p. 76): Je suis chrétien, non comme disciple des prêtres, mais comme disciple de Jésus Christ. Mon maitre a peu subtilisé sur le dogme et

Religion des Herzens muß man die ersten Keime der später, namentlich in Deutschland herrschenden Gefühlstheologie anerkennen, bei der die Gotteslehre von der Frömmigkeitslehre verdrängt wird, und die (sagt Erdmann), wenn sie der Begriffsvergötterung das „pectus est, quod theologum facit" entgegenstellte, wörtlich mit Rousseau übereinstimmt, der nicht müde wird, der Welt zuzurufen, daß Herz und Gefühl mehr seien, als die Vernunft. Rousseau war es, der das in seinen Gedanken schwelgende Ich auf den Thron erhob; er war mehr Egoist, als Helvetius, aber sein Egoismus zeigt sich in der Bewundrung der eignen Vortrefflichkeit, die ihn dahin bringt, selbst da, wo er Niederträchtigkeiten von sich erzählt, auszurufen: nie habe es einen Besseren gegeben, als er sei [1]).

B. Die neuere Philosophie.

§. 1. Kant.

Vor Allem müssen wir, um unsere Leser in Kant's Philosophie einzuführen, die Grundlegung seines Systems näher in's Auge fassen. Wir folgen hiebei Erdmann [2]), welcher sagt: „Die Frage, welche dem gewöhnlichen Dogmatiker (darunter versteht Kant meistens den Metaphysiker, darum setzt er sehr oft dem Dogmatismus den Empirismus entgegen) gar nicht einfällt, ob eine Metaphysik, d. h. ob Erkenntnisse möglich, die a priori, d. h. unabhängig von aller Erfahrung erworben werden und wirkliche Allgemeinheit und Nothwendigkeit haben, möglich, diese ist unabweislich geworden, seit Hume nachgewiesen hat, daß der Causalitätsbegriff nicht aus der Erfahrung stammt, sondern von uns zu den Eindrücken hinzugebracht wird, und auch nicht aus dem Satze der Identität abgeleitet werden kann, sondern eine Synthesis enthält. Soll aus dem Funken, welchen Hume schlug, ein helles Licht werden, so muß man untersuchen, wie unser Erkennen dazu kommt, dergleichen Verknüpfungen zu machen. Da diese Untersuchungen nicht die erkannten Gegenstände zu ihrem Objekte machen, sondern das Erkennen selbst, so müssen sie sich über dasselbe stellen, und da sie dieß wieder nicht so thun, wie die empirische Psychologie, welche uns erzählt, was in das Erkennen fällt, sondern vielmehr das, was als Bedingung oder Voraussetzung des Erkennens vor demselben liegt, so gibt Kant dem in der scholastischen und späteren Philosophie längst eingebürgerten Terminus transscendental diese Bedeutung, daß jede Untersuchung so genannt wird,

beaucoup insisté sur les devoirs, il prescrivait moins d'articles de foi que des bonnes oeuvres.

[1]) cf. Erdmann, Geschichte der Philosophie II. 231—233. — [2]) Geschichte der Philosophie II. p. 320—322. cf. Kirchmann, die Unsterblichkeit, ein philos. Versuch. Berlin 1865. p. 191 ff.

welche die Bedingungen des Erkennens untersucht. Kant dehnt dann aber später dieses Prädikat auch auf die Bedingungen des Erkennens selbst aus, und so kommt es, daß er von einem transscendentalen Gegenstand sprechen kann, welcher von dem in das Erkennen fallenden Gegenstande verschieden ist, wie von dem Inhalte des Erkennens die Vorbedingung. Sieht man hier zunächst von dieser Erweiterung ab, so wären also transscendentale Untersuchungen die, welche das betrachten, was die Erkenntniß möglich macht, also das Vermögen zu erkennen, das Erkenntnißvermögen, und wenn es außer demselben noch andere Bedingungen der Erkenntniß gäbe, diese, durchaus aber nicht das Erkannte. Der Complex aller dieser Untersuchungen kann Transscendentalphilosophie heißen, und zu dieser will die Kritik der reinen Vernunft ein Grundriß sein. Sie nennt sich eine Kritik der reinen Vernunft, weil es ihr vor Allem darauf ankommt, die Bedingungen zu finden, die ein von allem Empirischen reines Wissen, das also wirklich a priori ist, möglich machen. Sie will die eine Frage beantworten: Ist und wie ist Metaphysik möglich? Fällt die Antwort auf diese Frage bejahend aus, so kann also erst, wo die Kritik der reinen Vernunft schließt, die Metaphysik anfangen. Da es feststeht, daß eine jede Erkenntniß ein Urtheil ist, so kann der Frage, ob es Erkenntnisse a priori oder Metaphysik gebe, als gleichbedeutend die substituirt werden: Sind Urtheile a priori möglich? Von analytischen Urtheilen, die vom Subjekt nur aussagen, was darin schon liegt, vom ausgedehnten Wesen das Ausgedehntsein, von dem Geraden das Geradesein, zweifelt kein Mensch, daß diese möglich seien. Weil uns diese aber nichts Neues sagen, unsere Erkenntniß nicht bereichern, höchstens verdeutlichen, so interessiren sie uns nicht. Desto mehr die synthetischen Urtheile, wo das Prädikat zum Subjekt etwas hinzubringt (wie dort, wo vom Ausgedehnten das Schwersein ꝛc. ausgesagt wird). Ob es Erkenntnisse gibt, durch die wir etwas Neues gewinnen und die doch a priori sind, das ist die Frage; man kann sie am besten so formuliren: Sind synthetische Urtheile a priori, und wenn sie es sind, wie sind sie möglich [1])?" — Kant beantwortet nun in seiner transscendentalen Aesthetik die Frage, wie Mathematik, in seiner transscendentalen Analytik, wie reine Naturwissenschaft, in der transscendentalen Dialektik, ob Metaphysik des Uebersinnlichen möglich sei.

In der Metaphysik, behauptet Kant, wenn man sie auch nur für eine bisher bloß versuchte, dennoch aber durch die Natur der menschlichen Vernunft unentbehrliche Wissenschaft ansieht, sollen synthetische Erkenntnisse a priori enthalten sein, z. B. der Satz: die Welt muß einen ersten Anfang haben. Metaphysik besteht wenigstens ihrem Zwecke nach aus lauter synthetischen Sätzen a priori [2]). Für unseren Gegenstand ist zunächst die

[1]) Die Antwort siehe u. A. Ueberweg, Grundr. III. p. 143. — [2]) cf. Ueberweg, Grundr. III. p. 151.

transscendentale Dialektik von Interesse. Nach Kant unterscheidet sich bekanntlich vom Verstand im engeren Sinne die Vernunft. Wie der Verstand seine (zwölf) Kategorien, so hat die Vernunft ihre Ideen. Wie der Verstand aus den Begriffen Grundsätze, so bildet die Vernunft aus den Ideen Prinzipien, in denen die Grundsätze des Verstandes ihre höchste Begründung finden. Der eigenthümliche Grundsatz der Vernunft überhaupt ist, zu der bedingten Erkenntniß des Verstandes das Unbedingte zu finden, womit die Einheit desselben vollendet wird. Die Vernunft ist also zwar das Vermögen des Unbedingten oder der Prinzipien, aber da sie nicht unmittelbar auf Gegenstände sich bezieht, sondern nur auf den Verstand und dessen Urtheile, so muß ihre Thätigkeit eine immanente bleiben. Wollte sie die höchste Vernunfteinheit nicht bloß im transscendentalen Sinne nehmen, sondern sie zu einem wirklichen Gegenstand der Erkenntniß erheben, so würde sie transscendent, indem sie die Verstandesbegriffe auf die Erkenntniß des Unbedingten anwendet. Aus diesem Ueberfliegen und falschen Gebrauch der Kategorien entsteht der transscendentale Schein, welcher uns (meint Kant) mit dem Blendwerk einer Erweiterung des reinen Verstandes über die Erfahrung hinaus hinhält. Diesen transscendentalen Schein aufzudecken, ist Aufgabe der transscendentalen Dialektik.

Die spekulativen Ideen der Vernunft, abgeleitet aus den drei Arten der logischen Vernunftschlüsse, dem kategorischen, hypothetischen und disjunktiven Schluß, sind von dreifacher Art: 1) Die psychologische Idee, die Idee der Seele als einer denkenden Substanz (Gegenstand der bisherigen rationalen Psychologie); 2) die kosmologische Idee, die Idee der Welt als Inbegriffs aller Erscheinungen (Gegenstand der bisherigen Kosmologie); 3) die theologische Idee, die Idee Gottes als der obersten Bedingung der Möglichkeit von Allem (Gegenstand der bisherigen rationalen Theologie). Mit diesen Ideen, in welchen die Vernunft die Kategorien des Verstandes auf das Unbedingte anzuwenden versucht, verwickelt sie sich jedoch unvermeidlich in Schein und Täuschung.

Was Kant unter der Rubrik „die psychologische Idee oder die Paralogismen der reinen Vernunft" sagt, ist auf den völligen Umsturz der hergebrachten rationalen Psychologie berechnet. Die letztere hatte die Seele zu einem Seelending gemacht mit dem Attribut der Immaterialität, zu einer einfachen Substanz mit dem Attribut der Incorruptibilität, zu einer numerisch-identischen, intellektuellen Substanz mit dem Prädikat der Personalität; zu einem raumlos denkenden Wesen mit dem Prädikate der Immortalität. Alle diese Sätze der rationalen Psychologie erklärt nun Kant für „erschlichen"; denn sie seien sämmtlich aus dem Einen „ich denke" abgeleitet; allein das „ich denke" ist weder Anschauung, noch Begriff, sondern ein bloßes Bewußtsein, ein Akt des Gemüthes, der alle Vorstellungen und Begriffe begleitet, verbindet und trägt. Dieses Denken nun wird fälschlich als ein Ding genommen, dem Ich als Subjekt wird das Sein des Ich als Objekt, als Seele untergeschoben, und was von jenem

analytisch gilt, synthetisch auf dieses übergetragen. Um das Ich auch als Objekt behandeln und Kategorien auf dasselbe anwenden zu können, müßte es empirisch, in einer Anschauung gegeben sein, was nicht der Fall ist. Daß die Beweise für die Unsterblichkeit auf Trugschlüssen beruhen, ergibt sich aus dem Gesagten[1]). Ich kann zwar mein reines Denken ideell vom Leibe absondern, daraus folgt aber natürlich nicht, daß mein Denken auch reell, abgesondert vom Leibe, fortdauern kann[2]). — Das Resultat, das Kant aus seiner Kritik der rationalen Psychologie zieht, ist nun dieses: Es gibt keine rationale Psychologie als Doktrin, die uns einen Zusatz zu unserer Selbsterkenntniß verschaffte, sondern nur als Disciplin, welche der spekulativen Vernunft in diesem Felde unüberschreitbare Grenzen setzt, einerseits, um sich nicht dem seelenlosen Materialismus in den Schooß zu werfen, andererseits, um sich nicht in dem für uns im Leben grundlosen Spiritualismus herumschwärmend zu verlieren, sondern nur uns vielmehr erinnert, diese Weigerung unserer Vernunft, den neugierigen über dieses Leben hinausreichenden Fragen befriedigende Antwort zu geben, als einen Wink derselben anzusehen, unsere Selbsterkenntniß von der fruchtlosen überschwänglichen Spekulation zum fruchtbaren praktischen Gebrauche anzuwenden. — So findet sich bei Kant die Unterscheidung von theoretischer und praktischer Vernunft[3]). Kant hat aber seinem Hauptwerke über die praktische Philosophie nicht den Titel gegeben: Kritik der reinen praktischen Vernunft, sondern: Kritik der praktischen Vernunft, weil es sich um eine Kritik des ganzen praktischen Vermögens in der Absicht handle, den Nachweis zu führen, daß es reine praktische Vernunft gebe; gebe es solche, so bedürfe dieselbe nicht gleich der reinen spekulativen Vernunft einer Kritik, die einer Ueberschreitung ihrer Grenzen entgegentrete, denn sie beweise ihre und ihrer Begriffe Realität durch die That[4]). — Nachdem Kant aus dem „kategorischen Imperativ" in seiner Kritik der praktischen Vernunft das Vermögen der Freiheit deducirt hat, indem er im moralischen Gesetz ein Gesetz der Causalität durch Freiheit und demgemäß

---

[1]) Doch vermochte Kant, wie Göschel (Bew. f. Unsterblichkeit p. 28) hervorhebt, den uralten psychologischen Beweis mit der Kategorie der intensiven Größen nicht abzufertigen, denn diese Kategorie des Grades, nach welcher die Seele soll abnehmen und verschwinden können, wie Licht, Wärme, Schall, paßt nur auf endliche, sinnliche Größen, aber nicht auf Einfaches, hiemit Unsinnliches und Unendliches. cf. Hegel W. Log. III. 304. 260. X. 268 ꝛc. — [2]) cf. Schwegler, Geschichte der Philosophie im Umriß. Stuttgart 1863. p. 160 ff. — [3]) Die theoretische und die praktische Vernunft sind aber, bemerkt Baader (cf. Hoffmann's Weltalter p. 121), nicht zwei von einander trennbare Potenzen, sondern beide sind eine und dieselbe Vernunft. Die operative Vernunft, die praktische Intelligenz ist zwar der Beweger, der Geist der Urhervorbringer, aber nicht als ob er erkennend unmittelbar hervorbrächte, sondern weil er mittelst des Willens diese Hervorbringung aus seinem exekutiven Vermögen hervorruft, sowie das Hervorgerufene stützt und leitet. Es ist nur eins und dasselbe als erkannt wahr, als gewollt gut und als gethan recht. — [4]) Kant, Krit. der prakt. Vernunft. Vorr.

der Möglichkeit einer „übersinnlichen Natur" erkennt, ist ihm die Freiheit ein Postulat der reinen praktischen Vernunft. Postulate sind nicht theoretische Dogmen, sondern Voraussetzungen in nothwendig praktischer Rücksicht, welche die spekulative Erkenntniß nicht erweitern, aber den Ideen der spekulativen Vernunft im Allgemeinen vermittelst ihrer Beziehung auf's Praktische objektive Realität geben und sie zu Begriffen berechtigen, deren Möglichkeit auch nur zu behaupten sie sich sonst nicht anmaßen könnte, mit anderen Worten: theoretische, aber als solche nicht erweisbare Sätze, sofern dieselben einem a priori unbedingt geltenden praktischen Gesetze unzertrennlich anhängen. Außer der Freiheit gibt es noch zwei andere Postulate der reinen praktischen Vernunft, nämlich die Unsterblichkeit der menschlichen Seele und das Dasein Gottes[1]).

Das Postulat der Unsterblichkeit fließt aus der praktisch nothwendigen Bedingung der Angemessenheit der Dauer zur Vollständigkeit der Erfüllung des moralischen Gesetzes. Das moralische Gesetz erfordert Heiligkeit, d. h. völlige Angemessenheit des Willens zum moralischen Gesetz. Alle moralische Vollkommenheit aber, zu welcher der Mensch als ein vernünftiges Wesen, das auch der Sinnenwelt angehört, gelangen kann, ist immer nur Tugend, d. h. gesetzmäßige Gesinnung aus Achtung vor dem Gesetz, ohne daß jemals das Bewußtsein eines continuirlichen Hanges zur Uebertretung oder wenigstens Unlauterkeit, d. h. Beimischung unechter, nicht moralischer Beweggründe zur Befolgung des Gesetzes völlig fehlen könnte. Aus diesem Widerstreit zwischen der moralischen Anforderung an den Menschen und dem moralischen Vermögen des Menschen folgt das Postulat der Unsterblichkeit der Seele; denn der Widerstreit kann nur durch einen in's Unendliche gehenden Progreß der Annäherung an jene völlige Angemessenheit der Gesinnung aufgehoben werden (l. c.). Geiße (Forschungen p. 93) weist nun darauf hin, daß, wie aus dem transscendentalen Idealismus, welcher an der Spitze der Kantischen Philosophie steht, die Aeußerungen der praktischen Vernunft als der Grund alles Wissens sich ergeben, also die Moral zur Quelle des religiösen Glaubens erhoben wird. Die Ideen „Gott, Freiheit, Unsterblichkeit" sind der Moral als ihrem Prinzip (bei Kant) als erst durch Schlüsse daraus hervorgehend untergeordnet, folgen aber nicht in der genannten Ordnung auf einander, sondern vielmehr so: Freiheit, Unsterblichkeit, Gott. Die Beweisführung der Freiheit liegt in dem Satze: Ich kann, denn ich soll; die der Unsterblichkeit geht aus von der Verbindung, in welcher die Tugend und Glückseligkeit stehen sollen, aber im gegenwärtigen Leben nicht stehen, welche darum in einem jenseitigen Leben verwirklicht werden muß; die Beweisführung für's Dasein Gottes geht wiederum von der auf solche Weise dargethanen Nothwendigkeit der Unsterblichkeit aus, so daß das Dasein Got-

[1]) cf. Ueberweg, Grundr. III. p. 173.

tes in dem Satze erwiesen ist: Es muß ein höchstes Wesen geben, welches die Tugend und die Glückseligkeit mit einander verbinde. Gerne erkennen wir, meint Geiße ferner (p. 101), die in der Kantischen Philosophie behauptete Unmittelbarkeit des Sittengesetzes als ewige Macht über den Menschen an, widersprechen aber der Lehre, daß das Sittengesetz des Glaubens Quelle und Sitte sei; es leuchtet vielmehr ein, daß sowohl der Glaube als das Sittengesetz sich in den Menschen in ihrer Unmittelbarkeit behaupten, weil sie geeinigt sind in Einem Prinzip, nämlich in der Belebung vom Göttlichen.

Während nun Kant nach Obigem die Unsterblichkeit der Seele lehrt vom Standpunkt der praktischen Vernunft, gibt er keinen Aufschluß über das „Wie" der Fortdauer. Die Frage, ob die Seele etwa einstens mit dem Leibe verbunden fortdaure, kann er umsoweniger beantworten, als ihm überhaupt die Gemeinschaft von Substanzen (hier von Leib und Seele) als eine Schwierigkeit erscheint, welche zu lösen, wie er meint, ganz außer dem Felde der Psychologie und aller menschlichen Erkenntniß liegt. — Was ferner die Fortdauer an sich betrifft, so findet es Baader sonderbar, daß Kant immer die Zeitbedingung der Existenz nach dem Tode unterlegt: dieß führt aber zu einem Begriff der Ewigkeit, der entweder Schwindel oder Langeweile verursacht. Dem entgegen erscheint mir (sagt Baader) die Schriftvorstellung eines künftigen Lebens als „die Zeit wird nicht mehr sein" die angemessenste (Hoffmann, Weltall p. 99). Kirchmann (Unsterblichkeit p. 194 ff.) bemerkt seinerseits: „Im Ganzen kann es auffallend erscheinen, daß Kant so viel Mühe auf Widerlegung der rationellen Psychologie verwendet hat. Da er schon im Eingange seines Werkes die Idealität der Zeit auf das unwiderleglichste nach seiner Meinung dargethan hatte, so ergab sich die Frage nach der Unsterblichkeit der Seele daraus schon von selbst. Ist die Zeit nur ein Vorstellen und nicht ein Sein, so kann auch von der Unsterblichkeit der Seele im gewöhnlichen Sinne gar nicht die Rede sein. In dieser Unsterblichkeit ist die Zeit wesentlich enthalten; sie ist kein Sein außerhalb der Zeit, sondern ein Sein in der Zeit und nur ein Sein in dieser ohne Ende. Dieß ist aber unmöglich, wenn die Zeit überhaupt dem Seienden nicht angehört. Wie aber das Sein der Seele ohne Zeit vorzustellen sei, darüber ist Kant das Nähere schuldig geblieben. Ist die Seele, ist sie ein Ding an sich, so besteht sie nach Kant frei von den Bedingungen der Zeit und es kann von einem Aufhören derselben nicht die Rede sein. Alle Seelen und alle Dinge — an sich — sind dann, und die Begriffe einer Veränderung, Entstehen und Vergehen verlieren dann ihre Bedeutung. Ein unzerstörbares Sein der Seele ist dann unzweifelhaft vorhanden, aber die nähere Bestimmung desselben entzieht sich allen Versuchen, sie zu fassen, weil all dieses Vorstellen so mit dem Begriffe der Zeit getränkt ist, daß insbesondere das Leben ohne die Zeit gar nicht vorgestellt werden kann. Offenbar muß dann auch alles Wollen und Handeln verschwinden. Kant ist dieser Folge nicht treu geblieben. In seiner „Kritik

der praktischen Vernunft" wird ein Gebäude des menschlichen Handelns und zwar a priori aufgeführt, von dem man nicht ersieht, wie es bei dem Wegfallen der Zeit möglich sein kann. Es wird dort die Unsterblichkeit der Seele in dem gewöhnlichen Sinne nicht allein zugelassen (wie bereits erwähnt), sondern sogar aus dem Prinzip der praktischen Vernunft bewiesen. Die Schwäche dieses Beweises ist längst dargethan. Er ruht darauf: 1) daß aus dem Dasein eines Triebes nach Vollkommenheit auch die Erfüllung dieses Triebes folge, und 2) daß in dem Begriff des Sittlichen der Begriff eines Lohnes durch die Lust enthalten sei; da dieser Lohn in diesem Leben nicht statthabe, oder doch nicht in genügendem Maße, so müsse ein jenseitiges Leben bestehen, wo diese Ausgleichung eintrete. Kant begeht hier dieselben Paralogismen, die er früher bei seinen Gegnern aufgedeckt hat; er entblödet sich nicht, mit dem Denken das Sein erreichen zu wollen. Daß der Trieb seine Erfüllung erhalten müsse, ist ein synthetischer Satz, und man frägt billig, worauf stützt ihn Kant? Kant sagt: Auf die Vernünftigkeit der Natur und näher Gottes. Allein Gott wird selbst erst aus diesem Moralprinzip abgeleitet, und die Vernünftigkeit gilt gerade nur so weit, als wir Lust haben, einen Zweck in die Natur hineinzutragen. Es findet auch ebenso viel Unvernünftiges in der Natur statt, wenn man sie einmal nach Zwecken beurtheilen will, die der Mensch in sie hineinlegt. Dasselbe gilt für den zweiten Grund. Das Sittliche kann allerdings mit seiner Selbstzufriedenheit die Lust nicht ersetzen; allein der Satz, daß jeder sittliche Mensch die Lust erreichen und genießen müsse, ist zwar ein billiger Wunsch, allein ein Satz ohne allen Beweis. Zudem kann aus einem bloßen Schein von Wollen und Sollen (wie er sich consequent bei Kant ergibt) kein Schluß auf die Beschaffenheit der „Dinge an sich" gezogen werden: auf Gott so wenig, wie auf die Unsterblichkeit der Seele."

Unser Philosoph sieht sich ferner genöthigt, auch das Christenthum und seine positiven Lehren über das Jenseits zu respektiren, aber wie er damit verfährt, ist u. A. zu ersehen aus seiner „Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft." Sie enthält die Exposition des Vernunftglaubens in seinem Verhältniß zum Kirchenglauben, wobei Kant freilich, wie Ueberweg (III. 174) zu bemerken für gut findet, zu ausschließlich die moralische Seite mit Hintansetzung des ästhetischen und des intellektuellen Bedürfnisses anerkennt. Diese Schrift hat vier Abschnitte: 1) von der Einwohnung des bösen Prinzips neben dem guten oder über das radikale Böse in der menschlichen Natur; 2) vom Kampf des guten Prinzips mit dem bösen um die Herrschaft über den Menschen; 3) vom Sieg des guten Prinzips über das böse und von der Gründung eines Reiches Gottes auf Erden; 4) vom Dienst und Afterdienst unter der Herrschaft des guten Prinzips oder von „Religion und Pfaffenthum." Hieraus wird klar, daß uns Kant für den „Afterdienst in der Religion" und für's „Pfaffenthum", welche er bekämpft und beseitigt wissen will, hier einfach ein erbärmliches „Afterphilosophenthum" bietet; fürwahr ein schlechter

Tausch! — Die im „reinen Vernunftglauben" Kant's sich breit machende einseitige Afterphilosophie ist viel schlimmer als „die Schwäche der menschlichen Natur", welche nach Kant Schuld ist, daß auf dem reinen Religionsglauben allein und durch dessen etwaige Alleinherrschaft keine Gemeinschaft gegründet werden, und keine „Annäherung des Reiches Gottes" stattfinden kann.

Nicht vom Standpunkt seiner theoretischen oder praktischen Vernunft, sondern von dem eines gewissen Skepticismus aus schrieb Kant seinen „Brief an Frl. von Knobloch" (über Schwedenborg) vom 10. August 1763, seinen „Versuch über die Krankheiten des Kopfes" (in der Königsberger Zeitung 1764) und seine (anonymen) „Träume eines Geistersehers erläutert durch Träume der Metaphysik", Riga 1766, worin er die Unsterblichkeitslehre berührt, zwischen Ernst und Scherz die Mitte haltend. Die Möglichkeit mancher beliebten metaphysischen Annahmen ist unbestreitbar, meint Kant, aber sie theilt diesen Vortheil mit manchen Wahngebilden der Verrückten. Manche Spekulationen finden nur darum Geltung, weil die Verstandswage nicht ganz unparteiisch ist, und ein Arm derselben, der die Aufschrift trägt „Hoffnung der Zukunft", einen mechanischen Vortheil hat, eine Unrichtigkeit, die Kant selbst nicht heben zu können und nicht heben zu wollen bekennt. Uebrigens ist es nach seiner Ansicht der menschlichen Natur und Reinigkeit der Sitten gemäßer, die Erwartung der künftigen Welt auf die Empfindungen einer wohlgearteten Seele, als umgekehrt ihr Wohlverhalten auf die Hoffnung der anderen Welt zu gründen[1]).

§. 2. Jacobi,

der Glaubensphilosoph, sucht gegenüber dem systembildenden philosophischen Denken die Unmittelbarkeit des Glaubens zur Geltung zu bringen. Er selbst bekennt: „Nie war es mein Zweck, ein System für die Schule aufzustellen; meine Schriften gingen hervor aus meinem innersten Leben, sie erhielten eine geschichtliche Folge; ich machte sie gewissermaßen nicht selbst, nicht beliebig, sondern fortgezogen von einer höheren mir unwiderstehlichen Gewalt!" So findet sich der Subjectivismus erklärlich, der Jacobi eigen ist und der sich so sichtbar in der Weise seines Philosophirens und im Styl seiner Darstellungen (Briefe, Selbstbekenntnisse, Gespräche ꝛc.) spiegelt. Sein Standpunkt berührt sich, wie er das stets anerkannt hat, in Vielem mit dem Kantischen. Jacobi behauptet, sich auf Kant berufen zu können, wenn er den Grund angibt, warum die Philosophie Locke's (Scepticismus) und Leibnitzens (Dogmatismus) unhaltbar sei: Ihnen beiden sei gemeinsam, daß sie die Wahrheit zu demonstriren suchen. Da aber „Etwas demonstriren" nur heißt, es als (durch einen Grund) Bedingtes darstellen, so ist

[1]) Ueberweg, Grundr. III. p. 137; cf. Theod. Weber, Kant's Dualismus von Geist und Natur aus dem Jahre 1766 und des positiven Christenthums. Breslau 1866.

es unmöglich das Unbedingte zu demonstriren, so daß Kant mit vollem Recht das Wissen auf das Gebiet des Relativen, Endlichen, der Erscheinungen einschränkt. Nennt man das Unbedingte Gott, so muß gesagt werden, daß die Demonstration Gott in ein Endliches verwandelt[1]), d. h. ihn als Gott läugnet, so daß es also ein Interesse der demonstrativen Wissenschaft genannt werden kann, daß kein Gott sei. Ein schlagendes Beispiel der Richtigkeit dieser Behauptung sei der Spinozismus, dieses unübertroffene Meisterstück demonstrativer Wissenschaft, worüber er sich aber äußert: Wessen Gemüth sich beim Spinozismus befriedigen kann, dem kann eine entgegengesetzte Ueberzeugung nicht andemonstrirt werden, sein Denken hat Consequenz, die philosophische Gerechtigkeit muß ihn frei geben; aber er würde, meint Jacobi, auf den edelsten Gehalt des geistigen Lebens verzichten. Jacobi erhebt sich über die Sphäre, an die der Verstand gebunden bleibe, durch den Glauben an Gott und die göttlichen Dinge. Es lebt, sagt er, in uns ein Geist unmittelbar aus Gott, der des Menschen eigentlichstes Wesen ausmacht. Wie dieser Geist dem Menschen gegenwärtig ist in seinem höchsten, tiefsten und eigensten Bewußtsein, so ist der Geber dieses Geistes, Gott selbst, dem Menschen gegenwärtig durch das Herz, wie ihm die Natur gegenwärtig ist durch den äußeren Sinn. Kein sinnlicher Gegenstand kann so ergreifen und als wahrer Gegenstand unüberwindlicher dem Gemüthe sich darthun, als jene absoluten Gegenstände: Das Wahre, Gute, Schöne und Erhabene, die mit dem Auge des Geistes gesehen werden können. Wir können die kühne Rede wagen, meint Jacobi, daß wir an Gott glauben, weil wir ihn sehen, obwohl er nicht gesehen werden kann mit den Augen dieses Leibes. Es ist ein Kleinod unseres Geschlechtes, das unterscheidende Merkmal des Menschen, daß ihrer vernünftigen Seele diese Gegenstände sich erschließen. Mit heiligem Schauer wendet der Mensch seinen Blick in jene Sphären, aus welchen allein Licht hineinfällt in das irdische Dunkel. Aber Jacobi gesteht auch, Licht ist in meinem Herzen, aber sowie ich es in den Verstand bringen will, erlischt es. Welche von beiden Klarheiten ist die wahre? Die des Verstandes, die zwar feste Gestalten, aber hinter ihnen einen Abgrund zeigt, oder die des Herzens, die zwar verheißend aufwärts leuchtet, aber bestimmtes Erkennen vermissen läßt? Um dieses Zwiespaltes willen nennt sich Jacobi „einen Heiden mit dem Verstande, einen Christen mit dem Gemüthe.

Von einer philosophischen Unsterblichkeitslehre ist bei Jacobi keine Rede, wenn er auch spricht von einer unmittelbaren Ueberzeugung vom Uebersinnlichen, worauf die Kant'schen Postulate der praktischen Vernunft (worunter auch die Unsterblichkeitsidee) gehen. Er tadelt Kant's Argumentationen für die Gültigkeit der Postulate in der Kritik der praktischen

[1]) Hiebei läßt Jacobi freilich, wie Ueberweg (Grundr. III. 187) hinweist, die Bedeutung des indirekten Beweises, der von der Erkenntniß von Wirkungen zur Erkenntniß von Ursachen führen kann, unerörtert.

Vernunft als unkräftig, da ein Fürwahrhalten in bloß praktischer Absicht sich selbst aufhebe; jene unmittelbare Ueberzeugung vom Uebersinnlichen aber nennt er Glaube, in späteren Schriften erst Vernunft[1]).

Was den Inhalt des Glaubens (im gewöhnlichen Sinne) betrifft, so zeigt sich Jacobi weder mit dem Gotttrunkenen Hamann, wie sich Erdmann (Geschichte der Philosophie II. 388) ausdrückt, noch mit dem Welttrunkenen Herder einverstanden, sondern dieser „Selbstquäler", wie ihn Hamann gern nannte, der stets in seinem Inneren wühlte, nie im Stande war, ganz aus sich herauszutreten, so daß er selbst von sich sagte: Er habe nie die Ansicht eines Anderen verstanden, — und seine Gegner: er verfälsche sie stets, wo er sie darstellen wollte, geht, wie er selbst dieß als sein Ziel angibt, nur auf Selbstverständigung. Nicht die Thatsachen des Reiches Gottes, wie Hamann, nicht die Thatsachen der natürlichen und sittlichen Welt, wie Herder, die Thatsachen des Bewußtseins sind es, die Jacobi interessiren. Die Subjektivität aber, die er auf den Thron erhebt, ist eben keine leere, sondern mit reichem Inhalt erfüllte, so daß man seinen Standpunkt wohl den der „vornehmen Persönlichkeit" genannt hat (ibid.). — Aehnlich wie im ethischen Gebiete zeigt sich der Subjektivismus Jacobi's im religiösen. Seine Schrift von den göttlichen Dingen und ihrer Offenbarung, in der er das Identitätssystem als Pantheismus verklagt, lehrt von den göttlichen Dingen Nichts, spricht bloß von dem Offenbarwerden derselben, so daß, ähnlich wie bei Rousseau, an die Stelle der Gotteslehre die Frömmigkeitslehre tritt, die Theologie durch eine Pisteuologie verdrängt wird. Darum sein Pochen darauf, daß wir nur wissen, daß, durchaus aber nicht, was Gott ist. Alle Inhaltsbestimmungen des göttlichen Wesens sind ihm Anthropomorphismen[2]). Dem „religiösen Materialisten", wie Claudius, der vom historischen Christus spricht, stellt er, wenn auch nicht als seinen eigenen, so doch als einen Standpunkt, der dem seinigen näher stehe als der andere, den religiösen Idealismus entgegen, der keinen andern Christus kennt, als der in uns ein göttliches Wesen wird, und fern ist von aller mit einem Menschen getriebenen Abgötterei. Während es an Jacobi als eine Inkonsequenz erscheint, wenn er Gott das Prädikat der Persönlichkeit beilegt, so müssen wir uns um so mehr wundern, daß unser Philosoph das Wesentliche des Christenthums gerade im Theismus, im Glauben an einen persönlichen Gott findet, sowie in der sittlichen Freiheit und Ewigkeit der menschlichen Persönlichkeit. Das Christenthum „in dieser Reinheit aufgefaßt" und auf das unmittelbare Zeugniß des eigenen Bewußtseins gegründet, ist ihm das Höchste.

---

[1]) cf. Ueberweg, Grundr. III. p. 187 ff. — [2]) Den Vertheidigern der Dreifaltigkeit hält er die Einheit Gottes, und denen, die Gott als Prozeß fassen, sein Fertigsein entgegen und feiert stets, wie Erdmann (l. c. p. 390) bemerkt, mit Rousseau den unbekannten Gott.

§. 3. Johann Gottlieb Fichte.

Die idealistische Seite des Kantischen Kriticismus hat Fichte zum vollendeten subjektiven Idealismus fortgebildet[1]; für diesen Philosophen war das Ich das allein ursprünglich und schlechthin Seiende; alle unsere Erkenntnisse sind nach Form und Inhalt das Produkt der schöpferischen Thätigkeit des Ich. Anfangs nahm Fichte das subjektive (menschliche), später das objektive (göttliche) Ich als Ausgangspunkt seiner Philosophie. Früher mit Spinoza als mit Kant's Lehre bekannt, schwankte er anfänglich in der Wahl zwischen deterministischem Dogmatismus und der Freiheitslehre des Kant'schen Kriticismus. Hierauf bezieht sich wohl sein Ausspruch: „Was für eine Philosophie man wähle, hängt davon ab, was man für ein Mensch sei[2]." Bald jedoch entscheidet er sich für den Kantianismus.

In der „Grundlage der Wissenschaftslehre" sucht nun Fichte die Aufgabe der Ableitung aller philosophischen Erkenntniß aus einem einzigen Prinzip zu lösen. Das Prinzip findet er im Anschluß an Kant's Lehre von der transscendentalen Einheit der Apperception in dem Ichbewußtsein. Er spricht den Inhalt desselben in drei Grundsätzen aus, deren logisches Verhältniß als Thesis, Antithesis und Synthesis in der Gliederung des Systems überall sich wiederholt. 1) Das Ich setzt ursprünglich schlechthin sein eigenes Sein. Diese „Thathandlung" ist der Realgrund des logischen Grundsatzes A = A, aus welchem dieselbe zwar nicht erwiesen, aber gefunden werden kann. Wird in dem Satze: Ich bin von dem bestimmten Gehalt, dem Ich abstrahirt, und die bloße Form der Folgerung vom Gesetztsein auf das Sein übrig gelassen, wie es zum Behuf der Logik geschehen muß, so erhält man als Grundsatz der Logik den Satz A = A. 2) Das Ich setzt sich entgegen ein Nicht-Ich (Non A ist nicht = A). 3) Das Ich setzt dem theilbaren Ich ein theilbares Nicht-Ich entgegen, worin das Doppelte liegt: a) theoretisch: das Ich setzt sich als beschränkt oder bestimmt durch das Nicht-Ich; b) praktisch: das Ich setzt das Nicht-Ich als bestimmt durch das Ich. Der entsprechende logische Satz ist der Satz des Grundes. — Das Ich, von welchem die Wissenschaftslehre ausgeht, oder das Ich der intellektuellen Anschauung, ist die bloße Identität des Bewußtseienden und Bewußten, die reine Form der Ichheit, welche noch nicht Individuum ist; das Ich als Idee aber ist das Vernunftwesen, wenn es die allgemeine Vernunft in und außer sich vollkommen dargestellt hat; mit diesem schließt die Vernunft in ihrem praktischen Theile, indem sie dasselbe als das Endziel des Strebens unserer Vernunft aufstellt, welchem diese jedoch nur in's Unendliche sich anzunähern vermag; dieses Vernunftwesen ist nicht mehr In-

[1]) Sehr gut zum Vergleichen ist hier Chalybäus, „historische Entwicklung der spekulativen Philosophie von Kant bis Hegel." Leipzig 1860. — [2]) Erste Einl. in d. Wissenschaftslehre 1797. W. I. p. 434.

dividuum, weil durch die Bildung nach allgemeinen Gesetzen die Individualität verschwunden ist[1]). Indem Fichte aus jenen drei Sätzen das gesammte theoretische Bewußtsein nach Form und Inhalt und zugleich die Normen des sittlichen Handelns deducirt, glaubt er, wie Ueberweg bemerkt (III. p. 197), hiedurch zu Kant's Kritik das System der reinen Vernunft hinzuzufügen. Zu bemerken ist noch, daß Fichte nicht in der „Grundlage der Wissenschaftslehre", sondern erst im „Naturrecht" die Mehrheit der Individuen construirt. Das Ich kann sich nicht als freies Subjekt denken, ohne sich durch ein Aeußeres auch zur Selbstbestimmung bestimmt zu finden; zur Selbstbestimmung aber kann es nur durch ein Vernunftwesen sollicitirt werden; es muß also nicht nur die Sinnenwelt, sondern auch andere Vernunftwesen außer sich denken, also sich als ein Ich unter mehreren setzen.

Obgleich sich Fichte über die Unsterblichkeit zu verschiedenen Zeiten verschieden äußerte, hat er doch affirmative Ansichten darüber gehegt; auch scheint seine Unsterblichkeitslehre mit den angeführten Prinzipien seiner Philosophie zusammenzuhängen, denn nach seiner Doktrin kann kein wirklich gewordenes Ich jemals untergehen; wie das Sein ursprünglich sich brach, so bleibt es gebrochen in alle Ewigkeit; wirklich geworden im vollen Sinne ist aber nur das Ich, das sich als Leben des Begriffes erscheint, das also etwas allgemein und ewig Gültiges aus sich entwickelt hat[2]).

Daß Fichte doch eigentlich nur eine Fortdauer im pantheistischen Sinn gemeint haben kann, müssen wir annehmen, wenn wir in seiner Abhandlung vom Jahre 1798 (über den Grund unseres Glaubens an eine göttliche Weltregierung und in der sich hieran anschließenden Vertheidigung gegen die Anklage des Atheismus) lesen: „Die lebendige und wirkende moralische (Welt-) Ordnung ist selbst Gott. Wir bedürfen keines anderen Gottes und können keinen anderen fassen. Es liegt kein Grund in der Vernunft, aus jener moralischen Weltordnung herauszugehen, und vermittelst eines Schlusses vom Begründeten auf den Grund noch ein besonderes Wesen als die Ursache desselben anzunehmen. . . . Es muß dem Nachdenkenden zweifelhaft bleiben, daß der Begriff von Gott als einer besonderen Substanz unmöglich und widersprechend ist, und es ist erlaubt, meint er, dieß aufrichtig zu sagen und das Schulgeschwätz niederzuschlagen, damit die wahre Religion des freudigen Rechtthuns sich erhebe." Ganz richtig bemerkt nun Fr. Hoffmann: Der Naturalismus, den Fichte bis zum Haß und bis zur Verachtung perhorrescirt, ist die Consequenz seiner Läugnung des Selbstbewußtseins, der Persönlichkeit Gottes[3]). Wie

[1]) Zweite Einleitung in d. Wissenschaftslehre 1797. W. I. p. 515; cf. „Sonnenklarer Bericht" 1801. W. II. p. 382. Bei Ueberweg, Grundr. III. p. 196. — [2]) cf. Löwe, die Philos. Fichte's. Stuttg. 1862. p. 224—230. — [3]) Akademische Festrede zur Feier des 100jährigen Geburtstages J. G. Fichte's. Würzburg 1862. p. 35.

wir bereits gesehen, betrachtet Fichte das Ich unter drei Gesichtspunkten, nämlich als absolutes Ich, als unendliches Ich und als endliches Ich. Das absolute Ich ist das Ich an sich betrachtet, das unendliche Ich ist das praktische, das endliche das theoretische oder erkennende Ich. Nun hielt es Fichte nach dem einseitigen Satze: Omnis determinatio est negatio[1]) — für einen Widerspruch, Gott, dem absolut Unendlichen, Selbstbewußtsein beizulegen, und indem er Selbstbewußtsein nur in endlichen Wesen oder Formen für möglich erachtete, sah er sich zu der Folgerung gedrängt, daß Gott nur in der unendlichen Totalität der endlichen geistigen Wesen Selbstbewußtsein sei, werde, oder zum Selbstbewußtsein sich bilde und gestalte[2]). Aber schon die Erwägung hätte Fichte von dieser Behauptung zurückhalten sollen, bemerkt Hoffmann ferner (ib. p. 32), daß, wer (wie er selbst) Gott für unbegreiflich erklärt, sich auch des Rechtes begibt, die Möglichkeit, daß Gott persönlich sei, zu bestreiten. Wem Gott für unbegreiflich gilt, der kann unmöglich wissen, daß Gott nicht persönlich sei und nicht persönlich sein könne. Die Unendlichkeit und Schrankenlosigkeit Gottes, welche fälschlich von Fichte für Unbestimmtheit, Bestimmungs- und Bestimmtheitslosigkeit genommen wird, beweist bloß, daß Gott nicht die Form des Bewußtseins des Menschen oder irgend eines endlichen Geistes haben kann, sie beweist aber nicht, daß ihm keinerlei Form des Bewußtseins zukommen, oder daß es eine von den Schranken der Endlichkeit freie, wahrhaft unendliche Form des Bewußtseins nicht geben könne[3]). Fichte sucht sich zu rechtfertigen, indem er sagt: Ich rede von unserem eigenen begreiflichen Bewußtsein, zeige, daß der Begriff desselben nothwendig Schranken bei sich führt, und sonach dieser Begriff des Bewußtseins nicht für Gott gelten kann. Nur in dieser Rücksicht, nur in Rücksicht der Schranken und der dadurch bedingten Begreiflichkeit habe ich das Bewußtsein Gottes geläugnet. Der Materie nach ist die Gottheit lauter Bewußtsein, sie ist Intelligenz, reine Intelligenz, geistiges Leben und Thätigkeit. Dieses Intelligente aber in einen Begriff zu fassen und zu beschreiben, wie es von sich selbst und Andern wisse, ist schlechthin unmöglich (S. W. V. 260. ff.). Damit ist jedoch nicht mehr erwiesen, als daß die Form des endlichen Bewußtseins nicht auf Gott zu übertragen sei, nicht aber ist damit zugleich erwiesen, daß Gott keinerlei Bewußtsein sein könne. Daß Gott der Materie, d. h. dem Inhalte und Wesen nach lauter Geist und Intelligenz sei, ist nur möglich, wenn er es zugleich der Form nach ist; denn es kann in keiner Region der Wesen einen Inhalt ohne Form (sowenig als eine Form ohne Inhalt) geben. Daß wir nicht absolut begreifen, Wie Gott sich und alle Wesen weiß, berechtigt nicht zu der Behauptung, daß ein solches Wie nicht existire oder gar unmöglich sei. Wäre solche Behauptung wahr, so müßte nichts möglich sein, was der Mensch

[1]) Dessen Ergänzung, wie Fr. Hoffmann (l. c. p. 32) bemerkt, lauten müßte: et positio. — [2]) Fichte's sämmtliche Werke V. 265. — [3]) cf. H. Ritter, Logik und Metaphysik II. 409. 426. 499 ff.

nicht dem Begriffe unterwerfen könnte, und wenn der Mensch Alles auch dem Wie nach schlechthin dem Begriffe unterwerfen könnte, so müßte er selbst der absolute Begriff, der absolut Begreifende, Gott selber sein. Darum, weil der Mensch nicht Gott ist, ist es doch nicht unmöglich, daß er sich einen Begriff von Gott bilde[1]), wie Fichte durch seine verschiedenen Bezeichnungen Gottes selbst zugibt. In der „Bestimmung des Menschen" bezeichnet Fichte das absolut übersinnliche Vernunftgesetz ausdrücklich als unendliche selbstthätige Vernunft und Willen. Obwohl er nun dieses ausspricht und einräumt, daß Vernunft nur durch Vernunft, die endliche nur durch die unendliche beschränkt werden könne, daß wir Alles in Gottes Licht erblicken ꝛc., daß das Gewissen Gottes Stimme in uns sei, die Verordnung des geistigen Weltplanes an uns, daß die höchste Weisheit und Güte ihren Weltplan ganz durchschaue und ihn ausführe, daß der Mensch Gott verwandt[2]), wenn er sich auch gegen den Vorwurf des Atheismus wehrt, so muß man ihm doch, sagt Hoffmann (l. c.), die Alternative stellen: *Entweder* durchschaut Gott einen und seinen ewigen Weltplan und hat also einen ewigen Weltplan, dann muß Gott Selbstbewußtsein sein, weil kein Wissen ohne Selbstbewußtsein möglich ist, und kein noch so gewaltiges Genie — und auch Fichte nicht — kann je verständlich und begreiflich oder auch nur glaublich machen, wie Gott einen ewigen Weltplan haben kann, wie er die höchste Weisheit, Güte und Liebe sein kann, ohne selbstbewußter Wille zu sein; *oder* Gott ist nicht selbstbewußter Wille, so ist er, da ein bloß geistiges Gesetz, absolutes Soll, bloße Weltmöglichkeit, bloße Abstrakta sind, blinde Naturmacht, und ist er bloß diese, so ist er im Grunde nur die Welt selbst und einen anderen Gott als die Welt gibt es dann nicht und *im Grunde ist dann Gott gar nicht und nur die Welt ist.* — Wenn wir diese Seite des Fichte'schen Idealismus in's Auge fassen, so ergibt sich consequenter Weise der Naturalismus. Ob sich der Theismus ergebe, wenn wir auf die andere Seite dieses Idealismus blicken, auf seine Erkenntniß der ewigen Wahrheit des Wahren, Guten und Schönen, auf seine Anerkennung der Geistigkeit Gottes seinem Inhalte nach, auf seine tiefe Wurzelung im Boden des Ethischen, wie Fr. Hoffmann hervorhebt, — dürfte doch wohl dahingestellt bleiben. Fichte läugnet eben geradezu, daß Gott der Form nach lauter Geist sei; *Fichte will den Theismus überhaupt nicht*, auch nicht als (ihm unbewußt in seinem System liegende) Consequenz. Wie soll man Theismus suchen bei einem Denker, der (nach Darstellung Hoffmanns p. 25) „das Räthsel der Welt gelöst zu haben glaubte in der Annahme eines unwandelbaren Gottes, welcher Gott seinem innersten Wesen nach sich in einer unendlichen Folge von individuellen Ichen oder Geistern also offenbare, daß sie in unendlichen Stufen des Fortschreitens

[1]) Fr. Hoffmann, Akad. Festr. p. 32 ff. — [2]) Sämmtl. Werke II. 297. 303. 305. 314—315.

seiner ewigen Vollkommenheit immer näher kommen sollen, ohne sie doch je ganz erreichen zu können (cf. s. W. I. 264)."

Fichte versichert zwar: „Das System des Naturalismus erfüllt mich mit Wehmuth, Abscheu und Entsetzen, denn es widerstreitet dem Zwecke, um dessen willen ich allein sein mag, und ohne welchen ich mein Dasein verwünsche, da es mir alle Freiheit raubt und mich zu einem Wesen, zu einem Ding herabwürdigt, das durch die Verkettung aller Dinge nothwendig weise und gut oder thöricht und lasterhaft wird, ohne daß ich an dieser Bestimmung etwas ändere, Verdienst oder Schuld dabei haben kann" — allein auf den Schwingen seines Idealismus kann er sich nicht erheben zu den Höhen des puren Theismus. Der bei Fichte mangelnde Begriff von einer extramundanen freien Persönlichkeit Gottes ist dann auch Ursache davon, daß wir bei diesem Philosophen (was sein System betrifft) eine wirkliche Lehre von persönlicher Fortdauer vermissen. Für ihn geht eigentlich die Fortdauer nicht über diese Welt hinaus, und wenn dieß (in einigen Stellen) doch der Fall zu sein scheint, so findet sich, wie Fr. Hoffmann (p. 35. Anmerkung) zugibt, daß Fichte eine Unvergänglichkeit der in Gott eingehenden geistigen Individuen versteht, „die eigentlich nicht Seelen sind".

Wenn Fichte lehrt, daß das menschliche Ich ohne Aufhören immer wieder seinem Ideale, der absoluten Vollkommenheit und Harmonie des Bewußtseins zustrebe und daß er diese niemals erreichen könne, — so hätte er, falls es ihm mit theistischen Anschauungen Ernst gewesen wäre, auf eine jenseitige durch den persönlichen überweltlichen Gott zu vollziehende Ausgleichung dieses Strebens fortschreiten müssen; allein dazu kommt Fichte nicht, wie wir ersehen aus seiner Lehre von der Bestimmung des Menschen. Diese Frage beantwortet Fichte dahin: So gewiß der Mensch Vernunft hat, ist er sein eigener Zweck, d. h. er ist nicht, weil etwas Anderes sein soll, sondern er ist schlechthin, weil Er sein soll: sein bloßes Sein ist der letzte Zweck seines Seins oder welches ebensoviel heißt, man kann ohne Widerspruch nach keinem Zwecke seines Seins fragen. Er ist, **weil** er ist. Dieser Charakter des absoluten Seins, des Seins um seiner selbst willen, ist sein Charakter oder seine Bestimmung, insofern er bloß und lediglich als vernünftiges Wesen betrachtet wird.

Aber dem Menschen kommt nicht bloß zu das absolute Sein, es kommen ihm auch noch besondere Bestimmungen dieses Seins zu; er ist nicht bloß, sondern er ist auch irgend etwas; er sagt nicht bloß: ich bin, sondern er setzt auch hinzu: ich bin dieses oder jenes ... das, was er ist, ist er zunächst nicht darum, weil er ist, sondern darum, weil etwas außer ihm ist.

Das empirische Selbstbewußtsein, d. i. das Bewußtsein irgend einer Bestimmung in uns, ist nicht möglich, außer unter der Voraussetzung eines Nicht-Ich. ... Dieses Nicht-Ich muß auf seine leidende Fähigkeit, welche

wir Sinnlichkeit nennen, einwirken. Insofern also der Mensch etwas ist, ist er sinnliches Wesen. Nun aber ist er nach dem obigen zugleich vernünftiges Wesen und seine Vernunft soll durch seine Sinnlichkeit nicht aufgehoben werden, sondern beide sollen nebeneinander bestehen. In dieser Verbindung verwandelt sich der obige Satz: Der Mensch ist, weil er ist — in den folgenden: Der Mensch soll sein, was er ist, schlechthin darum, weil er ist, d. h. Alles, was er ist, soll er schlechthin darum sein, weil er ein Ich ist, und was er nicht sein kann, weil er ein Ich ist, soll er überhaupt gar nicht sein. ... Das reine Ich läßt sich nur negativ vorstellen als das Gegentheil des Nicht-Ich, dessen Charakter Mannichfaltigkeit ist — mithin als völlige absolute Einerleiheit; es ist immer Ein und Ebendasselbe und nie ein anderes. Mithin läßt die obige Formel sich auch so ausdrücken: Der Mensch soll stets einig mit sich selbst sein, er soll sich nie widersprechen. Das reine Ich nämlich kann nie im Widerspruch mit sich selbst stehen, denn es ist in ihm gar keine Verschiedenheit, sondern es ist stets Ein und Ebendasselbe, aber das empirische, durch äußere Dinge bestimmte und bestimmbare Ich kann sich widersprechen; und so oft es sich widerspricht, ist es ein sicheres Merkmal, daß es nicht nach der Form des reinen Ich, nicht durch sich selbst, sondern durch äußere Dinge bestimmt ist. Und so soll es nicht sein, denn der Mensch ist Selbstzweck; er soll sich selbst bestimmen und nie durch etwas fremdes sich bestimmen lassen; er soll sein, was er ist, weil er es sein will und wollen soll. Das empirische Ich soll so gestimmt werden, wie es ewig gestimmt sein könnte, oder: „Handle so, daß du die Maxime deines Willens als ewiges Gesetz für dich denken könnest."

Die letzte Bestimmung aller endlichen vernünftigen Wesen ist: demnach absolute Einigkeit, stete Identität, völlige Uebereinstimmung mit sich selbst. Diese absolute Identität ist die Form des reinen Ich und die einzige wahre Form desselben oder vielmehr: an der Denkbarkeit der Identität wird der Ausdruck jener Form erkannt. Welche Bestimmung aber ewig dauernd gedacht werden kann, dieselbe ist der reinen Form des Ich gemäß. ... Nicht bloß der Wille soll stets einig mit sich selbst sein, — von diesem ist nur in der Sittenlehre die Rede — sondern alle Kräfte des Menschen, welche an sich nur Eine Kraft sind, und bloß in ihrer Anwendung auf verschiedene Gegenstände unterschieden werden — sie alle sollen zu vollkommener Identität übereinstimmen, und unter sich zusammenstimmen. Nun aber hängen die empirischen Bestimmungen unseres Ich, wenigstens ihrem größten Theile nach nicht von uns selbst, sondern von etwas außer uns ab. Zwar ist der Wille absolut frei, aber das Gefühl und die dasselbe voraussetzende Vorstellung ist nicht frei, sondern hängt von den Dingen außer dem Ich ab. ... Soll nun dennoch das Ich auch in dieser Rücksicht stets einig mit sich selbst sein, so muß es unmittelbar auf die Dinge selbst, von denen das Gefühl und die Vorstellung des Menschen abhängig ist, zu wirken streben; der Mensch muß suchen, dieselben zu modifiziren ꝛc. ...

Diese Modification ist nicht durch den bloßen Willen möglich, sondern es bedarf dazu auch einer gewissen Geschicklichkeit, die durch Uebung erworben und erhöht wird. ... Die Erwerbung dieser Geschicklichkeit theils unsern eigenen vor dem Erwachen unserer Vernunft und des Gefühls unserer Selbstthätigkeit entstandenen fehlerhaften Neigungen zu unterdrücken und auszutilgen, theils die Dinge außer uns zu modifiziren und sie nach unsern Begriffen umzuändern — heißt Cultur und der erworbene bestimmte Grad dieser Geschicklichkeit wird gleichfalls so genannt. Die Cultur ist nur nach Graden verschieden, aber sie ist unendlich vieler Grade fähig. Sie ist das letzte und höchste Mittel für den Endzweck des Menschen, die völlige Uebereinstimmung mit sich selbst, wenn der Mensch als vernünftig-sinnliches Wesen; sie ist letzter Zweck, wenn er als bloß sinnliches Wesen betrachtet wird. Die Sinnlichkeit soll kultivirt werden, das ist das höchste und letzte, was sich mit ihr vornehmen läßt.

Das Resultat aus dem Gesagten ist: Die vollkommene Uebereinstimmung mit sich selbst, und damit er mit sich selbst übereinstimmen könne, die Uebereinstimmung außer ihm mit seinen nothwendigen praktischen Begriffen von ihnen — den Begriffen, welche bestimmen, wie sie sein sollen, — ist das letzte höchste Ziel des Menschen. (Diese Uebereinstimmung ist nach Kant das höchste Gut) ... In Bezug auf ein vernünftiges Wesen, das von den Dingen außer sich abhängig ist, läßt sich die Uebereinstimmung betrachten als die des Willens mit der Idee eines ewig geltenden Willens oder — sittliche Güte und als Uebereinstimmung der Dinge außer uns mit unserem (vernünftigen) Willen oder Glückseligkeit. Ohne Sittlichkeit ist keine Glückseligkeit möglich!

Alles Vernunftlose sich zu unterwerfen, frei und nach seinem eigenen Gesetze es zu beherrschen, ist letzter Endzweck des Menschen, welcher letzte Endzweck Menschen völlig unerreichbar ist und ewig unerreichbar bleiben muß, wenn der Mensch nicht aufhören soll, Mensch zu sein und wenn er nicht Gott werden soll. Es liegt im Begriffe des Menschen, daß sein letztes Ziel unerreichbar, sein Weg zu demselben unendlich sein muß. Mithin ist es nicht die Bestimmung des Menschen, dieses Ziel zu erreichen, aber er kann und soll diesem Ziele immer näher kommen, und daher ist die **Annäherung in's Unendliche** zu diesem Ziele seine wahre Bestimmung als Mensch, d. h. als vernünftiges aber endliches, als sinnliches aber freies Wesen. — Nennt man nun jene völlige Uebereinstimmung mit sich selbst Vollkommenheit in der höchsten Bedeutung des Wortes, wie man sie allerdings nennen kann: so ist Vollkommenheit das höchste unerreichbare Ziel des Menschen, Vervollkommnung aber in's Unendliche ist seine Bestimmung: Er ist da, um selbst immer sittlich besser zu werden und Alles rund um sich herum sinnlich und wenn er in der Gesellschaft betrachtet wird, auch sittlich besser und dadurch sich selbst immer glückseliger zu machen. Das ist die Bestimmung des Menschen,

insofern er isolirt, d. h. außer Beziehung auf vernünftige Wesen seines Gleichen betrachtet wird [1]).

Was ist hiemit für die Unsterblichkeitsidee gewonnen? Nichts als dieses: „Jedes Ich ist wahrhaft individuell und eigenthümlich nur in der Darstellung seines besonderen Zweckes. Die Iche sind daher zur gegenseitigen Ergänzung und Integrirung bestimmt und sind als das Eine Gesammt-Ich der göttlichen Erscheinung die Gemeinde der durch den sittlichen Willen und die harmonisch sich ihnen stellenden Lebensaufgaben vereinigten Geister [2])." Weiter hinaus gibt es für diese „Geister" keinen Zweck und somit auch kein Dasein. Und so macht unser Kritiker im Allgemeinen das Zugeständniß: Vom höchsten Standpunkt aus betrachtet, erreicht Fichte freilich die innerste Tiefe und Wahrheit des ethischen Prinzips des Christenthums, nach welchem er ringt, nicht. In der ersten Gestalt seiner Philosophie urgirt er das Prinzip der Selbstständigkeit bis zum höchsten Uebermaß, in der zweiten will er sichtlich dieß gut machen und geräth nun in das entgegengesetzte Uebermaß der Vernichtung des Willens in Gott. Nicht, daß die Individualität damit vernichtet würde, im Gegentheil werden nach ihm nur diejenigen Individuen vernichtet, die nicht mit ihrem Willen in Gott eingehen, aber in den an ihn sich hingebenden Individuen wirkt Gott nur noch allein (ibid. p. 22) — sie sind also keine freien persönlichen Wesen, wenn sie auch fortexistiren.

Darüber mag Fichte mit sich wohl im Reinen gewesen sein, daß der Geist nicht untergehen könne, aber die Beschaffenheit desselben in der künftigen (pantheistischen?) Fortdauer und diese selbst war, wie es scheint, ihm selbst ein Räthsel. Oder was soll es heißen, wenn unser Philosoph in einem Sonett [3]) von einer „einst'gen künftigen Landung" redet, wenn er andererseits wieder erklärt: „Mit der Erkenntniß der Freiheit geht uns zugleich der Sinn für eine andere Welt verloren." Was will Fichte sagen mit den Worten: „Ich bin unsterblich, unvergänglich, ewig, sobald ich den Entschluß fasse, dem Vernunftgesetze zu gehorchen; ich soll es nicht erst werden. Erst durch Verzichtleistung auf das Irdische tritt der Glaube an das Ewige hervor in unserer Seele," wenn er andererseits sich dahin äußert: In der normalen Ordnung der Dinge soll das irdische Leben selber wahrhaftig Leben sein, dessen man sich erfreuen, und das man, in Erwartung eines höheren dankbar genießen könne, und obwohl es wahr ist, daß die Religion auch der Trost des widerrechtlich zerdrückten Sclaven, so soll doch vor allen Dingen religiöser Sinn sich gegen die Sclaverei stemmen und nach Möglichkeit verhindern, daß die Religion bis zum bloßen Troste der Gefangenen herabsinke. Der natürliche und nur im Falle der Noth aufzugebende Trieb des Menschen ist der, den Himmel

[1]) Fichte, „Einige Vorlesungen über die Bestimmung des Gelehrten". Jena und Leipzig 1794. S. 1. 6—9 ff. — [2]) S. W. II. 664. Nachgel. W. I. 558—559 bei Hoffmann, akad. Festr. p. 21. — bei Fr. Hoffmann, akad. Festr. p. 23.

schon auf dieser Erde zu finden und ewig dauerndes zu verflößen in sein irdisches Tagewerk, das Unvergängliche im Zeitlichen selbst zu pflanzen und zu erziehen. Jeder Edeldenkende wünscht in seinen Kindern und wieder in den Kindern dieser ꝛc. sein Leben auf verbesserte Weise zu wiederholen und in diesem Leben veredelt auch auf dieser Erde nach dem Tode fortzuleben. Jeder Edeldenkende will durch Thun oder Denken ein Samenkorn streuen zu unendlich fortgehender Vervollkommnung seines Geschlechtes. ... Die wahrhaftige Liebe, sagt er weiter, erwacht und entzündet sich und ruht allein in dem Ewigen. Nicht einmal sich selbst vermag der Mensch zu lieben, es sei denn, daß er sich als Ewiges erfasse. Außerdem vermag er sich sogar nicht zu achten, noch zu billigen. Noch weniger vermag er etwas außer sich zu lieben, außer also, daß er es aufnehme in die Ewigkeit seines Glaubens und seines Gemüthes. Wer nicht zuvörderst sich als ewig erblickt, der hat überhaupt keine Liebe und kann darum auch kein Vaterland lieben. Wer zwar vielleicht sein unsichtbares Leben, nicht aber ebenso sein sichtbares Leben als ewig erblickt, der mag wohl einen Himmel haben, und in diesem sein Vaterland, aber hienieden hat er kein Vaterland; denn auch dieses wird nur unter dem Bilde der Ewigkeit, und zwar der sichtbaren und versinnlichten Ewigkeit erblickt. Wem aber ein Vaterland überliefert worden und in wessen Gemüth Himmel und Erde, Unsichtbares und Sichtbares sich durchdringen und so erst zu einem wahren und gediegenen Himmel erschaffen, der läßt auch freudig sein Leben für sein Vaterland. Volk und Vaterland als Träger und Unterpfand der irdischen Ewigkeit (weil wir es fortüberliefern) liegt daher noch weit hinaus über den Staat im gewöhnlichen Sinne des Wortes. ... Die Verheißung eines Lebens auch hienieden über die Dauer dieses Lebens hinaus, ist es allein, die bis zum Tod für das Vaterland begeistern kann und von je nur mehr oder minder bewußt dazu begeistert hat [1]).

Einen bestimmten und klaren Ausspruch über die persönliche Fortdauer des Menschen nach dem Tode finden wir somit bei Fichte nicht, wohl aber die allgemeine Lehre, daß der Geist nicht zu Grunde gehe. Hieraus wird erhellen, was es mit dem Ausspruch Erdmann's für eine Bewandtniß hat, wenn er sagt: „Für das achtzehnte Jahrhundert, und darum auch für Fichte in der ersten Zeit war die Unsterblichkeit des Menschen das Dogma par excellence [2])." Derselbe Verfasser gibt übrigens zu, daß Fichte's Ausspruch: „Durch das Begrabenwerden könne kein Mensch selig werden", so verstanden werden könne: Der Tod unterbreche die Seligkeit nicht, oder: nach dem Tode gebe es keine mehr.

[1]) Fichte's s. W. VII. 359—396. — [2]) Gesch. d. Philos. II. p. 650.

§. 4. Schelling.

„der Begründer der neuen Unsterblichkeitstheorie", wie ihn Beckers, sein eifriger Anhänger, nennt[1]), sagt von sich selbst: „Durch meine Doktrin wurde zuerst die sogenannte Unsterblichkeitslehre der abstrakten Behandlungsweise entrissen, die man ihr in den philosophischen Schulen bis dahin allein hatte angedeihen lassen[2]);" Schelling's Lehre ist daher (wie Beckers hervorhebt) keine bloße Lehre von Unsterblichkeit der Seele, sondern die Lehre von einer persönlichen Fortdauer des ganzen Menschen nach seinem wahren innerlichen Wesen" (p. 22).

Schelling sucht die große Frage in ihrem ganzen Zusammenhang mit dem System der rationalen wie positiven Philosophie in's Auge zu fassen[3]). „Was nicht in einem nothwendigen Zusammenhang an uns kommt, vermag sich nie recht in die Seele einzuwirken." (Schelling I. 9. 54). Um Aufzeigung eines solchen nothwendigen Zusammenhanges war es auch Schelling zu thun. Beckers sagt daher: Eine spekulativ-geschichtliche Behandlung der Unsterblichkeitstheorie ist bis jetzt allein von Schelling geleistet worden (p. 17).

Ueber die letztmöglichste Entwicklung der Unsterblichkeitslehre spricht sich Schelling folgendermaßen aus: Gelänge es der Philosophie auch nur annäherungsweise, die Furcht vor dem Tode also zu beschwichtigen, wie dieß die Wirkung der Mysterien war, und wohin nach Plato auch die wahre Weisheit führen soll, oder was ihr noch zu ganz anderem und höherem Verdienst gereichte, — wäre sie im Stande, den positiven Aussichten in die Ewigkeit, die das Christenthum der Menschheit

---

[1]) Unsterblichkeitslehre Schelling's im ganzen Zusammenhang ihrer Entwicklung (Aus den Abh. der k. bayer. Akad. d. Wissensch. I. Cl. XI. Bd. 1. Abth.) München 1865. Beckers weist auch darauf hin (p. 7), „daß es Schelling geglückt sei, die entsprechende Methode durch den Begriff des Prozesses zuerst in die Philosophie einzuführen; er war es, der stets wieder von Neuem und mit immer größerem Nachdruck darauf hinwies, daß die Bewegung das Wesentliche in der Wissenschaft und die Natur wahrer Wissenschaft nur im Fortschreiten bestehe" (während Hegel im Absoluten Abschluß sucht. — [2]) s. gesammelte Werke II. 1. p. 476. Beckers bedauert die geringe Anerkennung der Schelling'schen Doktrin in diesem Punkte. — [3]) Die christliche Lehre wurde (von Schelling) in den Kreis der Forschung gezogen, bemerkt Beckers. Dieß geschah in Schelling's erster Schrift über Unsterblichkeit mit dem Titel „über das Wesen der menschlichen Freiheit"; in ihr war es die Idee der Freiheit, der göttlichen wie der menschlichen, die zum ersten vollen Durchbruch gelangte und durch die von nun an Jegliches erst seine wahre und tiefste Erklärung finden sollte. — Die ersten ankündenden, aber noch unentwickelten Ideen über Unsterblichkeit finden sich in der Schrift „Philosophie und Religion"; eine ältere Abhandl. über die Unsterblichkeit ist das fragmentarische Gespräch „über den Zusammenhang der Natur mit der Geisterwelt" (ges. W. Bd. IX), wozu der Tod seiner Gattin Veranlassung war; dagegen sind in den „Stuttgarter Vorlesungen" vom J. 1809–1810 die Hauptpunkte der Schelling'schen Unsterblichkeitslehre auf das Bestimmteste und Deutlichste bereits ausgesprochen.

eröffnet, eine wahrhaft befriedigende Entwicklung und Begründung auch auf spekulativem Wege zu geben, dann wäre wohl ihre schönste Zeit erschienen, die Zeit, wo der Mensch, wie er allmählich sich zum Herrn aller ihm zugänglichen Naturkräfte gemacht hat, auch die Kette gefunden, durch die sie an die höhere Welt geknüpft sind, wo das Tiefste und Höchste wirklich sich vereinigt und über die verschiedenen, disparat, ja zum Theil entgegengesetzt scheinenden Theile des menschlichen Wissens der Geist allseitiger Vermittlung wie ein Balsam sich ausgießt, der zuletzt auch die verborgensten Wunden heilt, die der menschliche Geist im eifrigen Ringen nach Licht und Wahrheit sich selbst geschlagen und aus denen zum Theil unsere Zeit noch blutet (I. 9. 467. II. 3. 10).

Doch gehen wir jetzt zur Beweisführung Schelling's für die Unsterblichkeit über.

Vor Allem ist die Nothwendigkeit einer in sich abgeschlossenen Succession bestimmter Zustände zu erweisen, damit der Begriff der Fortdauer nicht des positiven Inhalts entbehre. Zugleich ist mit dem Begriff einer solchen Succession der eines stufenweisen Fortschritts verknüpft, der, wenn er nicht ein sinnloser, ein progressus in infinitum sein soll, unerläßlich einen Ausgangs-, Durchgangs- und Endpunkt, einen terminus a quo, per quem und ad quem voraussetzt. Einmal aber ein solches Fortschreiten angenommen, wird dasselbe auch nicht anders zu denken sein, als daß es sich dabei um etwas handelt, das noch nicht ist, was es sein soll; denn wäre schon dieß gesetzt, dann wäre überhaupt keine Bewegung und keinerlei Fortschreiten nöthig. Also nur etwas Nichtseinsollendes kann uns den Gedanken nahe legen, ja uns gerade dazu nöthigen, eine Frage an die Zukunft zu stellen, da wir in letzter Instanz vernünftiger Weise doch überall nur das Seinsollende wollen können.

Daran reiht sich die Frage: warum in der Welt überhaupt ein Nichtseinsollendes, ein Irrationales, warum nicht lautere Vernunft und in welcher Stellung der Mensch diesem Nichtseinsollenden gegenüber sich befinde?... Wenn nicht Gott als die Ursache davon sich denken läßt, so kann nur der Mensch selbst es sein, von dem der gegenwärtige nicht seinsollende Zustand der Dinge, der nur in einem von Gott unabhängigen Grunde, ein etwas, was nicht Gott selber ist, wurzeln kann, sich herschreibt; aber einen solchen von Gott unabhängigen Grund nachzuweisen, ist freilich der schwierigste Punkt in der Freiheitslehre, bemerkt Beckers. Wenn nun auch schon seit den ältesten Zeiten die Lehre von einer ursprünglichen Verschuldung des Menschen ausgebildet und fortgepflanzt wurde, so ist es ganz billig, wenn Schelling dem Rationalismus zugesteht, daß es nicht einzusehen, auf welche Weise es möglich, daß Menschen, wie wir in der Jetztzeit sind, bei ihrem ersten Eintreten in die Schöpfung durch irgend eine auf sich geladene Schuld einen Abfall und eine Verstoßung des ganzen Geschlechts in dem gegenwärtigen Elend der Welt bewirkt haben sollten[1]).

[1]) Auch wenn, bemerken wir, „der ganze außerordentliche Vorgang, der in den

Auf der immergöttlichen Welt, von der Schelling redet [1]) und in welcher das Schicksal des Urmenschen sich entschieden hat, folgte die außergöttliche, die allein das gegenwärtige menschliche Bewußtsein erfüllt und die nun gleichfalls erklärt sein will. Bei dieser Erklärung wird davon ausgegangen, daß, wenn jenes in dem Mittelpunkt der ganzen Natur erschaffene und darum die Natur mit seinem universellen Bewußtsein umfassende und beherrschende Centralwesen aus diesem seinen Centrum heraustrete und eine von Gott unabhängige und selbstständige Bewegung versuchte, ein Umsturz dieses Bewußtseins und eine Umwandlung desselben in ein peripherisches, individuelles Geistesleben erfolgen müßte, da der urmenschliche Geist nicht, wie Gott, der Herr des Seins auch in seinem Heraustritt aus der Einheit ist und, wenn er denselben Schritt versucht, jene Katastrophe herbeiführt, durch welche die ganze Natur und mit ihr der Mensch auf den gegenwärtigen nicht sein sollenden Zustand zurücksinken mußte. Der Grund aber, weßhalb die Gottheit diese zweite Welt zugelassen und auch nach erfolgtem Umsturz der ersten die Hand nicht von ihr abgezogen, konnte nur in der Absicht des Schöpfers gelegen sein, daß der Mensch die universelle Geistigkeit, Freiheit und Seligkeit, die ihm in der ursprünglichen Schöpfung ohne sein Zuthun zu Theil geworden, nur mit individuellem Bewußtsein und mit Selbstständigkeit sich erringen sollte. Und so ist denn an die Stelle des Geisteslebens, das nach der ursprünglichen Schöpferabsicht ein mit dem Naturleben völlig harmonisches und es beherrschendes sein sollte, ein gegentheiliges getreten, in welchem umgekehrt das natürliche Leben das vorherrschende und das geistige nur im beständigen Kampf mit demselben zum Durchbruch gelangt. An die eben entwickelte Grundanschauung knüpft sich nun zunächst die Schellingsche Unsterblichkeitslehre, die, bemerkt Beckers wohlweislich (ibid) gewissermaßen in sich begründet und verständlich wäre, wenn sie auch nur von der — dann freilich unerklärten Thatsache ausginge, daß das gegenwärtige Leben des Menschen ein nicht seinsollendes sei. Dann auch also läge der Schluß nahe auf eine **Succession dreier Zustände,** von denen der erste der unrechte Zustand, der zweite die Negation des unrechten und der dritte die Erreichung des rechten, sein sollenden wäre. (Schelling II. 4. 211.)

---

alten Mythen und Traditionen als Selbstverschuldung des Menschen dargestellt wird, als ein universeller gefaßt und in einen unvordenklichen und vorgeschichtlichen Zeitpunkt, den wir uns als Schlußmoment der ersten ursprünglichen Schöpfung zu denken haben, in welchem als letztes und höchstes Produkt — nicht der individuelle, beschränkte Mensch, wie er jetzt ist, sondern der Urmensch, der ideale Mensch, mit dem alle vorausgegangenen Momente der Schöpfung in sich concentrirenden Bewußtsein" gesetzt wird, ist für die philosophische reine Vernunftanschauung nichts Erhebliches gewonnen, zu dem ist hier schon anfangs die Bahn der reinen Philosophie verlassen und sind Voraussetzungen angenommen, deren Erörterung der spekulativen Theologie eignen.

[1]) cf. Beckers 29 ff.

„Die Natur trauert, wie der Mensch, um ein verlornes Gut" sagt Schelling und erklärt weiter in den „Stuttgarter Vorlesungen" vom Jahre 1810: „Sowie der Mensch anstatt sein natürliches Leben dem göttlichen unterzuordnen vielmehr in sich selbst das zur relativen Unthätigkeit bestimmte (das natürliche, eigene) Prinzip aktivirte — zur Thätigkeit erweckte, war auch der Natur wegen des nun verfinsterten Verklärungspunktes genöthigt, eben dieses Prinzip in sich zu erwecken und nolens volens eine von der geistigen unabhängige Welt zu sein. Daß etwas derartiges vorgegangen, davon überzeugt uns Alles: 1) die jetzige Gestalt der Natur a) in Ansehung der verwischten Gesetzmäßigkeit (sonst wäre Alles offen und klar); b) die Macht des Zufalls, die hereinkam — die Natur erscheint gar nicht überall als ein so nothwendiges Ganze —; c) die Unruhe der Natur bei ihrer Geschlossenheit, da sie vielmehr, wenn sie ihre höchste Einheit erreicht hätte, in Ruhe sein müßte. 2) Besonders die Gegenwart des Bösen und also der Anblick der moralischen Welt. Denn das Böse ist eben nichts Anderes als das relativ Nichtseiende, das sich zum Seienden erigirt, also das wahre Seiende verdrängt. Es ist von der einen Seite ein Nichts, von der andern ein höchst reelles Wesen. Auch in der Natur ist ein Böses, Gift z. B., die Krankheit und was der höchste Beweis der Wirklichkeit eines solchen Rückfalls der ganzen Natur und insbesondere des Menschen ist — der Tod. Das ist die erste Potenz.

Der Mensch ist als Geist, als Wesen höherer Ordnung wieder auf die Stufe des Seins der ersten Potenz zurückgesetzt. Der Prozeß, der in der Natur begonnen hatte, fängt in ihm auf's Neue und wieder von vorne an, auch er muß sich erst wieder aus dem Nichtseienden emporarbeiten ꝛc. Doch der Mensch ist nicht allein in der Welt, es gibt eine Menschheit. Wie die Vielheit der Dinge in der Natur nach einer Einheit strebt und nur in dieser Einheit sich selbst vollendet und gleichsam glücklich hält, ebenso auch die Vielheit in der Menschenwelt" (Schelling I. 458 ff.).

Dieß geschieht bezüglich der Natur, wenn sich verwirklicht der Glaube an die allgemeine Fähigkeit der Materie, wieder in geistige Eigenschaften erhöht zu werden. Dieser Glaube hat sich (nach Schelling I. 8. 283) durch alle Zeitalter mit einer Beständigkeit erhalten, die allein schon auf seinen tiefen Grund schließe und hängt so mit den liebsten und letzten Hoffnungen des Menschen zusammen, daß er wohl nie wird vertilgt werden können[1]).

In Schellings Akadem. Rede vom Jahre 1840 heißt es: „Unaustilgbar ruht im menschlichen Bewußtsein der Glaube, daß das Physische mit dem Geistigen gehen müsse und daß selbst unter dem Scheine dieser äußeren Trennung der Natur und des Menschen noch immer ein innerer geheimnißvoller Bezug zwischen beiden fortdaure. Waren doch beide für einander geschaffen!" (I. 9. 496.)

[1]) bei Beckers p. 44.

Doch sprechen wir wieder von der Succession jener drei Zustände: Im zweiten Theile seiner Philosophie der Offenbarung (32. Vorlesung) äußert sich Schelling über jene drei Zustände im Wesentlichen also: „Nachdem der Mensch das Leben in sich von dem Leben in Gott getrennt hat, kann er nur durch drei Stufen zu der ihm bestimmten Einheit wiedergelangen. Die erste ist das gegenwärtige Leben, das ein einseitig natürliches ist, die zweite ist das auf dieses folgende, das ein einseitig geistiges ist, und das dritte und letzte das geistig natürliche Leben, in welchem das Natürliche in's Geistige erhöht ist. Da aber das jetzige, sichtbare Universum das geistige ausschließt, so kann dieser dritte Zustand nicht eintreten als in Folge einer allgemeinen — auch zugleich moralischen — Krisis. Er ist das, was als künftige allgemeine Auferstehung von den Todten und zwar als Auferstehung des Fleisches gelehrt wird. Es wird übrigens nicht behauptet, daß in dem gegenwärtigen natürlichen Leben des Menschen das geistige gar nicht da sei, denn dieses wäre eine völlige Trennung, sondern nur, daß es nur soweit da ist, als das natürliche ihm dazusein verstattet, daß also dieses das dominirende, das herrschende ist[1]).

„Denn wie hoch der natürliche Mensch sich dünke, wie hoch er sich wirklich oder in bloß schwärmerischer Einbildung erhebe, selbst das geistigste Leben, das er führt, steht doch unter dem Gesetz und in der vollkommensten Abhängigkeit von dem natürlichen Leben. Indem er aber unter dem Gesetze des natürlichen Lebens steht, ist das Leben des Geistes ausgeschlossen, also können beide nicht simultan, nicht zugleich sein, was aber nicht verhindert, daß der Mensch das geistige Leben, das er mit dem natürlichen nicht zugleich leben kann, dennoch lebe, natürlich in seinem folgenden Zustande lebe, und daß die Seinsweisen, die er nicht als simultan vereinigen konnte, für ihn zu successiven werden, wobei es dann von selbst sich versteht, daß das natürliche Leben vorausgehe, das geistige folge. Und zwar kann (?) auch dieses zweite Leben nur als ein einseitig geistiges, wie das erste als ein einseitig natürliches bestimmt werden, nicht nur weil zwischen beiden sich einander ausschließenden Zuständen eine wahre Antithese stattfinden, nämlich in jedem etwas sein muß, was in dem andern nicht ist und nicht sein kann, sondern weil auch nur ein solches das natürliche Leben ganz absorbirendes, es zur völligen Latenz bringendes Dasein, in welchem also das natürliche Prinzip eigentlich zur Impotenz gebracht wird, als Compensation des ersten gelten kann, in welchem ebenso das Gei-

[1]) Wir bemerken: „Das Gesagte sowie das Folgende enthält gar nichts Neues; ist eigentlich nur Paraphrase der heiligen Schrift von dem Fleischesmenschen ꝛc., auch die Theorie von einer inneren und äußeren Schöpfung sind Momente des Offenbarungsglaubens, die ihre Erläuterung durch exegetische Beweisführung eher als durch philosophische Betrachtung erlangen. Das philosophische „Wie" bleibt bei Schelling doch unbeantwortet, wenn auch durch seine Theorie, wie er meint, die Lehre des Christenthums über die letzten Dinge ihr wahres Verständniß gewinnt."

stige zur relativen Impotenz gebracht war. Insofern nun aber das natürliche Prinzip durch den Tod völlig verneint wird, ist dieser Zustand von Verneinung allerdings ein Zustand der Beraubung und darum der Tod als eine wirkliche Privation anzusehen."

Der Hauptbeweis der Unsterblichkeit beruht sohin auf der dem Menschen durch sein in der Schöpfung gesetztes Wesen auferlegten Nothwendigkeit, daß, wenn er unmittelbar und zuerst das natürliche Leben lebt, wie dieß Thatsache ist, er hierauf ebenso einseitig das geistige Leben, das Leben unter der Herrschaft der geistigen Potenz lebe, um erst in einer dritten Stufe natürliches und geistiges Leben, wie sie es ursprünglich sein sollten, wieder in Eins zu bringen; oder mit andern Worten: Die Unsterblichkeit des menschlichen Wesens beruht auf der Indissolubilität dieser drei Momente, die unauflöslich vereinigt sind, daß der Mensch, sowie der erste dieser Zustände gesetzt ist, nothwendig auch der zweiten und dritten leben wird und da er simultan sie nicht leben kann, successiv durch sie hindurchgeht[2]). Mit der Indissolubilität hängt zugleich auf's Innigste zusammen die Lehre, daß der Mensch nicht nur einem Theile nach, sondern daß der ganze Mensch, der Mensch seinem ganzen Esse nach fortdaure (Schelling II. 4. 206). Der Tod des Menschen ist nicht sowohl eine Scheidung als eine Essentification, worin nur Zufälliges untergeht, aber das Wesen, das, was eigentlich der Mensch ist, bewahrt wird. Die Wirkung des Todes ist mit jenem Prozesse zu vergleichen, in welchem der Geist oder die Essenz einer Pflanze ausgezogen wird[3]). Schelling wirft (schon in seinen Stuttgarter Privatvorlesungen vom Jahre 1810, s. W. I. 7. 474 ꝛc.) die Frage auf: „Was folgt dem Menschen in der Geisterwelt? Antwort: Alles, was auch hier schon Er selber war. Also geht der Mensch nicht bloß mit seinem Geiste im engeren Sinne des Wortes in die Geisterwelt über, sondern auch mit dem, was in seinem Leibe Er selber, was in seinem Leibe Geistiges, Dämonisches war[4]).

„Eben das, was im Menschen der Geist, ist nach Schellings letzten

---

[1]) bei Beckers p. 57. — [2]) Wir brauchen wohl nicht hinzuweisen, wie wenig Kraft in obiger Deduktion liegt, und bedauern, daß die Philosophie Dogmen, die auf freiem Entschluß Gottes beruhen, als Nothwendigkeit darstellen will; wir müssen hier an das erinnern, was C. Hermann in seiner „Gesch. der Philos. in pragm. Behandl." p. 450 über Schelling bemerkt: „Der wahre Ruhm und das wissenschaftliche Verdienst Schellings besteht durchaus nur in seiner ersten und früheren Philosophie, während die zweite vielmehr einfach in die Kategorie der Verirrungen des menschlichen Geistes gehört." — [3]) cf. Löscher Val. Auserlesene Sammlung von Schriften über den Zustand der Seele nach dem Tode. Dresden 1735 (finis 31 Abschn. über die Möglichkeit der Subsistenz der von ihren Leibern geschiedenen Seelen. Bei Beckers „Mittheilungen" aus der Löscher'schen Sammlung S. 174: An die Löscher'sche Darlegung knüpft (nach Beckers Bemerkung p. 61 ꝛc.) Schelling seinen Grundgedanken über Unsterblichkeit. — [4]) cf. Gespräch „Clara" (58—78; I. 9. 43—55); bei Beckers p. 64 ꝛc. Ueber die Bedeutung von Seele und Leib bei Schelling cf. Beckers p. 67.

Erklärungen — als das einzige von der Materie Unabhängige und sie Uebertreffende, als das seiner Natur nach Unverderbliche und Unzerstörliche, auch das eigentliche Subjekt der Fortdauer, und wenn man für Sterben, wie es die Redensart ist, auch sagt: den Geist aufgeben, so ist es unstreitig die Seele, die in das Sterben sich ergibt, da sie selbst materiell geworden. Mit ihr stirbt aber nicht der Geist, denn er ist der Seele Ursache ihres zufälligen (vergänglichen) Seins, nicht ihm ist die Seele irgendwie Ursache. (II. 1. 468.)

Seine Eschatologie legt Schelling dar mit den Worten:

„Wie in diesem Leben unzählige Mittelstufen zwischen Gut und Schlecht vorkommen, so wohl auch in jenem Leben zwischen Seligkeit und Unseligkeit... Gewiß, hier wie dort in einer andern Welt müssen alle Stufen des Seins erscheinen und muß also eine Stufenfolge entstehen, deren Glieder von verschiedenem Werth sind, je nachdem sie von dem Letzten, das Zweck ist, näher oder weiter abstehe. (II. 1. 529.)

Schelling spricht auch von einer Seelenreinigung nach dem Tode, welche nothwendig sei, da nur wenige hinübergehen so rein und befreit von aller Liebe zum Irdischen, daß sie sogleich losgesprochen werden können und in den obersten Ort gelangen." (Clara 125. s. W. I. 9. 82.)

In Folge dessen spricht die Philosophie von entgegengesetzten Zuständen nach dem Tode, von verschiedenen, ja entgegengesetzten Orten, an welchen die Reinen und Unreinen gesondert werden, so räthselhaft es erscheint, daß überhaupt Geister an einem Ort sein können (Cl. 127 s. W. I. 9. 83). Wenn aber schon hier von diesem Sichtbaren aus so viele Staffeln in's Unsichtbare führen und so Manches, obschon im Sichtbaren liegend, uns völlig unsichtbar und verborgen ist und jedes Wesen der Art, z. B. der Schall, ein eigenes Reich inne zu haben scheint, das ganz für sich bleibt, und sich mit keinem andern vermischt, so sollten wir, wie in dem Gespräch „Clara" (127 s. W. I. 9. 83) die Worte hierüber lauten, noch weniger Anstand nehmen zu glauben, daß in dem unsichtbaren Reich, in das wir nach dem Tode eintreten, viele einzelne Reiche und ganz verschiedenartige Welten sich befinden können, deren jede der Aufenthaltsort eines oder gewisser Geschlechter sein kann ꝛc... Daß aber nicht jede Seele nach dem Tode gleich ganz frei und losgesprochen werde von dieser untern Gegend der Erde, sondern vielleicht erst durch stufenweise Vergeistigung in das eigentliche Uebersinnliche gelange. Jedoch sei durchaus nicht anzunehmen, daß an diesen tieferen Orten alle, nämlich auch die von keiner Schuld Beladenen, die aber doch noch nicht völlig reif seien zum unmittelbaren Uebertritt in die rein geistige Welt, zur Strafe oder in einem an sich peinlichen Zustand zurückblieben, vielmehr sei zu glauben, daß irgend eine Welt des Friedens sie aufnehme, ein Eiland der Seligen, so daß, was die Alten vom Elysium sagen, keine bloße Fabel wäre oder daß diejenigen, denen hier jedes geistige Leben fremd und die darum auch dort nur dieses Leben, zwar in anderer Gestalt, als bloßes Schattenleben wieder leben können,

vielleicht in einem Land der Stille so lange aufbehalten werden, bis der Trieb nach einem höheren Dasein in ihnen erwache. — Sehr cum grano salis ist zu verstehen, was noch angeführt wird. „Aber wie lange auch das Widerstreben gegen das höhere Leben währen möge, endlich muß es aufgegeben werden; denn „das göttliche Leben ist von nichts auszuschließen und nimmt ganz alles sich ihm Entziehende die Gestalt des nothwendig Seienden, nothwendig sich Wiederherstellenden an." (II. 2. 169.) Und somit ist „an eine Wiederbringung auch des Bösen" am Ende der Zeit zu glauben. Denn „die Sünde ist nicht ewig, also auch ihre Folge nicht" (I. 7. 484)[1]. Jedenfalls „scheint ein Wesen (der Mensch)[2], das aus so tiefer Nacht in so hohes Licht erhoben worden, zu den größten Erwartungen berechtigt zu sein und Verwandlungen entgegenzugehen, gegen welche auch die „größten Ereignisse seines inneren und äußeren Lebens in der jetzigen Welt nicht in Betracht kommen" (Cl. 175. s. W. I. 9. 110).

Hieran knüpft sich die Frage nach dem Zusammenhang der Geisterwelt mit der unsrigen; die unmittelbare Verbindung der Natur mit der Geisterwelt, heißt es in den Stuttgarter Vorlesungen (I. 7. 480), ist zwar durch den Menschen unterbrochen, deßwegen hören sie aber nicht auf, eine Welt zu sein und sich aufeinander wenigstens aus der Ferne zu beziehen. Eine gewisse Sympathie bleibt doch noch zwischen ihnen, wie zwischen den Saiten verschiedener Instrumente, wo, wenn auf der einen ein Ton angeschlagen wird, die entsprechende Saite des andern sympathisch mittönt. — Also dieser Bezug der Geisterwelt mit der Natur dauert immer fort, er ist im Wesen des Universums selbst gegründet, er war unauflöslich. Und wie die Geisterwelt im Ganzen mit der Natur durch einen nothwendigen Consensus harmonicus verbunden ist, so sind es auch die einzelnen Gegenstände der Geister- und der Naturwelt. Ganz unbegreiflich findet es hiebei Schelling (Cl. 157 s. W. I. 9. 100), wie je habe gezweifelt werden können, daß dort Gleiches zu Gleichem gestellt werde, nämlich innerlich Gleiches und jede schon hier göttliche und ewige Liebe ihr Geliebtes finde, nicht allein, das sie hier gekannt, sondern auch das ungekannte, nach dem eine liebevolle Seele sich gesehnt, vergebens hier den Himmel suchend, den, der ihrer Brust entsprach; denn in dieser ganz äußerlichen Welt hat das Gesetz des Herzens keine Gewalt. Verwandte Seelen werden hier durch Jahrhunderte oder durch weite Räume oder durch die Verwicklungen der Welt getrennt. Das Würdigste wird in eine unwürdige Umgebung gestellt, wie Gold mit schlechtem Kupfer oder Blei auf Einer Lagerstätte bricht. Ein Herz voll Adel und Hoheit findet oft eine verwilderte und erniedrigte Welt

[1]) Bei Beckers 84. Schelling wäre hier noch abgeirrt vom positiv christlichen Glauben, wenn er hiemit die Hölle negiren wollte. — [2]) Der Mensch ist ja, wie Schelling hervorhebt (I. 10. 272), das Ziel der ganzen Schöpfung und zugleich das Band der göttlichen Einheit.

um sich, die selbst das himmlische Reine und Schöne zum Häßlichen und Gemeinen herabzieht. Dort aber, wo ebenso das Aeußere ganz dem Innern untergeordnet ist, wie hier das Innere dem Aeußeren erliegt, dort muß sich alles nach seinem inneren Werth und Gehalt Verwandte anziehen und nicht in zerstörlicher oder vorübergehender, sondern ewiger und unauflöslicher Harmonie bleiben[1])."

§. 5. Franz von Baader.

Was die wissenschaftliche Richtung Baader's betrifft, so erklärt Fr. Hoffmann, sein hauptsächlichster Vertheidiger:[2]) Er ist aus Prinzip Mystiker, kennt aber alle Verfälschungen ächter Mystik und tritt gegen sie mit derselben Schärfe und Energie auf, mit welcher er die hohle Form- und Schablonenphilosophie bestreitet. Den Gefühlsphilosophen als solchen, Rousseau, Jacobi, Schleiermacher ist er nicht zugethan, er ist keineswegs Gefühlsphilosoph; den Pietismus bekämpft er, die schwächliche quietistische Mystik verfolgt er in alle ihre Schlupfwinkel; aber die doktrinelle Mystik gilt ihm für Eins und dasselbe mit der ächt spekulativen Philosophie. Eine spekulative Erkenntniß, die nicht mystisch wäre, ist ihm keine, und eine mystische Erkenntniß, die nicht spekulativ wäre, ist ihm keine Erkenntniß[3]). Diese seine Auffassung rechtfertigt Baader, wie Hoffmann bemerkt (ibid.), durch seine Erkenntnißtheorie und durch seine Metaphysik, worin er sich, gleichweit von dem Extrem der Kant'schen Unwissenheitslehre, wie von dem Extrem der Hegel'schen absoluten Wissenschaftslehre entfernt hält. Seine Beweisführung für die Wahrheit seiner Lehre ruht auf der Erkenntniß Gottes als des absolut Unendlichen, Unbedingten, wonach die Gesammtheit des von ihm Geschaffenen, somit Unterschiedenen, in seinem Urstand gedacht als das Spiegelbild der göttlichen Unendlichkeit erfaßt werden muß. Hieraus folgt die vernunftmäßige Einsicht, daß Gott der absolut Unendliche nur von sich selbst absolut und unendlich erkannt werden kann, also seine Schöpfung nicht minder nur von Gott absolut begriffen werden kann und begriffen ist. Die Erkenntniß der menschlichen Vernunft vom Wesen Gottes, der Welt und des Menschen kann daher in alle Ewigkeit nur eine bedingte und begrenzte sein, und wiewohl ihre Grenzen bewegliche sind, und für deren Erweiterungsfähigkeit kein bestimmtes Maaß angegeben werden kann, so sind sie doch niemals, auch in der Vollendung nicht, absolut aufheblich. Gott und Welt umschließen daher eine Unendlichkeit von Mysterien und keines-

[1]) Man vergleiche noch über die Nichtunsterblichkeit der Thierseele bei Beckers p. 109 ff. — [2]) Das Weltalter p. 17. cf. p. 256. — [3]) cf. Baader's eigene Bemerkungen hierüber in dessen Werk B. XVI. 339 ꝛc. Wir brauchen wohl nicht zu bemerken, daß der Gedanke Jak. Böhme's (s. ob.) von einem finsteren negativen Prinzip in Gott, wie auf Schelling und Hegel, so auch auf Baader in seiner Philosophie Einfluß übte.

wegs ist der Begriff des Mysteriums mit dem Umfang dessen, was man Mysterien der Religion nennt, erschöpft. . . . In Folge dessen ist für Baader die christliche Religionswahrheit eine, wenn auch vorbereitete, doch in ihrer erreichten inneren Vollendung neue Weltanschauung gegenüber allen früheren Weltanschauungen, mochten sie in der Form der Religion oder in der Form der Philosophie aufgetreten sein. Sie schloß alles Wahre der früheren religiösen wie philosophischen Weltanschauungen dem Wesen nach in sich ein und schloß alles Unwahre derselben von sich aus. (l. c. p. 20.)

Den Standpunkt der Baader'schen Philosophie bezeichnet daher Hoffmann (p. 21) mit den Worten: Baader's Philosophie schöpft als freie Vernunftforschung ihre Prinzipien aus dem menschlichen Denkgeist, ihrem Inhalte aber nach steht sie im wesentlichen Einklang mit der geoffenbarten Religion Jesu Christi[1]). Obgleich nicht systematische, ist sie dennoch wesentlich philosophische Begründung und Entwicklung desselben Ideengehaltes, welcher in der Form der vollkommenen Religionswahrheiten und ihrer unausdenklichen Tiefen ausgeprägt ist[2]).

Werfen wir einen Blick auf Baader's Anthropologie; auch hier findet sich eine religiös-christliche Auffassung. Vom **Ursprung der Seele** sagt er: Von edler himmlischer Abkunft ist des Menschen Seele, Ebenbild, Tochter Gottes. In lichten, ruhigen, besseren Momenten erinnert sie sich dessen, und edles Selbstgefühl schwellt sie. Ihre volle Kraft ist dann gen Himmel gerichtet und dieses sind die wenigen stetigen Momente, wo sie von innerem Leben, Dauer und Unzerstörbarkeit leise, doch unläugbar Ahnungen überkommt. Von woher?[3]) — Soll uns übrigens diese Erhabenheit des menschlichen Ursprungs wundern, da der Mensch, wie Baader (l. c. p. 193) hervorhebt, hier auf Erden Repräsentant Gottes (μικροθεος) gemäß der Schrift sein soll?

Was ferner das Wesen des Menschen betrifft, so scheint unser Philosoph einer Art Trichotomie zu huldigen[4]), wenn er sagt: Die Wiederverbindung der Erde mit dem Himmel, welche Satan entzweit hatte, wurde bezweckt und bewirkt durch die Auferstehung des Menschensohnes, somit durch die Wiederherstellung jener Triplicität von Himmel, Mensch und Erde. Aber dieselbe Triplicität zeigt sich im Menschen selber als Geist — Seele

---

[1]) Leider müssen wir Hagemann beistimmen, welcher in seiner Kritik der Baader'schen Philosophie (Münsterer Handw. 1868 Nr. 66 p. 150) bemerkt, daß dieselbe in den Hauptpunkten mit dem Christenthum (resp. dem katholischen) nicht vereinbar sei — so in der Lehre von der immanenten Selbstpotenzirung Gottes, von der Entstehung der Materie in Folge der Sünde, von der Androgynie, Erlösung, vom Primat ꝛc. — [2]) Erste und letzte Philosophie, sagt Baader (ibid.) ist und bleibt doch immer Religion, und wenn gleich hie und da am festen Stamme der Religion die Vernunft in eigenmächtigen Gespinnsten sich loswand und fortspann, so sollte sie doch nie vergessen, daß sie den Grundstoff ihres ganzen Gewebes nur der Religion zu verdanken hat. — [3]) Hoffmann's Weltalter p. 29. cf. 299. — [4]) s. Hoffmann's Weltalter p. 191. cf. 373, wo er die Ekstase nur aus der Trichotomie erklären kann.

— Leib, und die Worte Mosis „und Gott der Herr bildete den Menschen aus Erdenstaub (Leib) und hauchte in sein Angesicht den Odem des Lebens (Geist) und also ward der Mensch zum lebenden Wesen (Seele!)[1])" hätte den Schriftforschern längst die Einsicht geben sollen, daß primitiv der Umstand der Seele jenen des Geistes und des Leibes voraussetzt, indem jene durch den Anhauch und Einhauch des Geistes aus und in dem Leibe entzündet ward und aus ihm hervorging. Hieraus läßt sich denn auch der Seele den Geist und den Leib vermittelnde Funktion begreifen, daß nämlich der Wohlstand und der Uebelstand des leiblichen Menschen unmittelbar jenem des seelischen Menschen folgt. Denn nach der Schrift ist der Tod des Leibes nicht etwa debitum naturae, sondern die Frucht der Sünde der Seele, sowie seine Wiedererweckung oder sein Leben die Frucht ihrer Gerechtigkeit ist. Der Wiedererweckung des Leibes muß darum die Bekleidung der Seele mit dem Geiste vorgehen. So lange der Leib seine Verwandlung nicht erlangt hat, hält derselbe die Seele von ihrer wahrhaften und innigen Verbindung mit ihrem Geistbilde zurück, und dieses dient ihr so lange nur als ein ihre natürliche Blöße vor Gott verhüllendes Kleid bis jene Verwandlung des Leibes die wirkliche Vermählung mit diesem Geistbilde möglich macht, als einem nun nicht mehr ablegbaren oder verlierbaren Kleide, womit erst ihr Leib zum σῶμα πνευματικόν, wie Paulus sagt, wird und die bis dahin bestehende Composition von Seele, Geist und Leib in eine wahrhafte Union übergeht. Wenn es schon richtig ist, sagt Baader wiederum (p. 374), daß die einzelne Seele des Menschen nicht ohne universelle Seele (âme principe) in ihrem Urstand wie Bestand denkbar ist, so muß man doch die dermalige Zersetzbarkeit des Menschen — nach Seele, Leib und Geist — weder für eine normale, noch für eine bleibende Seinsweise desselben halten, sondern diese Zusammensetzung als die Folge einer Versetzung jener drei Prinzipien betrachten, sowie die wirkliche Zersetzung derselben, den irdischen Tod — als die nothwendige Bedingung zur Aufhebung beider, der Versetztheit sowohl als der Zusammengesetztheit, an deren Stelle die unauflösbare Einigung derselben treten soll. Denn allerdings geht durch den Tod nicht bloß, wie man sagt, eine Scheidung der Seele vom Leibe vor sich, sondern es findet dabei eine dreifache Scheidung statt, indem zuerst die Seele vom Leibe, sodann der Geist vom Leibe, endlich auch der Geist von der Seele geschieden werden[2]).

---

[1]) Der Mensch vernimmt den Geist, empfindet den Leib und fühlt die Seele (Baader l. c. p. 244). Und wiederum lesen wir: Das Individuelle jedes Geschöpfes ist seine Seele und das Leben der Seele ist eigentlich das Leben des Geschöpfes. Jede Seele aber bedarf, um in das Leben ausgeboren zu werden und sich zu erhalten, des ununterbrochenen Beistandes einer ihrer Natur entsprechenden Begeistung und Beleibung als gleichsam zweier Geburtshelfer, und der Kreislauf jedes Lebens ist somit nur durch den Ternar von Seele, Geist und Leib verständlich (p. 261). — [2]) Unser

Aus den Darlegungen Baader's über Ekstase, Hellsehen ꝛc. sehen wir noch mehr als aus den bisher angeführten Grundsätzen seiner Anthropologie, daß er ein Sein der Seele außer dem Leibe, unabhängig vom Leibe für möglich und in der Natur der Seele begründet hält. Man hat es bekanntlich versucht, den nicht durch Körpersinn (Nerven) geschehenden, magischen Verkehr als im Grunde doch einerlei mit dem durch diese Organe geschehenden nachzuweisen, jenen also aus diesem zu erklären, Baader aber (Bd. IV. p. 4 u. w. unten) beweist und stellt den Satz auf: Es gibt für eine und dieselbe Region oder Welt (sohin für jede Region) eine doppelte Gemeinschaft, eine leibliche nämlich und eine außer dem Leibe oder die magische. Dieser magische Verkehr, sagt er ferner, folgt ganz anderen Gesetzen als der körperlich-sinnliche und zwar verhält er sich zu diesem wie eine organische Gemeinschaft zu einer nicht-organischen[1]). Der magische Verkehr ist bedingt von einem zuvor eingetretenen Zustande der temporären Entkörperung des Menschen, theilweiser Entbindung der Psyche und kann als Anticipation des leiblichen Todes bezeichnet werden. Selbst beim Scheintode ist eine getrennte Seinsweise von Geist und Körper anzunehmen, nur mit dem Unterschiede, daß Somnambulen ihr Fernsehen ꝛc. in ihr körperliches Sein mit herübernehmen können, während Scheintodte in dieser Beziehung gebunden sind, sich nicht körperlich-sinnlich mittheilen können, weil eben ein gewisses Getrenntsein von Geist und Körper thatsächlich hiebei existirt und ein Rapport zwischen beiden nicht vermittelt wird, wie es von Seite des Magnetiseurs bezüglich einer Somnambule der Fall ist. (cf. Baader IV. p. 13.) Auch an das Besessensein des Menschen durch einen bösen Dämon glaubt unser Philosoph, wie aus der „Geschichte einer magnetischen Hellseherin" (Fragment im IV. Bd. p. 43 ff., cf. p. 243), bei der er selbst Zeuge war, hervorgeht. Bei der Erklärung aller erwähnten Erscheinungen

---

Philosoph scheint an dieser Theorie festzuhalten, um die Erscheinungen des magnetischen Schlafes, der Ekstase ꝛc. erklären zu können (Bd. IV. p. 152). Während die Seele durch den Leib und seine Sinne mit dieser Welt in mittelbarem Verkehr steht, ist das Schauen des Geistes im magischen Zustande ein unmittelbares (l. c.). „Es gibt für eine und dieselbe Region oder Welt, somit für jede Region — eine doppelte Gemeinschaft, eine leibliche nämlich und eine außer dem Leibe oder die magische (auch nächtliche genannt)." — „Magisch ist schon jene Gemeinschaft zu nennen, in welcher ein einzeln beweglicher Körper als gravitirend mit dem Universum, obschon durch die Erde vermittelt, steht; und zwar zeigt sich dieser Körper virtuell — magisch, allgegenwärtig, insofern er in jedem Punkt seiner magnetischen Seinssphäre nicht nur beweglich, sondern auch bewegend sich kundgibt, weil jene Gegenwart nur durch das Zusammentreffen dieser Passivität und Aktivität begründet wird."

[1]) Doch steht ihm fest, daß es so gut ein Sehen, Hören, Fühlen ꝛc. von Innen heraus, als von Außen hinein gibt, oder daß der Mensch eine Reaktion seiner Sinnenfunktion erfährt, d. i. Sensation hat, bei welchem seine äußeren Sinneswerkzeuge nicht von Außen afficirt werden, und daß diese „concentrische Sensation" von subjektiven Einbildungen zu unterscheiden und auf Objektivität Anspruch zu machen hat. Bd. IV. p. 135—137.

auf dem „Nachtgebiete der Natur", über welche sich Baader mit Vorliebe verbreitet, spielt seine Trichotomie eine Hauptrolle, um so mehr als ihm diese Lehre vom Leibe, von der Seele und vom Geiste des Menschen „eine alte biblische" ist (IV. p. 152), und „vorausgesetzt werden muß, um zu einem Begriff der Ekstasis zu gelangen, wobei man sich gegen die gewöhnliche irrige Vorstellung zu verwahren hat, gemäß welcher man auch hier sich eine geschlossene Figur oder einen Driangel ohne Centrum denkt, und folglich nicht einsieht, daß es doch nur ein und dasselbe individuelle Wesen ist, welches als Mensch in der normalen Integrität seines Seins leiblich, seelisch und geistig zugleich existirt".

Aus dem Angeführten erhellt wohl, daß nach Baader's anthropologischen und psychologischen Ansichten die Fortexistenz der Seele nach dem Tode an und für sich denkbar ist; eine Unsterblichkeit der Seele und des Leibes hält aber unser Philosoph noch entschiedener fest auf Grund der christlich-positiven Offenbarung, die er vielfach, freilich nicht immer nach streng dogmatischem Sinne der Kirche, im fraglichen Punkte erläutert, wie wir im Folgenden sehen werden.

Als allgemeine Basis der **Unsterblichkeitslehre Baader's** können wir einige Gedanken dieses Philosophen „über zeitliches und ewiges Leben und die Beziehung zwischen diesem und jenem[1])" voranstellen, deren tiefer Sinn mit der Schönheit des Ausdrucks gleichen Schritt hält: Man kann sich, sagt er, oft genug kaum der Ironie, sicher aber nie des Mitleides und der Wehmuth erwehren, wenn man den ganz verzeitlichten Menschen (homme du Torrent) mit seinen endlosen Projekten und seiner unruhigen Geschäftigkeit, Freting und Strating, wie Shakespeare sagt (sein Thun mit dem eines schlechten Komödianten vergleichend), oder als einen Ardelio multum agendo nihil agens — betrachtet. Ersteres darum nicht, weil die an sich begriff- wie gemüthlose Zeit als die allem Begriff als Totalität, Absolvirtheit und Integrität sich widersetzende und vermöge ihrer Natur nur desintegrirend, mordellirend abstrakt und abstrahirend sich kundgebende Macht zwar täglich und stündlich dem Menschen sein phantastisches Spiel und Concept verrückt und zerreißt, selber aber hiemit doch nie enttäuscht und klugwerdend, dasselbe ihm immer abgewonnen werdende Spiel doch immer von neuem wieder anfängt, hoffend, das gestern ihm noch unmöglich Gewesene doch heute möglich zu machen, d. h. dem flüchtigen Augenblick innerhalb der gegenwartflüchtigen, der Gegenwart als Wahrheit nicht Stand haltenden Zeit, Dauer und Bestand, d. i. Nichtzeitlichkeit geben zu können[2]). Dieses Mitleid kann man aber darum dem armen Menschen

[1]) Ges. Schr. IV. Bd. p. 287 ff. cf. kl. Schr. ges. v. Fr. Hoffmann (1847) p. 84 und 90. — [2]) Die Zeitlichkeit hat überhaupt nach Baader einen wesentlichen Einfluß auf die Auffassung der Unsterblichkeitsidee; er meint (s. Hoffmann's Weltalter p. 100): Sobald man dieser Zeitform los ist, so verbindet man mit dem Worte Unsterblichkeit einen ganz anderen Gemüthszustand. Statt synthetisch zu sein, wird dann

nicht versagen, weil er durch dieses sein tantalisches Streben und sich erschöpfendes Abmühen in Mitte dieser und gegen diese innerlich grund- und bodenlose innabilis unda, instabilis terra — doch nur zu deutlich verräth, daß er sich in dieser Zeitregion, ihrer Macht heimgefallen, in einem seiner wahrhaften Natur widerstreitenden Element und nicht daheim, sondern unheimlich oder im Elend (nach altdeutscher Sprache in der Fremde, expatriirt) befindet, ohne Aufhören in ihr sich nicht zurechtfindend, sondern nur entfindend oder sich selber an sie verlierend. Der Mensch bietet darum, seine nichtzeitliche Natur beurkundend, Alles auf, um sich mitten in der Zeit doch wenigstens eine eingebildete und selbstgebildete, wenn auch nur phantasmagorische Nichtzeit oder Ewigkeit als seine Wohnstätte zu erbauen — eine künstliche Ewigkeit (sempiternitas et ubiquitas); mit welchem Thun und Bauen er aber wenigstens insofern schlimm daran ist, als er, den Trug nicht beachtend, zu seinem Bauwerk doch nur wieder Materialien von bloß zeitlicher Natur nimmt und es also nicht fehlen kann, daß täglich und stündlich ihm das, was ihm bleiben sollte, unter seinen Händen wieder vergeht, und das, was ihm nicht bleiben, sondern sich erneuernd verändern sollte, erstarrend ihm bleibt. Wie auch der Tod als der Siegesakt der Zeit eben im Verflüchtigen der Seele und im Erstarren des Leibes, somit in der Abstraktheit der Elemente des Lebens (in der Entleibtheit der Seele und Entseeltheit des Leibes) sich kund gibt, somit von den täglichen und stündlichen Conceptverrückungen und Zerreißungen, die der verzeitlichte Mensch erfährt, keine für ihn totaler und schlagender ist als der Tod, sei es sein eigener, sei es der Tod anderer mit ihm in der Zeit verbunden oder an ihn gebunden gewesener Menschen. Denn der Tod ist der absolute Bankerott alles bloß zeitlichen Seins und Wirkens[1]) und er

---

der Satz: Ich kann nicht sterben — ich als Lebendiges kann nicht leben — ein analytischer. Ich erinnere mich mancher Gemüthszustände der Art, in welchen mir ein Zweifel an Unsterblichkeit wirklich klarer, heller Widerspruch zu sein schien. Das Lebendige kann das Todte nicht begreifen, das Sein nicht das Nichtsein. (Vergl. auch p. 218). Höchstens einige Blüthen der Ewigkeit kann man hier hervorrufen, immer aber bleibt „die Zeit Winter der Ewigkeit" (p. 242 cf. 283).

[1]) Wie in anderen Punkten, so beobachtet auch in Bezug auf die Ansicht vom Tod unser Philosoph den christlichen Standpunkt, wenn er der Schrift gemäß festhält: Der Tod des Leibes ist nicht etwa ein debitum naturae, sondern die Frucht der Sünde der Seele (p. 191 f. ob.). Zur Läugnung eines „Urverbrechens" unserer Vorfahren, dessen Folgen wir tragen müssen, findet Baader keinen Grund (p. 195). Ein jeder Mensch (sagt er mit S. Martin), dessen Vernunft nicht geblendet ist, gesteht es sich, daß das zeitliche materiell-körperliche Leben des Menschen eine Privation und ein fast beständiges Leiden sei. Wir können also mit Grund die Dauer dieses materiell-körperlichen Lebens als eine Zeit der Strafe und Sühnung ansehen; das aber setzt nothwendig voraus, daß es für den Menschen einen vorhergehenden Zustand, der dem, worin er sich jetzt befindet, vorzuziehen wäre, gegeben haben müsse... Jedes Leiden, das ihn drückt, ist ein Fingerzeig auf das Wohlsein, das ihm fehlt; jeder Mangel beweist, daß er zur Seligkeit gemacht ꝛc. (p. 205).

wirft, wie J. Böhme sagt, den stolzen Reiter mit seinem prächtigen Rössel zugleich zu Boden. Und doch — wenn schon der Tod alles bloß zeitlich räumlich aneinander Geheftete, hiemit aber auch mehr oder minder innerlich Verbundene gewaltsam zerreißt und die Unwahrheit oder Ohnmacht dieser Verbindungsweise beweist, wenn es aber auch allgemeines Weltgesetz ist, daß besonders mit der gewaltsamen Aufhebung eines Cohärirenden das Streben zur Wiederherstellung der Cohärenz (als Revenant der aufgehobenen Causalität) wo nicht hervortritt, so doch innerlich wirksam zu sein beginnt, — wenn wir irdisch Zurückgebliebenen allerdings mehr oder minder ein solches Streben in Bezug auf die Abgeschiedenen, wo nicht leiblich und geistig, so doch seelisch wörtlich in uns fortlebend inne werden; — so fragt es sich, ob nicht dasselbe Streben der Recoalescenz auch in den von uns Abgeschiedenen, als gleichsam am andern Bruchtheil des Entzweigerissenen, nur auf andere vielleicht ungleich intensere Weise fortlebt und fortwirkt. Baader weist dann auf die Möglichkeit der Präsenz der Verstorbenen für uns hin und bemerkt: Jene Definition des rationalistischen Hamlet, nach welcher die andere Welt „ein Land ist, von dem kein Reisender zurückkehrt", kann nicht mehr sagen, als daß derselbe nur nicht mehr auf dieselbe Weise zurückkömmt, auf welche er in dieses Land eben durch Ablegung dieser Weise abging, wohl aber vielleicht auf andere Weise. Ja es fragt sich, ob ein solcher Abgeschiedener im engeren Sinne des Wortes überhaupt nur von uns wegzugehen braucht, um wieder (auf andere Weise) zu uns zu kommen?

Diese Frage hat indeß das Christenthum schon lange beantwortet, das heißt der irdisch verstorbene und nicht-irdisch in und unter uns fortlebende und belebende Christus, als der große und erste Non-allant (nicht Revenant), welcher nämlich durch die That selber zuerst den Beweis führte und fortführt, daß und wie die Aufhebung der irdisch äußerlich offenbaren Gemeinschaftsweise der Menschen durch das Medium oder die Vermittelung einer erst nur innerlich offenbaren (geistigen) Gemeinschaftsweise hindurch, zu einer anderen, allein vollständigen und wahrhaften, innerlich und äußerlich sich völlig entsprechenden Gemeinschaft führt. Beiläufig wie die bloß äußere, natürliche Blutsverwandtschaft in der Geschlechts- und Kindesliebe eben in ihrem Wiedererlöschen die Herstellung einer höheren und bleibenden Lebensgemeinschaft bewirkt oder bewirken soll. Das ganze Christenthum beruht nämlich auf der Ueberzeugung und Einsicht, daß und wie der temporären, irdischen Gegenwart Christi dessen geistige folgen müsse als an jene zugleich erinnernd, zugleich aber als Pfand einer künftigen allein wahren Präsenz, diese in der Vorbedeutung wirklich vor- und zubereitend oder im Verborgenen wachsthümlich bewirkend. ... Wie der Sohn nach der Schrift als vom Vater in die Welt gesendet, gleichsam als abstrakt von jenem in dieser (bezüglich des Menschen) sich kund gab, so auch der nach der Rückkehr des Sohnes zum Vater in die Welt gesendete Geist, so daß nur mit Vollendung dieser Weltzeit der göttliche Ternar in seiner Concretheit sich kundgeben und begriffen werden wird, indem der vom Vater und Sohn

in die Welt gesendete Geist suo modo nicht minder gleichsam abstrakt von beiden in der Welt dermalen sich kundgibt, als der Sohn vom Vater gesendet in der Welt sich kundgab [1]). Wie die äußerliche Gegenwart des Sohnes die innerliche des Geistes vermittelte, so vermittelt diese die künftige innerliche und äußerliche, d. h. die concrete oder totale Gegenwart Gottes [2]).

Diese allgemeinen Voraussetzungen Baader's von der Möglichkeit und Wirklichkeit einer Fortdauer der Seele ergeben sich zunächst aus dessen Begriffen von Schöpfung und Erlösung des Menschen, wodurch die Unsterblichkeitsidee gleichsam a priori festgehalten wird [3]). Baader schreibt nämlich (Unsterbl. p. 28 ff.): „Das hebräische Wort bará für Schaffen, von dem unser bar als bloß in offenbar, Gebären, Gebärde ꝛc. abstammt, schließt die Bedeutung des in's Lichtsetzens oder Entdeckens zugleich mit jener des Emporhebens und Haltens oder Tragens, als Enthebens einer Tiefe als Ungründigkeit somit der Gründung an sich. *Der Begriff des Schaffens schließt jenen des Vorgottseins und Erhaltens in sich und der Zweck der Schöpfung kann darum kein anderer sein als der, daß die gesammte Creatur* (unmittelbar als intelligent und mittelbar als nichtintelligent) *vor Gott und zwar unabfallbar*

---

[1]) Perty (Bedeutung der Anthropologie für Naturwissenschaft und Philosophie p. 34) äußert sich: „Ein wesentlicher Fortschritt der neueren Philosophie ist die namentlich durch Franz von Baader errungene Erkenntniß, daß der Gottheit von Ewigkeit her ein eigenes inneres Leben (ein inneres Universum, eine ewige Natur) zukommen müsse, welches auch Grund der erscheinenden Schöpfung ist." — [2]) Diese dreifache Relation des Menschensohnes, zum Menschengeschlecht nämlich die erste in der irdischen Gemeinschaft, die zweite dermalige in der geistigen und die dritte künftige in der Auferstehung, gibt uns aber auch den Schlüssel zum Verständniß eines ähnlichen dreifachen Verhaltens der Menschen unter sich. In der That erfahren auch schon im Zeitlichen noch befangene sich liebende Personen die Abstraktheit und Unwahrheit ihrer materiellen äußeren Gemeinschaft oder Präsenz, indem diese sie doch ebensowohl zum Theil noch von einander entfernt hält, als ihre materielle Entferntheit (als geistige Nähe) sie noch zum Theil einander wieder gegenwärtig hält, so daß die Materie sie weder wahrhaft zu verbinden, noch wahrhaft zu trennen vermag. Sie erfahren aber eben hiemit, daß, wenn ihre äußere Gegenwart ihre innere minder ergänzt als überwiegt, dasselbe auch vom Ueberwiegen ihrer inneren Gemeinschaft über die äußere gesagt werden muß, daß also nur eine von ihnen freilich nur geahnte und gesuchte, nicht aber schon erkannte Concretheit beider, in welcher das Unvollständige und einander nicht Entsprechende der inneren und äußeren Gemeinschaft wegfiele, ihrem Verlangen Genüge leisten könnte oder sollte. . . . So erweist sich die christliche Doktrin als die alleinige Grundlage aller Philosophie der Zeit und des Todes (l. c.). — [3]) Ueber den Ausdruck fortleben bemerkt unser Philosoph: Wir sollten nicht sagen, daß wir nach dem Tode *fortleben*, denn damit bringen wir unsere Persönlichkeit schon wieder in die Sinnenform und demzufolge in die Phantasie hinein und diese hegt und pflegt uns dann; wir sollten vielmehr sagen: *Dasein kann eigentlich nie aufhören*, weil es nicht, obschon eine bestimmte *Erscheinung* desselben, angehoben hat. Unsere richtende Vernunft, die doch eigentlich das charakteristische Prinzip unserer Persönlichkeit ist, zeigt uns ja bei allen Gewissensurtheilen, daß für sie kein Vergangenes stattfindet (Hoffmann's Weltalter p. 99).

und unabweichbar gesetzt sei und bleibe, conform oder in und zu der ewig vor Gott seienden Idea (sophia). Als nun der Mensch von Gott abfiel, als er durch Abkehr und Nichteingang seines Willens in die ihm von Gott als Gehilfe beigegebene Idea mit dieser sich nicht zu einer Creatur verband, selbe somit von ihm wich und das ihr zugeschaffene himmlische Wesen in ihm verblich, — so konnte das Bild Gottes nicht anders wieder creatürlich an ihm lebhaft und leibhaft werden, als durch einen neuen, bezüglich auf den Schöpfungsakt tieferen göttlichen Akt, durch welchen das Wort (verbum caro factum) als Eros und Heros die Creatur mit der Idea indissolubel (sakramental) vermählte. Mit Recht sagt daher J. Böhm mit älteren Theologen, daß dieser Akt der errettenden und restaurirenden Liebe das absolut größte Wunder ist und ein größeres als der Schöpfungsakt selber, weil bei diesem das Wort sich nicht zum Ausgang (descensus) in die Wesenheit bewegte und weil erst durch diesen Akt der Mensch (als Gotteskind par excellence) unmittelbar die gesammte übrige Creation aber mittelbar, illabil und unauflösbar vor Gott fixirt, der Zweck der Schöpfung erreicht und diese vollendet werden konnte [1])."

Die Lehre von der leiblich-geistigen Fortdauer construirt Baader an der Hand christlich positiver Bestimmungen, indem er sagt [2]): Seitdem der große Abgeschiedene selber durch einen gewaltsamen Tod (welche Gewaltsamkeit und Frühzeitigkeit ihn eben zum Opfertod macht) den Menschen (seinen mütterlicherseits leiblichen Brüdern) entrissen ward und der Riß oder die Wunde offen blieb und das Blut fließend — damit uns durch den irdischen Leib zwar von ihm Geschiedenen dessen ohngeachtet die Gemeinschaft (Continuität und Confluenz) unseres Herzblutes (sang-principe) mit seinem und seiner wachsthümlichen plastischen und einverleibenden Blutkraft offen bliebe, was auch die Bedeutung der Eucharistie ist (?) [3]), welche Christus zur Erinnerung und Verkündung seines Bluttodes einsetzte, — seitdem,

---

[1]) Die Erreichung dieses Zweckes hängt aber ab von dem im Menschen während seines Hierseins sich entwickelnden Prozeß der Wiedergeburt, welcher in drei Momente zerfällt, deren Zusammenwirken allein ihn vollendet: 1) in einem Grundakt, welcher jener des Eintritts des Lichtcentrums und der Präcipitation oder Zersprengung des Finstercentrums ist, ein Akt, den die Schrift mit jenem des Zertretens des Kopfs der Schlange bezeichnet und der als solcher freilich nicht das Thun des einzelnen Menschen ist, der sich hiebei nur lassend zu verhalten hat; 2) in einem Akt, welcher in der subjektiven Tödtung der Glieder dieser Schlange besteht und bei welchem der Mensch mit Christus, 3) endlich in einem Akte, wobei der Mensch für Christus allein zu wirken hat, und durch welchen, sowie durch den ersten Akt das Prinzip des Lebens frei wird und durch den zweiten, dessen Organe — endlich auch die Werkzeuge dieses Lebens frei werden (Baader in H. Weltalter (p. 276). Hieher gehört auch, was Baader über „die Sonnenzeit (des Lebens) sagt, die im Vergleich mit der Zeit im Hades eine Hilfs- und Gnadenzeit ist." Ges. W. VI. p. 248. — [2]) Der christliche Begriff über Unsterblichkeit. Würzburg 1835. p. 14. Ges. W. Bd. IV. — [3]) cf. kl. Schr. ges. von Fr. Hoffmann p. 71 und 141.

sage ich, gilt dasselbe im Partiellen für jeden durch den Tod uns entrissenen Geliebten und wir gehen Alle in dieser Hinsicht durch's Zeitleben wie mit offenen Wunden Behaftete, welche nur meist der Ungeschicklichkeit sich schuldig machen, jene dieser Wunden offen halten zu wollen, welche allerdings noch im Zeitleben sich schließen oder heilen sollten und jene schließen zu wollen oder sich schließen zu lassen, welche durch's ganze Zeitleben darum offen bleiben sollten, weil ihre Schließung die das Zeitleben überleben sollende organische Recoalescenz (Einverleibung) unmöglich, das Opfer also nutzlos macht [1]). Durch die Menschwerdung ist nämlich Christus mit dem Menschengeschlecht nach Fleisch und Blut verwandt worden oder wachsthümlich coalescirt, welche Coalescenz durch den Tod zwar zerrissen ward, durch die Verklärung seines Leibes aber der Recoalescenztrieb eine höhere Virtualität gewann, weßwegen er sagte, daß er aufgehoben seiend alle Menschen zu sich ziehen wird, so daß sein auferstandener, verklärter Leib gleichsam als Ferment, Tinktur oder, wie Paulus sagt, als substantiae novae oder renovatae seitdem fortwirkt [2]) und seine sich assimilirende, wachsthümliche, sich einverleibende Macht nun auf alle Menschen, welche ihr Herzblut (Seele) selber öffnen und offen halten, gleich einer Insektion zum Leben äußert, entgegen jener uns von Adam angeerbten Insektion zum Tode.

Baader hebt ferner (p. 17) hervor, wie das Christenthum uns darüber belehre, daß und wie der Mensch durch seinen Abfall von Gott einer dissolublen Union seiner Lebenselemente (seiner Seele und seines Leibes) zwar preisgegeben und hiemit der Macht des Todes unterworfen ward [3]),

[1]) Baader bezieht sich hier auf S. Martin, nouvel homme, den er p. 16 Anmerkung auch citirt. — [2]) Der Leib soll beim Menschen, wie S. Paulus sich ausdrückt, ein σῶμα πνευματικόν werden, wie wir oben aus Baader angeführt haben. „Wir bauen hienieden am Leibe der Ewigkeit" bemerkt unser Philosoph (l. c. p. 200). Dieses Bauen wäre, wenn der ursprüngliche Zustand noch bestände, nicht nothwendig, aber gerade, da der menschliche Leib der Auflösung unterworfen, sagt er (p. 207), und der Tod, wovon der Mensch allein unter allen Wesen in der Natur einen Begriff hat, auf seiner irdischen Lebensbahn der fürchterlichste Schritt ist, der Vorgang, der für ihn am schmählichsten ist und vor dem er zugleich am meisten zittert — warum sollten wir aus diesem für ihn so strengen und erschrecklichen Gesetze nicht lernen, daß ursprünglich seinem Leibe als Organ, Waffe und Hülle ein unendlich glorreiches Gesetz gegeben war und daß er alle Rechte der Unsterblichkeit genießen sollte? Zu dem erwähnten Bauen am Leibe der Ewigkeit bedarf aber „der gefallene, erkrankte Mensch vor Allem eines gottgesandten Erlösers außer und neben ihm, der sein innerlich gestörtes und gehemmtes Leben erwecke, befreie und in seine ursprünglichen Rechte wieder einsetze" (p. 277). — [3]) Der erste Mensch, sagt unser Philosoph (p. 17), ward mit dem posse terrestris fieri et mori geschaffen, damit er dieses posse als solches und ohne daß es ad actum kam in sich tilgen sollte, wogegen er aber, der Erde wieder heimfallend, der er doch enthoben ward, nun nicht mehr bloß die Dissolubilität seiner Lebenselemente, sondern ihre wirkliche Dissolution durchzumachen hat. Ich sage übrigens, die Macht des Todes, wie ihn die Religion nimmt. Wenn nun dagegen die meisten Naturphilosophen, Physiologen uns den Tod der Individuen für ganz natürlich, ja für nothwendig

d. h. der Entleibtheit der Seele, womit diese im Hades aufgeht und der Entseeltheit des Leibes, womit dieser in die Region der Verwesung fällt, — daß und wie aber der Gesalbte als σωτηρ oder Erretter von der Auflösung und Auflöslichkeit des Lebens durch die Menschwerdung derselben Auflösung sich untergebend (als Seele leiblos in den Hades tretend, als Leib entseelt im Grabe liegend) in beiden diesen Regionen zugleich die Macht und Gewalt des Todes über den Menschen gebrochen hat, so daß fortan diese Entleibtheit der Seele ihrer Läuterung (Reinigung)[1]) dienen kann und soll, sowie die gleichfalls nur zeitliche Entseeltheit des Leibes seiner Verwandlung zum Auferstehungsleib. Beiläufig wie schon der tägliche gesunde Schlaf uns ein Vorbild dieser eine bessere Reunion bezweckenden und bewirkenden Getrenntheit gibt, in welchem Schlafe nämlich der Mensch als Seele gleichfalls wie in den Hades tritt, seines Leibes unmächtig werdend und als entseelter Leib denselben umbildenden restaurirenden Naturmächten überlassen bleibt, so daß beide im Erwachen und bei ihrer Reunion von der in beiden während ihrer Getrenntheit vorgegangenen Restauration beider Zeugniß geben[2]). Bezüglich des angeführten ältesten (Job 19, 26) und christlichen Begriffs vom Tode beklagt sich Baader, daß die Neologen seit geraumer Zeit (zum Theil mit den Schwedenborgianern) völlig Umgang nehmen und höchstens nur von einer Fortdauer der leiblos gewordenen Seele sprechen, womit sie aber in der That weniger Einsicht zeigen als hierin die Heiden hatten, welche doch das Unganze, Unvollständige, ja Unnatürliche eines solchen leib-, also auch wirklosen und unwirksamen Lebens richtig erkannten. Die Heiden dachten sich die Abgeschiedenen als kraft- und blutlos, darum nach ihrer Bekräftigung durch ihren Rapport mit den im Sonnenreich noch Lebenden verlangend, und diese Heiden wußten, daß und wie durch Vergießen frischen Blutes (so auch eines anderen Liquors, woraus die tiefere Bedeutung der sich im Prinzip identischen Mordlust und Unzucht erhellt) dieser Rapport geöffnet werden, den Abgeschiedenen folglich jene

---

ausgeben, weil ja die Spezies mit ihren Formen nicht anders als durch den Wechsel oder den Tod der Individuen als Substanz sich erhalten könnte, so behaupten sie etwas, das sie nicht erweisen können, indem ja nicht abzusehen ist, warum die hypostasirte Spezies sich nicht einfacher durch Erhaltung (Erneuerung) derselben Individuen selber erhalten könnte. S. Martin sagt in dieser Beziehung: C'est avec la mort que vous composez la vie et vos systemes comme vos Cabinets ne sont remplis que des squelettes et des cadavres.

[1]) Die Seherin von Prevorst spricht von einer Läuterung der Seele und des Geistes, welche ihre Reunion bedinge, sowie hiemit auch die Reunion mit dem gleichfalls geläuterten (verklärten) Leib sodann erst eintreten kann. cf. hiezu Baader in Hoffmann's Weltalter p. 191. — [2]) Wenn nach dem Gesagten, bemerkt hier Baader, jeder Schlaf eine Alteration voraussetzt und eine Reintegration bezweckt, so begreift man, daß es mit Adam nicht mehr res integra war, als Gott den tiefen Schlaf über ihn kommen ließ (?).

Naturpotenz dargeboten werden kann, mittelst welcher sie sich dem Opfernden zu manifestiren vermögen [1]).

Nach christlichen Begriffen hält Baader fest, daß eben durch jenen Eintritt des „Fürsten des Lebens" als des Verstorbenen und Lebenden sowohl in den Hades als in die Stätte der Verwesung und Umwandlung die Gemeinschaft des Lebens (raport) der im Sonnenreich Lebenden mit den Abgeschiedenen ungleich offener und wirksamer, weil rektificirt geworden ist, als selbe bis dahin war.

Die Möglichkeit und Denkbarkeit eines solchen Rapports einerseits, sowie der leiblich-geistigen Fortdauer der Menschen andererseits wird uns aber nach der Ansicht unseres Philosophen besonders nahe gelegt durch die richtige Auffassung jener psychischen Erscheinung, welche wir **Ekstase** nennen [2]). „Die Ekstase äußerte bekanntlich in den ersten Zeiten des Christenthums eine sehr bedeutende Wirkung und ihre Wesenheit besteht darin, daß durch Schwächung oder Entbindung des der Seele ihren irdischen Leib anziehenden und ihr die Macht über selben gebenden Geistes (nämlich des Nerven- und Astralgeistes) und durch Eintritt einer anderen der Seele sich bemächtigenden Begeistung, der irdische Leib in demselben Verhältniß entgeistet sich zeigt und die Seele selber diesem Leibe entrückt und verzückt, worauf denn auch der religiöse Begriff der nicht spektrischen, sondern aktuosen Doppelgängerei im guten wie im schlimmen Sinne beruht, weil, wenn der in das himmlische Sein durch die Wiedergeburt Eingetretene mit seinem Geiste und seiner Seele bereits in der himmlischen, mit dem irdischen Leibe aber noch in der irdischen Region lebt [3]), dasselbe (wie auch Dante in seinem Inferno darstellt), von dem bereits mit Seele und Leib in der infernalen Region Seienden gilt und also hier wie dort das leibliche (vollendete) Dasein anticipirt wird. (p. 23). Was nun aber die Ekstase betrifft, deren Kenntniß uns den Schlüssel bietet, das Mysterium des Lebens und Todes aufzuschließen, weil dieselbe wirklich beide anticipirt, so bemerke ich vorerst, daß es eine Ekstase im guten und eine im schlimmen Sinne gibt, eine Entzücktheit aus einer niederen Region in eine höhere und umgekehrt.... Die Ekstase ist sowohl eine Anticipation des Todes (der Geschiedenhaltung der Seele, des Geistes und des Leibes) als sie prophetisch auf die Auf-

[1]) Baader fügt hier die interessante Bemerkung bei: Mir ist jene Darstellung in der Odyssee, in welcher Odysseus die blutlosen, blutlüsternen Schatten von seinen Blutopfern abhielt, darum immer nachdenklich gewesen, wie sie selbe mit jener Erzählung von Abraham in Verbindung brachte, welcher gleichfalls die Vögel von seinen Blutopfern abhalten mußte. Ohne Zweifel waren nun die Opfernden zuerst unachtsam und nachlässig im Abhalten dieser Luftbewohner, welche Voltaire (nach Paulus) die canaille habitante les airs nennt, bis sie später selbe endlich wissentlich herbeigezogen, womit die dämonischen Opfer entstunden. — [2]) Ueber die Ekstase s. ibid. p. 378 ff. — [3]) In dieser Beziehung ruft Baader aus: „Schwaches, zerbrechliches Erdengeschöpf, der Mensch! Trauriges Loos für den Geist, sein Thier immer mit sich schleppen und es immer pflegen zu müssen! (in Hoffmann's Weltalter).

erstehung, d. i. auf die Reunion jener Geschiedenheit hindeutet, insofern nämlich das Entzogensein der Seele und des Geistes der alten Leiblichkeitsweise[1]) die Anziehung eines neuen der neuen Eingeistung entsprechenden Leibes nicht nur vorhersagt, sondern selbe herbeiführt, wie dieß beim Eingetretensein der Wiedergeburt geschieht. Ueber die hier bemerklich gemachte Dualität des Seins in der Zeit oder über diese Doppelgängerei hat uns das Christenthum, wie Baader hervorhebt, zuerst und allein einen befriedigenden Aufschluß gegeben, auf ihn beruht alle vernünftige Hoffnung und Zuversicht der Unsterblichkeit (p. 26).

Die Ansicht Baader's von der Weltvollendung hängt zuvörderst mit seiner Auffassung von Zeit und Ewigkeit zusammen. Die vollendete, in sich beschließende Bewegung oder Veränderung des Lebens, sagt er[2]), kreiset inner den drei Momenten des Ausgangs, des Bestandes und des Wiedereingangs, oder der Hervorbringung, des Herabsteigens, der Erhaltung — Conservation — und der Wiederausgleichung — als Wiederaufsteigens. In diesem Sinne wird denn auch Gott in der Schrift als das Wesen vorgestellt, welches ist, welches war und welches immer sein wird. — Hier auf Erden hat aber Alles seine Zeit, was nach ihm sagen will, daß Alles, aus der Ewigkeit gehend, seine Zeit durchmachen müsse, um nach diesem Durchmachen wieder in die Ewigkeit zu gehen. — Baader ist nicht einverstanden damit, daß (zumal durch Kant) der Unbegriff einer ewigen Zeit und einer zeitlichen Ewigkeit gleichsam zum Dogma der Philosophie erhoben wurde; mit dieser Vermengung des zeitlichen und des ewigen Seins sei alle Theorie beider unmöglich gemacht[3]). Diese Philosophie setzte sich durch ihre Aussprüche mit der Religion in den schroffsten Gegensatz, welche mit der größten Bestimmtheit das ewige Sein und Leben der Creatur von ihrem nichtewigen oder zeitlichen Sein unterscheidet und auf diesen Unterschied ihre Fundamental- und Vitallehre von Unsterblichkeit und Auferstehung gründet (p. 319).

---

[1]) Bei dieser temporären Entgeistung des Leibes (unter Leichnam versteht man indeß die Entseelung, nicht bloß die Entgeistung desselben) bemerkt man bekanntlich das Entweichen der Sinne oder der Sinneskräfte als ein „rentriren" derselben in den kraftlos gewordenen zum Theil entseelten Geiste, womit seine Bildungen zu unlebhaften Spiegelfiguren zurückgehen. Aehnliches bemerkt man nicht selten bei den Amputationen, indem entweder sogleich nach der Amputation oder lange darnach die vom Leibe getrennten Glieder gleich als im Traume gefühlt werden. S. Martin bemerkt, daß der durch Adams Fall ihm (und uns in ihm) verblichene Leib als ein solcher corps rentré betrachtet werden kann und er vergleicht das Sehnen und die Schmerzen des in die Wiedergeburt getretenen Menschen mit jenem Fühlen der amputirten Glieder. Es ist die Idea formatrix des Auferstehungsleibes, welche, nachdem sie durch den empfangenen Lebenshauch in's Keimen getreten ist, von ihrem künftigen Leibe träumt, wie die noch verschlossene Knospe von der Blüthe, in welcher sie sich vollenden wird. — [2]) Hoffmann, Weltalter p. 304. — [3]) Wie unser Philosoph meint (p. 320)', kann man die Theorieen der neueren Philosophie über die Zeit auf drei zurückbringen: die Kant'sche, die Fichte'sche und die naturphilosophische Schelling's, welcher Hegel nur folgte ꝛc.

Unsere philosophischen Absolutisten aber vermengen in der Regel den Begriff eines vollendeten oder integren Seins mit jenem des unendlichen Seins Gottes, des Absoluten selber, so daß sie jede Creatur als solche unvollendet, unfertig, nichtinteger, somit schlecht, unselig und der Hinrichtung werth erkennen, und in ihr selbst den Trieb, ihr endliches, beschränktes Sein in dem absoluten Sein Gottes wieder aufzuheben, in Gott unterzugehen, als constitutiv und als primum mobile ihres Lebens und Thuns annehmen. Diese Philosophen vermengen die Ineristenz aller geschaffenen, endlichen Wesen in Gott mit der Identität, der pantheistischen Confusion, mit ihm, und weil jede endliche Creatur nicht für sich und von sich, sondern nur durch Theilhaftwerden und Theilhaftsein an dem allgenügenden und fertigen Sein Gottes selber genügend und fertig zu sein vermag, so streiten sie der Creatur auch die Möglichkeit eines solchen Theilhaftseins an der göttlichen Natur ab. Die Integrität des Seins fällt ihnen also ganz nur in Gott, die Nichtintegrität ganz in das Geschöpf jedoch so, daß Gott eben nur in der beständigen Desintegrität oder ewigen Zeitlichkeit, Unseligkeit und im Elend seiner Creaturen seine Seligkeit, Integrität und ewige Dauer erhält und unterhält. . . . Das πρῶτον ψεῦδος dieser Philosopheme liegt also eigentlich darin, daß dieselben die Ruhe und die Bewegung, das Bleiben und das Sichverändern in zwei Regionen, die zeitliche und die ewige, auseinanderwerfen und weil das zeitliche Sein und Bewegen nicht ohne das ewige Sein und Wirken gedacht werden kann, meinen und behaupten, daß auch dieses letztere nicht ohne das erstere bestehend begriffen werden könne (Weltalt. 325). Die Einsicht, daß die Ewigkeit, das ewige Sein eines und desselben Wesens sein vollendetes zeitliches Sein, sowie dessen zeitliches Sein sein unvollendetes und suspendirtes ewiges Sein aussagt, setzt uns in den Stand, über den Anfang, Bestand oder Fortgang sowie über das Ende der Zeit oder Zeitlichkeit in Bezug auf die Ewigkeit des Seienden einen vernünftigen Begriff zu fassen (ibid.)[1]. Baader redet von einer Unauflöslichkeit, einer Unscheidbarkeit des creatürlichen Seins von dem göttlichen, hebt aber hervor, daß eine solche wenigstens im Zeitleben, in der Zeitlichkeit des Seins der Creatur nicht stattfindet, weil gerade die Labilität und Unentschiedenheit in der Zeit das periculum vitae temporalis ausmache, sowie die Labilität in der Zeit im Grunde mit jener primitiven der Creatur angeschaffenen zusammenhängt und nur gleichsam eine Prolongation oder Protraktion derselben ist. Mit Augustin lehrt er, daß das posse temporalis et spatialis fieri sowie das mit jenem zusammenfallende posse mori der Creatur angeschaffen war, weil diese nur als labilis geschaffen werden konnte, daß aber der Mensch z. B. dieses posse als solches und ehe es zur Wirklichkeit kam, in sich radikal hätte tilgen können und sollen[2]) (siehe oben).

[1]) Die weitere mystische Begründung, die Baader hier vornimmt an Meister Eckhart sich anschließend, wollen wir nicht weiter verfolgen. — [2]) Hoffmann, Weltalt. p. 345, wo weiter bemerkt wird: Sowie der Mensch mit dem Posse seiner thierischen Geschlechts-

An die *christliche Eschatologie* schließt sich Baader an, indem er schreibt (Weltalt. p. 409): Wenn Christus sagt, daß einem Menschen, welcher alles Licht des Gewissens in sich ausgelöscht und sich dem Teufel als dem ersten Anomen in dieser Anomie gleich gemacht und hiemit den hl. Geist gelästert habe, diese Sünde weder in dieser noch in jener Welt vergeben werden werde, folglich der Lästerer seine Schuld und Strafe ohne Gnade bis auf den letzten Heller bezahlen, d. i. seine eigene Sünden- und Lügengeburt im Höllenfeuer gleichsam in via sicca sich tilgen lassen müsse, so spricht ja Christus einestheils bestimmt eine Vergebung nach dem irdischen Leben, ein *Fegfeuer* aus, sowie andererseits diese Nichtvergebung der Schuld keineswegs als eine absolute Nichttilgung oder Nichttilgbarkeit derselben, sondern nur als Justificirung des Schuldners gefaßt werden kann. Die Wiederbringung durch Gnade und Erlösung — in diesem und jenem Leben — oder die Läuterung durch *das Feuer der irdischen Zeit*, im Sonnenleben[1]) — und jene durch *das Feuer des Hades* widerspricht keineswegs der dritten Läuterung durch *das Feuer des Pfuhls*. Im Gegentheil erhält der Satz: „Ex infernis nulla redemptio" hiemit erst seine wahre Bedeutung, indem er den Nichteingang einer die Schuld erlassenden Hilfe in den zur Selbsttilgung seiner Sünde Verdammten aussagt, an welch schrecklichen Begriff sich übrigens noch jener des Erlöschens aller Hoffnung eines Endes dieser Qual wie jener des Verlustes der Herrlichkeit anschließt. An dieser Herrlichkeit nämlich wird nur jene gerechtfertigte Creatur Theil nehmen, welche der dargebotenen Gnade sich nicht verschloß und entzog und folglich dem Pfuhl nicht anheimfiel. Auch eine Gradation des Zustandes sowohl in der Herrlichkeit wie im Feuerpfuhle nimmt Baader an (l. c.).

---

spaltung geschaffen wurde, dieses posse aber eben als solches in sich hätte tilgen sollen anstatt es, in die thierische Natur sich vergaffend, zur Wirklichkeit zu bringen, so vermag er nun nur, dieser wieder absterbend, seine verlorene *androgyne Natur* wieder zu gewinnen. cf. ferner p. 348. 355. Bezüglich des Zustandes bei der Weltvollendung weist Baader ausdrücklich hin, daß Christus sage, bei der Auferstehung werde weder Mann noch Weib sein, die Auferstehung ist ihm nur Restauration des ursprünglichen Gottesbildes. Also waren Mann und Weib als solche nicht ursprünglich geschaffen und sie sind als eine, wenn gleich nothwendig gewordene Vorbildung zu erklären und zu begreifen .. Durch die Liebe ergänzen sich beide, Mann und Weib, wenigstens im Inneren jedes zur *Androgyne*, indem z. B. das Weib dem Mann zu lieben, der Mann dem Weibe zu bewundern hilft. Androgyne ist ihm die reine und ganze Menschheit, weder Mann noch Weib, d. h. nichts Halbes.

[1]) Dieses ist im Vergleich zu dem im Hades eine Hilfs- und Gnadenzeit, weil noch Beichte der Sünden möglich; auch die Seelen aus dem Hades *erscheinen*, um zu beichten und so von der Sünde loszuwerden. Ges. W. Baader's IV. p. 248 ff.

§. 6. Krause,

der seinen philosophischen Schriften, wie Ueberweg ganz richtig bemerkt (Grdr. III. 217), die Verbreitung unter den Deutschen durch seine wunderliche Terminologie, die reindeutsch sein soll, aber undeutsch ist, selbst beschränkt hat, sucht über den Pantheismus des Identitätssystems zu einer All- in Gott-Lehre oder einem „Panentheismus" hinauszugehen. Schelling's Pantheismus lehre nur, „daß Gott alles Endliche in, unter und durch sich wese". Spinoza, Schelling, Wagner, Hegel hätten darin Recht, daß sie die Philosophie als Absolutismus, d. h. als Lehre vom Absoluten dargestellt haben. Die Philosophie nun löst die ihr hiebei erwachsende Aufgabe der Vermittlung des Subjektivismus und Absolutismus so, daß sie in zwei „Lehrgänge" zerfällt, von welchen der erste, der subjektiv-analytische, vom Selbstbewußtsein als dem ersten gewissen Erkennen ausgeht und sich allmählig zum höchsten Grundgedanken erhebt, von welchem dann in dem objektiv-synthetischen Lehrgange herabgestiegen wird zu dem, wovon ausgegangen ward, woraus sich begreiflicher Weise ergibt, daß im ganzen System Alles zweimal vorkommt. Was den subjektiv-analytischen Lehrgang betrifft, so sagt er uns u. A., daß mit der „Selbstschauung Ich", an deren Wahrheit nicht gezweifelt werden kann, ein fester Ausgangspunkt, sowie ein subjektives Kriterium der Wahrheit gefunden ist. Was so gewiß ist, wie das Ich bin, das ist. Sehen wir aber genauer zu, was oder wie wir uns in diesem Inneren finden, so zeigt sich, daß „die Selbstschauung Ich ein Vereinswesen von Leib und Geist (Seele)" enthält, oder menschliches Ich ist. Die Endlichkeit, die sich in der Selbstschauung Ich findet, sowohl durch das Begrenztsein durch andere Ichs, an deren Dasein ich nicht zweifeln kann, als dadurch, daß sich die einzelnen Funktionen des Ichs begrenzen, führt über das Ich hinaus. Endlichkeit oder Begrenztheit kommt nur dem zu, was Theil eines Ganzen ist; da der Theil zum Ganzen in dem Verhältnisse des Begründeten zum Grunde steht, so postulirt nicht jedes Dasein, wohl aber jedes endliche Dasein einen Grund oder ein Ganzes, in dem und von dem es begründet ist. Das Ich, indem es Vereinswesen und auch endlich ist, weist also auf zwei Ganze, auf die Natur, von der sein Leib (es als Leibwesen), und auf die Vernunft, von der sein Geist (es als Denkwesen) ein Theil ist. Ebenso weisen aber diese beiden, eben weil sie sich begrenzen, auf ein Wesen über ihnen hin, das eben darum Urwesen genannt werden kann. Aber auch dieses weist auf einen noch höheren Gedanken — die Silbe Ur (Ueber) deutet eine Relation an. — Das über alle Relationen Hinausgehende, darum absolut nicht — Relative ist Gott, oder Wesen schlechthin. Aus Krause's objektiv-synthetischem Lehrgang müssen wir dessen Anthropologie etwas näher in Untersuchung ziehen. In seinen desbezüglichen Werken entwickelt unser Philosoph u. A. in seinem „Urbilde der Menschheit, in den Grundwahrheiten, in seiner Philosophie der Geschichte" folgende

Theorie: Der Mensch ist zwar nicht die einzige, aber die höchste Verbindung von Natur und Vernunft, indem hier die höchste Syntheſe in dem Reiche der Natur, den vollkommensten Thierleibern, verbunden sind in unveränderlicher, nie sich mehrender Zahl, da die Menschheit des Alls nicht wächst. Nur einen Theil derselben, die Erdenmenschheit kennen wir bis jetzt. Die höchste Bestimmung des Menschen ist, nicht bei der Selbstinnigkeit stehen zu bleiben, sondern sich zur Ander-, — endlich zur Gottinnigkeit zu erheben. Darum bildet die Religionsphiloſophie den Schlußpunkt nicht nur der Anthropologie, sondern aller Weſenlehren, weil sie zeigt, wie hier der Mensch dahin kommt, Gott darzuleben, Gott dazu, sich dem Menschen hinzugeben, was jedoch nicht so verstanden werden darf, als wenn in Gott irgend eine Veränderung fiele. Gott ist nicht — aber er zeigt hier die Eigenschaft der — Liebe. Mensch heißt aber hier nicht nur der Einzelne, sondern auch die Verbindungen der Menschen haben zu ihrer Basis den Gottbund, zu dem sich die Kirche nur als schwacher Abglanz verhält, da sie ja noch nicht einmal die Erdmenschheit ganz befaßt.

Was Krause's Ethik betrifft, so ist sie ihm im Ganzen: Das im Leben dargestellte Weſentliche oder das Darleben desjenigen Theils des höchsten Guts (Gottes), welcher durch den Menschen verwirklicht werden kann. Die Sittenlehre (Vernunftlebenlehre) betrachtet den Menschen nicht nur als Einzelnen, sondern zeigt, wie er sich zum Gliede der Gesellschaft macht, die als höherer Mensch betrachtet werden muß. Dieses geschieht in dem Tugendbunde, dessen Schilderung besonders das Urbild der Menschheit gibt; wir sehen hier Krause's Freimaurer-Ideen theilweise hervortreten.

In seiner Rechtslehre perhorrescirt unser Philoſoph die Vergeltungstheorie, sowie er überhaupt die Strafe einzig als Erziehungsmittel betrachtet; diese Auffaſſung trägt er auch auf seine eschatologischen Ansichten über.

In seiner Philoſophie der Geschichte sagt uns Krause (nach Erdmann's wörtlicher Darstellung, Geschichte der Philoſophie II. 591), „daß das Leben, zwar nicht des Weſens (!) schlechthin, auch nicht der unendlichen Weſen in Gott, der Natur, Vernunft und Menschheit, wohl aber der beschränkten Menschheiten und Individuen durch die drei Stadien des Keimes, der Jugend und der Reife hindurchgehe, deren jedes wieder dieſelben drei im verkleinerten Maßstabe erkennen läßt. Die Erdmenschheit, durch generatio aequivoca (wie bei Oken) entstanden, hat ihr „Keimlebenalter", in dem sie in einem magnetischen, urhellen Zustande mit dem Urweſen lebte, hinter sich, und nur die Erinnerung daran dauert in den Sagen vom goldenen Zeitalter fort. Das „Wachslebenalter" hat seine erste Periode, des Polytheismus, mit dem an den Eſſäerbund sich anschließenden Jeſus, seine zweite, die der monotheiſtischen Gottinnigkeit, welche zu Weltverachtung und Prieſterherrschaft führte, mit der Wiederherſtellung der Wiſſenschaften abgeschloſſen. Seine dritte, deren zwei entgegengeſetzte Richtungen die mächtigen Geheimbünde der Freimaurer und Jeſuiten erzeugten, geht zu Ende und es dämmert das „Reiflebenalter", in welches die Voll-

endung aller Theilgesellschaften, sowie die Vollendung aller ächt menschlichen Bestrebungen, des „Recht-, Tugend- und Vereinlebens" im Großen wie im Kleinen fallen wird. Gewiß alle Glieder der Erdmenschheit, vielleicht aber sie selbst als Glied der großen Menschheit wird mit den andern Gliedern in Gemeinschaft treten. Vielleicht wird erst, nachdem wir zu Sonnenmenschen geworden sind, ein solcher über die Erde hinausgehende Verkehr uns möglich werden. Eintreten aber muß er, denn da die Zahl der Geister sich nicht mehrt, so muß, nachdem die Reife vollendet und der Tod eingetreten ist, ein anderes höheres Leben beginnen. Ist doch auch das gegenwärtige nicht das erste; die Frucht eines jeden Lebens geht in das nächste, vielleicht auf einen andern Planeten über (Sternwanderung). Genie ist eine solche Frucht des Vorlebens. Eben darum ist auch das herannahende Greisenalter weder des Einzelnen, noch der (Theil) Menschheit ein bloßes Unglück, denn zugleich nähert sich auch die Neugeburt zu einem höheren Dasein. Eben darum kommt das höchste Ziel, der allgemeine Menschheitsbund, immer näher."

Krause's Lehre vom Jenseits auf pantheistischen Voraussetzungen beruhend und die Bestimmungen der Offenbarung von der Hölle ꝛc. bei Seite setzend, gibt uns über das eigentliche Wie der Fortdauer keinen Aufschluß und spricht sich, wenn wir vom System Krause's absehen, auch nicht über die persönliche Fortexistenz des Menschen nach dem Tode bestimmt aus[1]).

§. 7. Hegel

hat, indem er das von Schelling vorausgesetzte Identitätsprinzip nach der von Fichte geübten Methode dialektischer Entwicklung begründet und durchgeführt, das System des absoluten Idealismus geschaffen, dem die endlichen Dinge nicht (wie dem subjektiven Idealismus) als Erscheinungen für uns gelten, die nur in unserem Bewußtsein wären, sondern als Erscheinungen an sich, ihrer eigenen Natur nach, d. h. als solches, was den Grund seines Seins nicht in sich, sondern in der allgemeinen göttlichen Idee hat. Die absolute Vernunft offenbart sich in Natur und Geist, indem sie nicht nur als Substanz beiden zu Grunde liegt, sondern auch als Subjekt vermöge fortschreitender Entwicklung von den niedrigsten zu den höchsten Stufen aus ihrer Entäußerung zu sich zurückkehrt. Die Philosophie ist die Wissenschaft des Absoluten. Als denkende Betrachtung der Selbstentfaltung der absoluten Vernunft hat die Philosophie zu ihrer nothwendigen Form die dialektische Methode, welche im Bewußtsein des denkenden Subjekts die Selbstbewegung des gedachten Inhalts reproducirt. Die ab-

[1]) Das Werk von H. S. Lindemann „übersichtliche Darstellung des Lebens und der Wissenschaftslehre Krause's und dessen Standpunkt zur Freimaurerbrüderschaft", München 1839 — ist uns leider nicht zur Hand gekommen, weßhalb obige Darstellung an einigen (jedoch unwesentlichen) Mängeln leiden mag.

solute Vernunft entäußert sich in der Natur und kehrt aus ihrem Anderssein in sich zurück im Geiste. Ihre Selbstentwicklung ist demnach eine dreifache, nämlich 1) im abstrakten Elemente des Gedankens, 2) in der Natur, 3) im Geiste, nach dem Schema Thesis, Antithesis, Synthesis [1]).

Wir werden hier unsererseits unwillkürlich an die pantheistische Auffassung Plato's erinnert, welchem ja „das Göttliche im Menschen" — die Idee das Unsterbliche ist, wobei er es nicht zum persönlichen Dasein und Fortexistiren der Seele bringt, weil er nur (wie Hegel) die Ideen, das Denken, und in diesem Denken wieder eigentlich nur das göttliche Denken, „die göttliche Idee" kennt, das Wollen, die Freiheit des Willens aber, worin ein wesentliches Moment der Persönlichkeit beruht, ganz vergißt. Wir sehen hier bei Hegel Gott als „absolute Vernunft", die nach ihrer Entäußerung in Natur und Geist, denen sie als Substanz zu Grunde liegt, und nach fortschreitender Entwicklung zu sich zurückkehrt. Der Geist wird Gott — nimmt an der Unendlichkeit der absoluten Vernunft Theil, ist und wird sie selbst — Alles thut hiebei das Denken, vom Wollen im rechten Sinn — also von der anderen Vorbedingung zur Bildung des Persönlichkeitsbegriffs ist keine Rede. Das Individuelle bei der Entäußerung des Absoluten ist etwas Vorübergehendes, nichts Bleibendes, Selbstständiges bei der großen Fortentwicklung; das Bleibende ist nur die absolute Vernunft, das Allgemeine [2]).

In Hegel's System findet die Unsterblichkeitsidee nach dem Angeführten keinen Platz, besonders wenn wir darunter persönliche Fortdauer verstehen, denn es fehlt am wahren Begriff von Wollen. Die Phänomenologie endet in ihrem letzten, theoretisch-praktischen Theil, welcher speziell „Psychologie" heißt, mit der Idee der Glückseligkeit, d. i. der durch die Reflexion des Verstandes hervorgebrachten Vorstellung von einer Befriedigung aller Triebe! in diesem allgemeinen Zwecke schließen sich die besonderen Willen der Vielen zu einem vernünftigen Gemeinwillen zusammen, in dessen Realisirung Jeder auch seinen besonderen Zweck und seine individuelle Befriedigung, somit seine Freiheit findet. Dieser allgemeine objektive Wille ist nach Hegel der objektive Geist überhaupt. Zuerst nun realisirt sich der freie Wille als einzelner, d. i. als Person [3]), worunter

[1]) Ueberweg, Grundriß der Philosophie III. 217. — [2]) Hegel scheint auch in Plato seine Anschauung in Bezug auf die Seele gefunden zu haben, weil er nach Beleuchtung der Aussprüche Plato's über Unsterblichkeit mit Wohlgefallen hervorhebt, „daß Plato das Wesen der Seele ganz im Allgemeinen erhält und ihre Wahrheit und Sein nicht in sinnliche Einzelheit setzt, und die Unsterblichkeit der Seele nicht im Sinne der Vorstellung bei ihm genommen werden kann, in welchem wir sie nehmen, als ein einzelnes Ding." Auch den Mythus Plato's von dem Aufenthalte der Seele nach dem Tode läßt er nicht im wörtlichen Sinne gelten. Gesch. d. Philos. in Hegel's ges. Werken. Wien 1833. Bd. XIV. p. 214. — [3]) cf. weiter unten die Bemerkung.

nicht bloß die geistig-leibliche Persönlichkeit im engeren Sinne zu verstehen ist, sondern Alles, was zur vollständigen Organisation der individuellen Freiheit auch äußerlich gehört, namentlich also das Eigenthum, denn „Alles, was Sache ist, ist prästabilirt, ein willenloses Glied des Menschen, sein Mittel und Werkzeug zu werden, so daß er erst in diesem Umkreise sich selbst, sein eigenes Können und Vermögen besitzt. Sodann aber reflektirt auch der freie Wille sich aus dieser Aeußerlichkeit und Wirklichkeit zugleich in sich selbst, ist in jener auch für sich; es ist dieß das Recht des subjektiven Willens, die Moralität, auch particular für sich und individuell für sich bestimmt zu sein[1])." — Daß nun die Sehnsucht des Geistes nach Fortdauer auch von Hegel als eine durch Reflexion vom Verstande hervorgebrachte Vorstellung eines Triebes, der Befriedigung verlangt, betrachtet werden müsse, läßt sich wohl nicht in Abrede stellen. Ob aber Hegel diesen „Trieb" als Motiv zum Unsterblichkeitsglauben annimmt, das ist die Frage, welche mehr Schwierigkeit bei der Entscheidung entgegenstellt, als jene, ob Hegel seinem Systeme gemäß die Unsterblichkeitsidee annehmen konnte oder wollte. Und so bemerkt Geiße (Forschungen p. 35): Eine der schwierigsten Aufgaben dieses (des Hegel'schen) Systems scheint gerade die zu sein, die Gegensätze zwischen Glauben an die Unsterblichkeit und Nichtglauben zu versöhnen. Da es nun, sagt er weiter, gewiß ist, daß zwischen den Sätzen „es gibt" und „es gibt nicht" keine Vermittlung durch einen dritten Satz, welcher jene beiden sich widersprechenden verschmelze, möglich ist, so muß sich zwar auch die Hegel'sche Philosophie zu einem von beiden Sätzen bekennen, aber sie faßt nun die Gegensätze in ihrer subjektiven Weise, und sucht sie zu versöhnen, indem sie einerseits den Glauben an die persönliche Fortdauer zur Befriedigung der unendlichen Sehnsucht des Geistes, ja als derselben sogar widersprechend darstellt, und andererseits das Bangen und Zagen des Herzens bei dem Gedanken an die völlige Auflösung des Lebens oder an die Sterblichkeit des Geistes und das Aufhören der Individualität und Persönlichkeit im Tode entfernen will. Anders, meint Geiße, kann freilich die Versöhnung zwischen Glauben und persönlicher Fortdauer und Nichtglauben nicht gedacht werden.

Das Hegel'sche **System** verwirft die Unsterblichkeit der Seele, d. h. die Fortdauer der Individualität und der Persönlichkeit des Geistes nach dem Tode[2]). Nach Hegel ist kein Jenseits mehr, denn es ist Alles gegenwärtig und in dieser unendlichen Gegenwart sind alle Widersprüche gelöst. — Ist der Mensch sterblich? Ja, als endliches Wesen. Unsterblich? Ja! als Wesen in und aus und mit Gott! Aber Gott suche

[1]) Chalybäus, histor. Entwicklung der Philosophie, p. 337. — [2]) Dieß darf uns nicht wundern, wenn wir erwägen, was Fr. Hoffmann (in Frohschammer's Athen I. 590) hervorhebt, daß der absolute Idealismus Hegel's von Haus aus gar nicht wahrhaft über den Naturalismus hinaus sei und dem Materialismus zur Beute werde, wozu Feuerbach bereits das Vorspiel geliefert habe.

nicht mehr über den Sternen allein, denn er ist der unendlich gegenwärtige Gott. Also verlege die Unsterblichkeit nicht mehr in das himmlische Land, welches nicht zugleich und ewig und zeitlos auf der Erde sei. — Die Ewigkeit *ist*! Das „ist" drückt nicht die gegenwärtige Zeit aus in ihrem Unterschiede von der Vergangenheit und Zukunft, sowie wir sagen, Gott ist. Die Unsterblichkeit ist, du *hast* das ewige Leben, du hast die ewige Glückseligkeit! Bist du nicht zufrieden mit dieser Zusicherung? Dann verlege immerhin das ewige Leben und die Glückseligkeit in das Jenseits, und du hast dann beides doch hier auf Erden — in der *Hoffnung*! Diese Hoffnung ist jedoch nur der Gegenschein des wahren Lebens in der Ewigkeit, denn weiter kannst du auch nichts wollen. Gibst du diese Hoffnung auf, mit einem Sinne, welcher aller Selbstsucht entsagt hat, so verlierst du Nichts, sondern du gewinnst; denn die Hoffnung wird dann sogleich zur Wirklichkeit. Aber allem *Egoismus* mußt du dazu entsagen, denn er ist ewig verbannt aus dem Kreise der zur Erkenntniß der Wahrheit Gekommenen[1]).

Das Erste nach Aneignung des Inhalts des Hegel'schen Systems mußte die Frage sein, ob sie die *Lebensbefriedigung* zu gewähren im Stande sei, welche wir suchen, und deren Bedürfniß nimmer abgewiesen werden kann? Im Sinne Hegel's fährt Geiße fort (p. 45): *Da* tritt uns das Begeisternde der Resignation, welche alle Sehnsucht überwunden, in lebendiger Gestalt vor die Seele. In jeder freiwilligen Resignation liegt ja eine gewisse Größe, welche das Gemüth zum Gefühle aufrichtiger Achtung treibt. Noch mehr! Die völlige Ruhe, die das Gemüth eines Menschen beseelen muß, welcher deßwegen keine Hoffnung mehr hegt, weil sie bereits erfüllt ist (!), muß als das wünschenswertheste Loos erscheinen. Denn siehe, hier ist die Unsterblichkeit kein Gegenstand der Sehnsucht mehr, weil sie die unendliche Gegenwart, das Prinzip der Zeit, der laut- und bewegungslos sie begeisternde und bestimmende Urquell derselben ist, welcher selbst ohne Anfang und Ende das Rad der Weltenuhr in Bewegung setzt, und Leben und Tod, unendliche Dauer in der Idee und schnelles Vorübergehen in der Wirklichkeit mit einander versöhnt durch die ewige Harmonie, welche ihre Widersprüche aufgelöst hat. Hier ist nicht mehr der Widerspruch zwischen Sterben und Fortdauer, zwischen Vergänglichkeit und unaufhörlichem Leben in der Zeit. Alles ist ewig, und wenn es nicht Alles ist, so ist es *Nichts*. Auch die Blume, welche des Morgens aufgeht und des Abends verwelkt, lebt ihr Leben der Ewigkeit, denn ihre Idee ist das Ewige, ihre Realität aber kann nur das zeitlich Vorübergehende sein. *Der Urbegriff der*

[1]) *Geiße* p. 37 ff., welcher zu dieser Erörterung noch mit die Bemerkung macht: Egoismus ist hiernach zum Theil auch das, was die außer dem Kreise Stehenden heilig nennen und worauf sie Dogmen gründen, welche ihnen heilig sind; Egoismus ist das Festhalten an der stets eitlen Individualität — und *daraus* ist der Glaube an die Unsterblichkeit in Rücksicht auf das Irrthümliche, welches ihm zur Last fällt, das Versetzen der Unsterblichkeit der Seele in ein Jenseits hervorgegangen.

Menschheit ist ewig (!), ewig ihr Leben an sich, ewig ihre Wahrheit und Größe in Gott: Du selbst also, ewig deiner Menschheit nach, aber vorübergehend als einzelnes Moment in der Menschheit. Hier ist der Widerspruch zwischen der Ungerechtigkeit, die in der Welt geschieht, und der Gerechtigkeit Gottes gelöst. Verlege immerhin die völlige Erweisung der göttlichen Gerechtigkeit in ein zukünftiges, nach dem Tode eintretendes Reich Gottes; warum erweist sie sich denn nicht schon hier in ihrer Vollkommenheit? Hast du aber hier schon das Reich Gottes, so wirst du keine Ungerechtigkeit mehr wahrnehmen oder dulden müssen, denn alle Sünde und Selbstsucht ist gerichtet von der unendlichen Macht der unendlichen gegenwärtigen Liebe; ihre Erscheinung selbst ist wesenlos und sie hat nur noch subjektive Bedeutung für das Gemüth des Sünders. Du wirst Alles aus dem Gesichtspunkte des gegenwärtigen Reiches Gottes betrachten und in deiner Seligkeit wird Nichts dich stören. (l. c. p. 46.)

So vertheidigt etwa ein Schüler Hegel's die Ansicht seines Meisters; ob er dann so ganz im Sinne dieses Philosophen handelt, lassen wir dahin gestellt sein, denn es ist bekannt, daß sich in Hegel's Schule selbst ein Schisma über die authentische Interpretation der Lehre und Meinung dieses Denkers aufthat, man theilte sie in eine Rechte und Linke, in „Hegelianer und Junghegeliter" und in der Mitte blieb, wie Chalybäus (historische Entwicklung der Philosophie p. 343) sich ausdrückt, ein schwaches Centrum, in Wahrheit eigentlich nur das Eidolon Hegel's, das Corpus der hinterlassenen sämmtlichen Werke Hegel's stehen, — aber wir wollen Geiße weiter reden lassen, welcher sagt (ibid.): Durch diese Auffassung ist zwar die Art und Weise, das Leben mehr der Ewigkeit zu nähern, den Schmerz der Endlichkeit besser zu besiegen, die Gegenwart mehr mit dem Lichte der Unsterblichkeit zu verklären, verständlicher geworden, aber dennoch ist einzusehen, daß völlige Befriedigung, völliges Leben aus der Ewigkeit hier nicht erreicht werden kann, daß also die Verheißungen der Hegel'schen Lehre nicht des Christenthums unwandelbare Verheißungen sind; denn was die Hegel'sche Lehre Versöhnung, Leben aus Gott und der Ewigkeit nennt, das beruht auf der Resignation, diese ist aber wieder nimmer vollständig, weil die Selbstsucht nimmer ausgetilgt wird. Wohl im vollen Bewußtsein der Bedingungen, welche zu erfüllen sind, um solche Lebensbefriedigung zu erlangen, ermahnt sie, daß der Mensch das Gefühl seiner Individualität in dem Allleben, worin er steht und getragen wird, auflösen müsse, um die Selbstsucht zu überwältigen, denn nur dadurch kann die Zeitlichkeit in die Ewigkeit zurückversetzt, und von ihr durchdrungen und geheiligt, oder die Ewigkeit in die Zeitlichkeit aufgenommen werden, um das Leben zu seiner Befriedigung zu entwickeln. Aber sie fordert das Unmögliche! Denn fließt nicht fort und fort die Quelle, woraus die Selbstsucht entsteht? Bleibt nicht immer das Leben seiner einen Seite nach ein körperliches Dasein? Hören die zeitlichen Bedürfnisse der Individualität, hören ihre Freuden und Leiden als individuelle Erweisungen des Menschen-

lebens auf? Können sie jemals als solche in's Allleben aufgenommen und verklärt werden? Welche Reihe von wechselnden Erscheinungen aber, welche das Menschenleben beherrschen, statt daß die befreite Seele über ihnen in himmlischer Befriedigung schweben möchte, knüpft sich daran! — Und wenden wir uns nach der geistigen Seite des Lebens. Ist denn nicht die Individualität in den tiefsten Grund des Lebens hinabgedrungen? Kann etwa das Leben in seinen Erscheinungen auch von geistiger Seite her aus dem Bewußtsein des Alllebens hervorgehen? Es ist ja wesentlich ein Selbstbewußtsein und schon das bloße Wort sagt es, daß die Vernichtung oder Ueberwältigung des Gefühls der Individualität für den zeitlichen Menschen eine Unmöglichkeit ist. — Wenn aber auch die Resignation so vollständig als es nöthig ist, erreicht werden könnte, so drängt sich die Frage auf: Ist die Resignation selbst schon die volle Lebensbefriedigung, oder ist sie nur ihr negatives Prinzip? Das Erste widerspricht sich in sich selbst, weil die Resignation an sich und überall etwas Negatives ist, denn resigniren heißt nicht „erlangen", sondern „nicht erlangen wollen", oder das Streben nach einem Ziele aufgeben. Damit ist allerdings Ruhe verbunden, denn wer lange Zeit nach einem Ziele getrachtet hat, fühlt sich beruhigt, wenn er freiwillig zurücksteht, da er sieht, daß er das Ziel nicht werde erreichen können; aber diese Ruhe ist negativ. — Ohne die Sache weiter verfolgen zu wollen, bemerken wir nur, daß dasjenige, worauf resignirt wird, kein bloßer Schein und Täuschung ist, sowie daß die Resignation im Bewußtsein unabweislich ihren positiven Grund fordert, wenn sie nicht als die größere Täuschung in sich selbst zerfallen will. Wenn der Hegelianer den Schmerz der Endlichkeit besiegt, so ist doch das Gefühl dieses Sieges nicht ohne Schmerz.

So befriedigt Hegel's System bezüglich der Unsterblichkeitsfrage wissenschaftlich nicht, wie denn überhaupt, um mit Im. Fichte zu sprechen[1]), die Auffassung Hegel's, der den Geist in seiner Transscendenz unter der Gestalt eines unpersönlichen Pneuma, einer abstrakt allgemeinen „Vernunft" uns vorführt, von vorneherein unzuläßig ist. Auch eine Erwägung einzelner Aussprüche Hegel's über Persönlichkeit und Unsterblichkeit[2]) führt zu keinem günstigen Resultate. In seiner Phänomenologie des Geistes z. B. sagt er[3]): „Der Geist hat sich uns gezeigt, weder nur das Zurückziehen des Selbstbewußtseins in seine reine Innerlichkeit zu sein, noch die bloße Versenkung desselben in die Substanz und das Nichtsein seines Unterschiedes, sondern diese Bewegung des Selbsts, das sich seiner selbst entäußert und sich in seine Substanz versenkt, und ebenso als Subjekt aus ihr in sich gegangen ist und sie zum Gegenstand und Inhalt

[1]) in sr. Schrift „zur Seelenfrage", Leipzig 1859; s. ob. „Wesen der Seele". — [2]) in s. Werken Bd. XIV. 212, II. 608, XII. 220. 258. 266, XIV. 208, XIII. 117; XVI. 419, III. 266—68; XVI. 209. 214. 217. 218. cf. Göschel p. 263. — [3]) Hegel's Werke 1833. Bd. II. p. 608.

macht, als es diesen Unterschied der Gegenständlichkeit und des Inhalts aufhebt. Jene erste Reflexion aus der Unmittelbarkeit ist das sich Unterscheiden des Subjekts von seiner Substanz, oder der sich entzweiende Begriff, das Insichgehen und Werden des reinen Ich. Indem dieser Unterschied das reine Thun des Ich=Ich ist, ist der Begriff die Nothwendigkeit und das Aufgehen des Daseins, das die Substanz zu seinem Wesen hat und für sich besteht. Aber das Bestehen des Daseins für sich ist der in der Bestimmtheit gesetzte Begriff und dadurch ebenso seine Bewegung an ihm selbst, nieder in die einfache Substanz zu gehen, welche erst als diese Negativität und Bewegung Subjekt ist. — Weder hat Ich sich in der Form des Selbstbewußtseins gegen die Form der Substantialität und Gegenständlichkeit festzuhalten, als ob es Angst vor seiner Entäußerung hätte; die Kraft des Geistes ist vielmehr, in seiner Entäußerung sich selbst gleich zu bleiben und als das An= und Fürsichseiende das Fürsichsein ebenso sehr als Moment zu setzen, wie das Ansichsein, — noch ist ein Drittes, das die Unterschiede in den Abgrund des Absoluten zurückwirft und ihre Gleichheit in demselben ausspricht, sondern das Wissen besteht vielmehr in dieser scheinbaren Unthätigkeit, welche nur betrachtet, wie das Unterschiedene sich an ihm selbst bewegt und in seine Einheit zurückkehrt. — Wie kann nach solcher Begriffsstellung von Geist und Dasein des Geistes von einer persönlichen Fortdauer in der Lehre Hegel's Platz greifen? Oder was soll es heißen, wenn Hegel in seiner Geschichte der Philosophie bei dem Vergleich zwischen Orient und Occident sagt: Im Glanze des Morgenlandes verschwindet das Individuum nur; das Licht wird im Abendlande erst zum Blitze des Gedankens, der in sich selbst einschlägt und von da aus sich seine Welt erschafft. Die Seligkeit des Occidents ist daher so bestimmt, daß darin das Subjekt als solches andaure und im Substantiellen beharre. Der einzelne Geist erfaßt sein Sein als Allgemeines; die Allgemeinheit ist diese Beziehung auf sich. Dieses Beisichsein, diese Persönlichkeit und Unendlichkeit des Ich macht das Sein des Geistes aus; so ist er, und er kann nun nicht anders sein[1]).

Ueber den **Tod** spricht sich Hegel also aus: „Die Allgemeinheit, nach welcher das Thier als einzelnes eine endliche Existenz ist, zeigt sich an ihm als die abstrakte Macht in dem Ausgang des selbst abstrakten innerhalb seiner vorgehenden Prozesses. Seine Unangemessenheit zur Allgemeinheit ist seine ursprüngliche Krankheit und der angeborne Keim des Todes. Das Aufheben dieser Unangemessenheit ist selbst das Vollstrecken dieses Schicksals. Das Individuum hebt sie auf, indem es der Allgemeinheit seine Einzelheit einbildet, aber hiemit, insofern sie abstrakt und unmittelbar ist, nur eine abstrakte Objektivität erreicht, worin seine Thätigkeit sich abgestumpft, verknöchert hat, und das Leben zur prozeßlosen Gewohnheit

[1]) Ges. W. 1833. XIII. p. 117.

geworden ist, so daß es sich so aus sich selbst tödtet. Aber diese erreichte Identität mit dem Allgemeinen ist das Aufheben des formellen Gegensatzes, der unmittelbaren Einzelheit und der Allgemeinheit der Individualität, und dieß nur die eine und zwar die abstrakte Seite, der Tod des Natürlichen. Die Subjektivität ist aber in der Idee des Lebens der Begriff, sie ist so an sich das absolute Insichsein der Wirklichkeit und die concrete Allgemeinheit; durch das aufgezeigte Aufheben der Unmittelbarkeit ihrer Realität ist sie mit sich selbst zusammengegangen. Das letzte Außersichsein der Natur ist aufgehoben, und der in ihr nur an sich seiende Begriff ist damit für sich geworden. — Die Natur ist damit in ihre Wahrheit übergegangen, in die Subjektivität des Begriffs, deren Objektivität selbst die aufgehobene Unmittelbarkeit der Einzelheit, die concrete Allgemeinheit ist; so daß der Begriff gesetzt ist, welcher die ihm entsprechende Realität, den Begriff zu seinem Dasein hat — der Geist. Ueber dem Tode der Natur, aus der todten Hülle geht eine schönere Natur, geht der Geist hervor. Das Lebendige endet mit dieser Trennung und mit diesem abstrakten Zusammengehen in sich. Aber Eins widerspricht dem Anderen: a) Was zusammengegangen, ist darum identisch, Begriff der Gattung und Realität, oder Subjekt und Objekt nicht mehr getrennt; b) und was sich abstößt und getrennt hat, ist eben darum nicht abstrakt identisch. Die Wahrheit ist ihre Einheit als Unterschied, so daß in diesem Zusammengehen und in dieser Trennung eben damit nur der formelle Gegensatz sich aufgehoben hat wegen der an sich seienden Identität, und ebenso wegen der Trennung nur die formelle Identität sich negirt hat. Concreter ausgedrückt heißt dieß: der Begriff des Lebens, die Gattung, das Leben in seiner Allgemeinheit stößt seine in sich total gewordene Realität von sich ab, aber ist an sich identisch mit derselben, ist Idee, erhält sich absolut, ist das Göttliche, Ewige, bleibt also in derselben; und es ist nur aufgehoben worden die Form, die natürliche Unangemessenheit, die nur noch abstrakte Aeußerlichkeit der Zeit und des Raumes. Das Lebendige ist zwar die höchste Weise der Existenz des Begriffs in der Natur, aber auch hier ist der Begriff nur an sich, weil die Idee in der Natur nur als Einzelnes existirt. In der Ortsbewegung hat das Thier sich zwar vollends von der Schwere entbunden, in der Empfindung fühlt es sich, in der Stimme hört es sich; im Gattungsprozeß existirt die Gattung aber auch nur als Einzelnes. Da diese Existenz nun der Allgemeinheit der Idee immer noch unangemessen ist, so muß die Idee diesen Kreis durchbrechen und sich durch Zerbrechen dieser Unangemessenheit Luft machen. Statt also, daß das Dritte im Gattungsprozeß wieder zur Einzelheit herabfällt, ist die andere Seite, der Tod, das Aufheben des Einzelnen, und damit das Hervorgehen der Gattung, des Geistes; denn die Negation des Natürlichen, d. h. der unmittelbaren Einheit ist dieß, daß das Allgemeine, die Gattung gesetzt wird, und zwar in Form der Gattung. An der Individualität ist diese Bewegung Beider der Verlauf, der sich aufhebt, und dessen Resultat das Bewußtsein ist, die

Einheit, die an und für sich selbst Einheit Beider ist, als Selbst, nicht nur als Gattung im inneren Begriff des Einzelnen. Die Idee existirt hiermit in dem selbstständigen Subjekte, für welches, als Organ des Begriffs, Alles ideell und flüssig ist; d. h. es denkt, macht alles Räumliche und Zeitliche zu dem Seinigen, hat so in ihm die Allgemeinheit[1], d. h. sich selbst. Indem so jetzt das Allgemeine für das Allgemeine ist, ist der Begriff für sich; dieß kommt erst im Geiste zum Vorschein, worin der Begriff sich gegenständlich macht, damit aber die Existenz des Begriffs als Begriffs gesetzt ist. Das Denken, als dieß für sich selbst seiende Allgemeine, ist das **Unsterbliche.** Das Sterbliche ist, daß die Idee, das Allgemeine sich nicht angemessen ist. — Dieß ist der Uebergang des Natürlichen in den Geist; im Lebendigen hat die Natur sich vollendet und ihren Frieden geschlossen, indem sie in ein Höheres umschlägt. Der Geist ist so aus der Natur hervorgegangen. Das Ziel der Natur ist, sich selbst zu tödten, und ihre Rinde des Unmittelbaren, Sinnlichen zu durchbrechen, sich als Phönix zu verbrennen, und aus dieser Aeußerlichkeit verjüngt als Geist hervorzutreten. Die Natur ist sich ein Anderes geworden, um sich als Idee wieder zu erkennen und mit sich zu versöhnen. Aber es ist einseitig, den Geist so als Werden aus dem Ansich nur zum Fürsichsein kommen zu lassen. Die Natur ist zwar das Unmittelbare, aber ebenso, als das dem Geiste Andere, nur ein Relatives: und damit, als das Negative, nur ein Gesetztes. Es ist die Macht des freien Geistes, der diese Negativität aufhebt; er ist ebenso vor, als nach der Natur, nicht bloß die metaphysische Natur derselben. Als der Zweck der Natur ist er eben darum vor ihr, sie ist aus ihm hervorgegangen: jedoch nicht empirisch, sondern so, daß er in ihr, die er sich voraussetzt, immer schon enthalten ist. Aber seine unendliche Freiheit läßt sie frei, und stellt das Thun der Idee gegen sie als eine innere Nothwendigkeit an ihr vor, wie ein freier Mensch der Welt sicher ist, daß sein Thun ihre Thätigkeit ist. Der Geist also, zunächst selbst aus dem Unmittelbaren herkommend, dann aber abstrakt sich erfassend, will sich selbst befreien, als die Natur aus sich herausbildend; dieses Thun des Geistes ist die Philosophie[1]).

Wie nun Hegel sich selten über die Unsterblichkeit ausspricht, so doch am bestimmtesten, wie Erdmann[2]) anführt, als Schubart ihm die Läugnung derselben vorwarf in seiner Recension von dessen Schrift, wo er sagt, daß in seiner Philosophie „der Geist über alle die Kategorien, welche Vergehen, Untergang, Sterben u. s. w. in sich schließen, erhoben wird, abgesehen von anderen ebenso ausdrücklichen Bestimmungen."

---

[1]) Hegel's Philosophie in wörtlichen Auszügen von Frantz und Hillert. Berlin 1843. p. 133—136. — [2]) Gesch. d. Philos. II. 650. Wenn Hegel die Unsterblichkeit „seiende Qualität" nennt (cf. ibid.), so ist damit zu viel und zu wenig gesagt.

Die Schüler Hegel's.

Obwohl nun nach den vorausgehenden Erörterungen bei dem Hegel'schen Prinzip, das an sich nicht haltbar ist[1]), und nach dem Urtheile der Kritiker[2]) die Unsterblichkeitsidee im Hegelianismus wegfällt, ist doch von Einigen „eine Unsterblichkeitslehre Hegel's", d. h. ein Beweis für Fortdauer auf Grund des Hegel'schen Prinzips versucht worden. Wir führen hier besonders Göschel an, der in seiner Schrift „die Persönlichkeit, oder von der immanenten Entwicklung der Seele und ihrer Unsterblichkeit" — die persönliche Unsterblichkeit aus der „absoluten göttlichen Persönlichkeit" zu deduciren sucht[3]). Beckers[4]) ist diesem Beginnen sogleich von vorneherein entgegen, indem er hinweist: Mit dem bloßen Prinzip der Immanenz, welches im Denken sich offenbart, ist schlechterdings nichts auszurichten. Es bedarf auch eines Prinzips der Transscendenz, und dieß kann nur im Wollen zu finden sein. — Wir haben bereits öfter dieß hervorgehoben, und stimmen Beckers ferner bei, wenn er (l. c. p. 21) bemerkt: Mit der Ausschließlichkeit des Denkens, wenn sie anders sich consequent bleiben soll, ist der Begriff einer absoluten Persönlichkeit, die ja noch Anderes als bloßes Denken ist, durchaus unvereinbar. Zwar legt der Verfasser (Göschel) in dieser Beziehung alles Gewicht auf die Superiorität und Priorität des Denkens, denn „das Erste und Letzte, heißt es bei Göschel (p. 140), ist nicht das Sein, sondern das Denken, näher das absolut persönliche Bewußtsein Gottes, von welchem alles Denken ausgehe, wie es sich in dem endlichen Bewußtsein offenbart und in das auch alles Denken zurückgeht." — Aber gerade indem das Denken auf den persönlichen Gott zurückgeht, muß es ja nothwendig finden, daß es in der Persönlichkeit Gottes, gleichwie in sich selbst auf etwas stößt, was nicht bloßes Denken, sondern Wollen ist, womit es dann sich selbst in seiner Ausschließlichkeit negirt hätte und den Monismus des Denkens aufzugeben sich genöthigt sähe. Denn mit dem Wollen geht es nicht an, wie mit dem abstrakten Begriffe des Seins, daß man es dem Denken so schlechthin unterschiebt, und es zum bloßen Moment

---

[1]) Sehr richtig sagt Weißenborn (Vorles. über Pantheismus und Theismus p. 125): Selbstbewußtsein ist so wenig ein absolut sich selbst setzendes Sein, daß es vielmehr sich selbst nach seiner realen Möglichkeit voraussetzt und nur aus dieser als aus einem Gegebenen heraus sich selbst hervorzubringen vermag. — [2]) Conradi (Unsterblichk.) erklärt: Man kann von der Hegel'schen Philosophie sagen, daß sie die bisher gangbaren Beweise für die Unsterblichkeit der Seele ebenso vernichtet habe, wie die Kant'sche die Beweise für das Dasein Gottes. (Vorr. p. 5) und p. 8: Es ist nichts leichter, als wenn der Begriff des Absoluten einmal gewonnen ist, so mit ihm zu gebahren, daß man ihn als absoluten Maßstab nun an jedes Einzelne, Individuelle anlegt, und weil es nicht das Absolute selbst ist, ohne weiteres es durch jenen Begriff vernichten und in ihm aufgehen läßt. — [3]) Nach Hegel'scher Auffassung hat auch Fr. T. Unius „Unsterblichkeit, oder Ansicht meines inneren Lebens für mein eigenes Verständniß ꝛc." Leipzig 1830, geschrieben. — [4]) „über Göschel's Beweis für Unsterbl." p. 15. 39.

des Denkens oder zu einem sogenannten innerlichen Sein (Göschel p. 143), d. h. zu einem im Denken völlig aufgegangenen Sein macht, gleich als wäre es für sich nichts, und seine Bewegung wäre ganz dieselbe nothwendige, wie die des dialektischen immanenten Fortschreitens. — Mit der Unmöglichkeit des Prinzips fallen somit auch die daraus eruirten Beweise (Göschel's), welche wir deßhalb auch nicht weiter anführen. Beckers (Anhang „über Hegel's Methode") glaubt sogar nachgewiesen zu haben, daß die Hegel'sche Methode in der Lehre von der Unsterblichkeit nicht zu befriedigendem Resultate führe und hier völlig ungenügend sei. Er ist allerdings Hegel gegenüber als eifriger Schellingianer nicht ganz vorurtheilsfrei, aber hier, wie uns scheint, in vollem Rechte.

Nach andern Bearbeitungen hat die Unsterblichkeitsfrage in der Hegel'schen Schule oder im theilweisen Zusammenhange mit ihr in der Zeit nach Hegel erfahren[1]): Das achtzehnte Jahrhundert könnte man überhaupt die Periode der Unsterblichkeitsdoktrin nennen, die Unsterblichkeitsidee war das Dogma jener Zeit. Während im Spinozismus und im Identitätssystem über die Unsterblichkeit nur eigentlich gespottet wurde, und bei Fichte und Hegel die Unsterblichkeitslehre in sehr unbestimmter Form vor uns tritt, behandelte man in der Hegel'schen Schule diesen Punkt wie ein ἀῤῥητόν und sogar dann noch, als Einer aus derselben sich schon darüber ausgesprochen hatte.

Ludwig Andreas Feuerbach gab anonym im Jahre 1831 zu Nürnberg seine „Gedanken über Tod und Unsterblichkeit" heraus, in welchen er, anstatt wie die Unsterblichkeitslehrer den Tod in Scheintod zu verwandeln, bemerkt Erdmann (II. 651), ihn wieder zu Ehren bringen und nachweisen wollte, daß er das nothwendige Zugrundegehen des Endlichen am Unendlichen sei, und die Fortdauer des Menschen in der geschichtlichen Erinnerung bestehe. Dabei nannte Feuerbach ganz unverhohlen seine Lehre Pantheismus. Nicht nur wegen der Invectiven gegen Marheineke und einiger Anspielungen, die auf Hegel bezogen werden konnten, sondern besonders deßwegen machte dieses Buch auf die übrigen Hegelianer keinen Eindruck, weil es ganz auf dem Gegensatz des Unendlichen und Endlichen des Wesens und der Erscheinung u. s. w. beruhte, über den nach Hegel nur der abstrakte Verstand nicht hinauskommt.

Näher trat der Schule die Frage durch die Schriften des Schellingianers Blasche, welche wir wiederholt citirt haben, indem Michelet und Marheineke sich über dieselben aussprachen. Da aber dieß in ganz entgegengesetztem Sinne geschah, so blieb auch jetzt die Sache auf sich beruhen. Direkter ward die Schule zur Entscheidung veranlaßt durch die Schriften des Magdeburger Friedrich Richter „die Lehre von den letzten Dingen"

[1]) Göschel, Weiße, Fichte, Müller kämpften für die Unsterblichkeit der einzelnen menschlichen Seele (nach Hegel); Daumer, Richter, Blasche, Feuerbach, Strauß läugneten sie auf Grund Hegel'scher Aussprüche.

(Breslau 1833 und 1844. 2 Bde. s. oben) und „die neue Unsterblichkeitslehre" (Breslau 1833) [1]). In diesen Schriften sucht Richter nachzuweisen, daß nach Hegel's Prinzipien von einer persönlichen Fortdauer nicht die Rede sein könne, die übrigens nur der Egoist wünsche, der keiner Resignation fähig (s. ob. I. Th.). Weiße, der diese Schrift in den Berliner Jahrb. (September 1833) recensirte, bemerkte mit Recht, daß bei innerer Leerheit gar keine Resignation dazu gehöre, Vernichtung zu wünschen; daß die Prinzipien der neueren Philosophie Daten an die Hand geben, die Unsterblichkeit der Wiedergebornen zu deduciren, daß es übrigens Rohheit sei, vor der Spekulation Unfähigen in populären Schriften solche Fragen zu erörtern. Da dieser letzte Satz dem Weiße von Seite Richter's [2]) und auch von anderer Seite her den Vorwurf zuzog, er verheimliche seinen eigenen Unglauben an die Fortdauer, so schrieb Weiße gleichfalls eine „philosophische Geheimlehre" (Dresden 1834), in welcher er zu zeigen versuchte, daß zwar Hegel zur Läugnung der persönlichen Unsterblichkeit habe kommen müssen, obgleich er das aus löblicher Schonung der Gewissen nie gesagt habe. Anders aber und richtiger die Resultate der neueren Philosophie angewandt, indem man das Absolute nicht als persönliches Absolutes nehme, und man rette die Unsterblichkeit, deren man freilich nicht a priori, sondern durch religiös-sittliche Erfahrung gewiß, und nur als Wiedergeborner theilhaft werde.

Während Weiße an dieser Schrift arbeitete, war über die „neue Unsterblichkeitslehre" Richter's eine Recension von Göschel (Berl. Jahrb. Jänner 1834) erschienen, die nicht mit Unrecht von der Schule mit Spannung erwartet wurde, da seit ihr die bereits erwähnte Trennung in der Hegel'schen Schule besteht. Vermöge des Vorzugs, welcher dem Geiste vor der Natur zukommt, ist der Geist nach Göschel über den in der Natur unüberwindlichen Gegensatz des Allgemeinen (der Gattung) und des Besonderen (des Exemplars) hinaus, ist Einzelheit, Individuum, Persönlichkeit. Diese vermag der Pantheismus, wozu nicht nur Richter, sondern noch viele Andere den Hegelianismus herbeiziehen, nicht zu fassen. Daß Göschel ganz wie Feuerbach und Richter mit Hegel sich des Ausdrucks „Einzelnes" für das bediente, was besser Subjekt genannt worden wäre, hat bei ihm zur Folge, daß nun auch Solchem Ewigkeit vindicirt wird, welches ein Nichtiges und Vergängliches ist, weil sich darin der Mensch als wiederholbares Exemplar erweist. Nicht mit Unrecht, meint Erdmann (II. 652), bemerkten daher Einige, Göschel mache den Menschen mit Haut und Haar unsterblich, während nach Feuerbach und Richter auch nicht ein Haar vom Menschen fortdauere. Ausführlicher wurde diese Frage von Göschel in seiner (von uns

[1]) Die späteren Schriften des Verfassers über den Gottes- und Majestätsbegriff, die Vorträge über persönliche Fortdauer, über den Messiasbegriff haben kein solches Aufsehen gemacht. — [2]) in der Schrift „die Geheimlehre der neueren Philosophie". Breslau 1833.

bereits oft citirten) Schrift „von den Beweisen für die Unsterblichkeit 2c." (Berlin 1835) entwickelt, in welcher drei Hauptbeweise unterschieden, mit den drei Beweisen für's Dasein Gottes paralleliſirt, und als den drei Stufen: Individuum, Subjekt und Geist entsprechend dargestellt werden. Das Vorwort ist eine erbaulich gehaltene Osterbetrachtung, an der Göschel ein besonderes Wohlgefallen zu haben schien, da er wie einen Commentar dazu erscheinen ließ: „Die siebenfältige Osterfrage", Berlin 1837. Manche Gegner der Hegel'schen Schule erklärten sich mit den Behauptungen Göschel's einverstanden, erkannten dieselben aber nicht als Hegel's Lehre an. Dahin sind zu rechnen: Weiße, Fichte in seiner Recension von Richter's Buch (Bl. f. lit. Unterh. 1833) und in seiner Schrift „die Idee der Persönlichkeit" (1834); ferner ein Anhänger der Neu-Schelling'schen Lehre: Hubert Beckers „über C. F. Göschel's Versuch 2c." (s. oben); diesen Behauptungen trat Heinrichs (Berl. Jahrb. April 1836) entgegen und behauptete den Hegel'schen Charakter von Göschel's Arbeiten.

Wie sehr überhaupt endlich die Unsterblichkeitslehre damals die Geister bewegte, ergibt sich aus der (von uns I. Th. benützten) anziehenden kleinen Schrift, die (unter dem in der humoristischen Literatur gefeierten Namen Mises) Theodor Fechner herausgab: „Büchlein von dem Leben nach dem Tode" (Dresden 1836), in welchem die ersten Keime des später so geistvoll durchgeführten Gedankens von dem Beseeltsein des für unbeseelt Gehaltenen und dem Durchlebtwerden des niederen Organismus von dem höheren niedergelegt sind. Theils widerlegend, theils ergänzend dazu schrieb Weiße dießmal pseudonym als Nikodemus: Das Büchlein von der Auferstehung (Dresden 1836), nach welchem wie dem irdischen Leben ein embryonisches als bloßer Leib, so dem himmlischen ein Hadesleben als bloße Seele vorausgehen soll, der von Natur sterbliche Mensch dadurch unsterblich wird, daß er vom Geiste kostet, so daß die ganz geistlosen vergehen, die den Geist willig aufnehmen, selig, die unwillig ihn aufnehmen, verdammt werden. Wenn Weiße hier einen vermittelnden Standpunkt zwischen den Ansichten Feuerbach's, Blasche's und Richter's sucht (die dem Menschen alle Fortdauer absprechen) und zwischen Göschel, welcher (wie Viele es auffaßten) dem Menschen bei seinem Tode Alles mitnehmen ließ, so ging gleichzeitig aus der Hegel'schen Schule ein ähnlicher Vermittlungsversuch hervor: K. Conradi's „Unsterblichkeit und ewiges Leben" (Mainz 1837). Diese Schrift hat u. A. diesen Vorzug, daß die beiden (auf dem Titel angegebenen) Begriffe von einander geschieden werden, so daß nicht, wer mit Weiße Einem das ewige Leben abspricht, nicht zugleich auch die Unsterblichkeit abstreitet. Obgleich Conradi's Schrift vielleicht die bedeutendste über diesen Gegenstand war, ist sie doch selbst von Hegelianern wenig berücksichtigt worden und zwar aus dem Grunde, meint Erdmann (l. c.), weil Conradi in dieser (wie in einer früheren) Schrift das phänomenologische Moment so sehr mit dem realen, d. h. die Nothwendigkeit des Glaubens an Unsterblichkeit mit der

Nothwendigkeit der Unsterblichkeit selbst verschmilzt, daß es oft den Anschein hat, als wolle er jenen rechtfertigen, ohne diese zu behaupten.

§. 8. Schleiermacher

war nicht allein der größte Theologe, welchen die protestantische Kirche seit der Reformationszeit gehabt hat... Der geistvolle Prediger, der hochbegabte, das Herz durch den Verstand und den Verstand durch das Herz bildende Religionslehrer Schleiermacher war auch ein Philosoph, der ohne geschlossene Systemsform doch die fruchtbarsten Keime ausgestreut hat.... Der Erste, welcher das eigenthümliche Wesen der Religion gründlicher erforscht und dadurch auch der praktischen Bestimmung ihres Verhältnisses zu anderen Gebieten einen unberechenbaren Dienst geleistet hat; er ist einer der bedeutendsten unter den Männern, welche seit mehr als einem Jahrhundert daran arbeiten, das allgemein Menschliche aus dem Positiven herauszuarbeiten, das Ueberlieferte im Geiste unserer Zeit umzubilden, einer der Vordersten unter den Vorkämpfern des modernen Humanismus[1]). Aus dieser Schilderung können wir uns zuvörderst ein allgemeines Urtheil über Schleiermacher bilden. — Als Philosoph bildet er die Kant'sche Philosophie in einer solchen Weise um, durch Spinoza, den er vergöttert, und Plato angeregt, daß er ebensowohl dem in ihr liegenden realistischen, wie dem idealistischen Elemente gerecht zu werden sucht. Durch seine Erkenntnißtheorie überwindet er die aprioristische Einseitigkeit der Hegel'schen Dialektik. Nach Schleiermacher's Darstellung schließt sich die Vielheit der neben einander bestehenden Objekte und nacheinander erfolgenden Prozesse zu einer nicht etwa bloß von dem denkenden Subjekte hineingetragenen, sondern an und für sich realen, Objekt und Subjekt umfassenden Einheit zusammen. Vermöge der realen Einheit bildet das Mannichfaltige ein gegliedertes Ganzes. Die Totalität alles Existirenden ist die Welt; die Einheit des Weltganzen ist die Gottheit[2]). Dieser Einheit gegenüber besteht in uns das Gefühl der absoluten Abhängigkeit; in diesem Gefühl wurzelt die Religion. Die religiösen Vorstellungen und Sätze sind Darstellungsweisen des religiösen Gefühls und als solche von der wissenschaftlichen Betrachtung, welche die objektive Wirklichkeit im Bewußtsein des Subjekts zu reproduciren strebt, spezifisch verschieden. Die Dogmen in Philosopheme umwandeln wollen, oder in der Theologie philosophiren, heißt die Grenzen beider Ge-

---

[1]) Zeller in d. Vortr. u. Abh. Leipz. 1865. p. 179. 200. Die Literatur über Schleiermacher s. Ueberweg, Grundr. III. 232. — [2]) Wenn Gott nach Schleiermacher weder als identisch mit der Welt, noch als getrennt von der Welt zu denken ist, so bedarf das einer Erklärung. Diese will Ueberweg (III. 238) geben, wenn er sagt: Da das Ich die Identität des Subjekts in der Differenz der Momente ist, so läßt sich Gottes Verhältniß zur Welt mit dem der Einheit des Ich zu der Totalität seiner zeitlichen Akte vergleichen.

biete verkennen; der Philosophie kommt innerhalb der Theologie nur ein formeller Gebrauch zu. Weder soll die Philosophie zu der Theologie, noch diese zu jener in dem Verhältnisse der Dienstbarkeit stehen, jede ist frei in den Grenzen ihres Gebietes[1]). Wie nun Schleiermacher neben der bei ihm die Gotteslehre in sich mitbegreifenden Dialektik die christliche Glaubenslehre, und neben der philosophischen Ethik die christliche Ethik bearbeitet hat, so mußte er auch der Unsterblichkeitslehre sowohl vom Standpunkt der Theologie, als auch der Philosophie gerecht werden. Während er nun von ersterem Standpunkt aus die christlich-positiven Anschauungen über das Jenseits des Menschen festzuhalten sich genöthigt sieht, wird er in der Philosophie, wie es scheint, seinem präcis ausgesprochenen Prinzip von der Freiheit der Theologie und Philosophie „in den Grenzen ihres Gebietes" untreu und destruirt vom Gebiete der Philosophie aus das positiv-christliche Religionsgebiet, indem er den Lehrsätzen des theologischen Dogmatismus die wissenschaftliche Giltigkeit abspricht, indem er ferner bloß anerkennt, daß der Religion eine besondere und edle Anlage im Menschen zu Grunde liege, nämlich das fromme Gefühl als die Richtung des Gemüthes auf das Unendliche und Ewige, und indem er die wahre Bedeutung der theologischen Begriffe und Sätze bloß darin findet, daß durch sie das religiöse Gefühl zum Ausdruck gelangt. Wenn das, was nur unsere Gefühle bezeichnen und in Worten darstellen soll, meint Schleiermacher, für Wissenschaft von dem Gegenstande oder auch für Wissenschaft und Religion zugleich genommen werde, dann sinke es unvermeidlich zurück in Mysticismus und Mythologie. Was jenes „Unendliche" betrifft, so bedarf Schleiermacher nicht (wie Kant) einer offenen Stelle für dasselbe jenseits der Endlichkeit, wie Ueberweg bemerkt (ibid.), sondern er vermag dem Endlichen seine objektive Realität, die in unserem Bewußtsein sich wiederspiegeln, ungeschmälert zu lassen, und findet im Anschluß an Spinoza inmitten des Endlichen und Vergänglichen selbst das Unendliche und Ewige. Im Gegensatz zu der idealistischen Spekulation Kant's und Fichte's fordert unser Philosoph einen Realismus, der freilich nicht auf die Betrachtung des Endlichen in seiner Vereinzelung sich beschränken, sondern ein Jegliches in seiner Einheit mit dem Ganzen und Ewigen (nach Spinoza's Ausdruck: sub specie aeterni) betrachten soll; mit diesem Ewigen sich selbst eins fühlen, ist Religion. Was unter solchen Auspicien die Unsterblichkeitsidee in der Schleiermacher'schen Philosophie für ein Schicksal haben wird, läßt sich hiernach wohl ahnen. Und so äußert sich denn wirklich Schleiermacher in seinen „Reden über die Religion" (3. Ausg.): „Das Ziel und der Charakter eines religiösen Lebens ist nicht die **Unsterblichkeit,** wie Viele sie wünschen und an sie glauben, oder auch nur zu glauben vorgeben, denn ihr Verlangen, zu viel davon zu wissen, macht sie sehr des letzten verdächtig; nicht jene

[1]) Ueberweg, Grundr. III. p. 235.

Unsterblichkeit außer der Zeit oder hinter der Zeit oder vielmehr nur nach dieser Zeit, aber doch in der Zeit, sondern die Unsterblichkeit, die wir schon in diesem zeitlichen Leben unmittelbar haben können, und die eine Aufgabe ist, in deren Lösung wir immerfort begriffen sind. Mitten in der Endlichkeit Eins werden mit dem Unendlichen, und ewig sein in jedem Augenblick, das ist die Unsterblichkeit der Religion[1])." — In seiner „Erziehungslehre" sagt unser Philosoph: „Die Bestimmung des Menschen ist, die Welt in sich aufzunehmen und sich in der Welt darzustellen[2]);" und „über den Begriff des höchsten Gutes" (I) erklärt er sich u. A.: „Sowohl in der Thätigkeit, welche das Bewußtsein bildet und mittheilt, als in der, welche die Dinge dem Menschen anbildet, und zwar auf beide Weisen, mag die Einerleiheit vorherrschen in dem Verschiedenen, oder die Eigenthümlichkeit im Gleichen, wird doch die Wirksamkeit der Vernunft erst ihre Selbstoffenbarung, wenn der Geist seine überirdische Heimath darin kundgibt, vermöge deren er das Ewige und Einfache, das schlechthin Seiende, auf eine geheimnißvolle Weise in sich trägt. Alles dieses ist Eins, und keines ohne das andere; aber je nachdem wir den einen Standpunkt nehmen oder den andern, erscheint das höchste Gut bald als das goldene Zeitalter in der ungetrübten und allgenügenden Mittheilung des eigenthümlichen Lebens, bald als der ewige Friede in der wohlvertheilten Herrschaft der Völker über die Erde, oder als die Vollständigkeit und Unveränderlichkeit des Wissens in der Gemeinschaft der Sprachen, und als das Himmelreich in der freien Gemeinschaft des frommen Glaubens, Jedes von diesen in seiner Besonderheit, dann die andern in sich schließend und das Ganze darstellend[3])."

Die Gemeinschaft mit Gott, sagt Schleiermacher in seiner „christlichen Sitte" (bei Lancizolle p. 80), findet nur statt auf der höheren Potenz des Lebens, wo das Absolute auf eine besondere Weise in die Selbstthätigkeit des Einzelnen aufgenommen ist. Das Eigenthümliche in dem Leben des Christen, sein Grundzustand, ist Gemeinschaft mit Gott durch Christum. Das Bewußtsein dieses Grundzustandes als Gefühl ist Seligkeit; diese ist nämlich das absolute Sein als Bewußtsein gedacht, also auch das Sein des göttlichen Prinzips im Menschen. — Wenn der Mensch nicht in der unmittelbaren Einheit der Anschauung und des Gefühls Eins wird mit dem Ewigen, bleibt er in der abgeleiteten des Bewußtseins ewig getrennt von ihm, lesen wir in den „Reden über die Religion" (bei Lancizolle p. 49. cf. p. 60).

---

[1]) bei Ludw. v. Lancizolle, Ideen, Reflexionen und Betrachtungen aus Schleiermacher's Werken. Berlin 1854. p. 110. — [2]) bei Lancizolle p. 169. — [3]) Hier wiederholen sich, bemerkt Lancizolle (p. 175), die vier ethischen Sphären, welche überall bei Schleiermacher wiederkehren: die gesellige, staatliche, wissenschaftliche und religiöse, die in ihrer harmonischen Einheit das vollkommene sittliche Leben darstellen. cf. l. c. p. 206 ff.

Was den Glauben Schleiermacher's an die positiven Lehren des Christenthums über das Jenseits betrifft, insofern dieselben in der Bibel niedergelegt sind, so könnte seine „kritische Untersuchung" dieselben leicht benergeln, um so mehr als ihm „die Göttlichkeit der Schrift keine andere ist, als die Göttlichkeit des darin Enthaltenen, des Christenthums selbst", natürlich soweit es der Rationalist gelten läßt[1]); denn jeder Wissenschaftliche (!) muß philosophiren, weil sonst sein Wissen nur ein traditionelles sein kann; aber keiner soll bloß philosophiren, weil er sonst in todtem Formelwesen (Scholastik) oder in unreifen Grübeleien (Mystik) vergehen muß[2]).

§. 9. Schopenhauer

beginnt sein Hauptwerk, bemerkt Fr. Hoffmann[3]), indem er sich auf den Standpunkt des Idealismus stellt, von ihm unberechtigt zu einem Realismus übergeht, diesen wieder in den Idealismus zurücknimmt und mit einem Nihilismus endet, der zwar kein absoluter sein soll, ohne daß Schopenhauer doch zu sagen weiß, worin denn nur diese Nichtabsolutheit des Nihilismus bestehe.

Man soll, wie wir schon öfter bemerkt haben, ein Philosophem nicht nach seinem Resultate beurtheilen, sondern vorzüglich nach seinem Prinzip und seiner Methode. Wenn nun die angeführte summarische Kritik Hoffmann's über Schopenhauer's Philosophie wahr ist, und daran ist nicht zu zweifeln, so erhellt, daß der fraglichen Philosophie sogar die richtige Methode fehlt, daß sie vielmehr an ungeheurer Willkür leidet, abgesehen vom materialistischen Prinzip, das sich in derselben breit macht. Wir wollen nur eine Stelle anführen, die auch Hoffmann[4]) ausbebt: „Wenn man in einem Hause zu thun hat, pflegt man, ehe man hineingeht, doch einen Blick auf die Außenseite zu werfen. Wir haben es mit dem Intellekt von innen zu thun, d. h. vom Bewußtsein ausgehend. Vorher wollen wir ihn kurz von außen ansehen. Da ist er ein Gegenstand der Natur, Eigenschaft eines Naturprodukts, des Thieres und vorzüglich des Menschen. So ganz empirisch, ohne vorgefaßte Meinung ihn betrachtend, müssen wir ihn eine Funktion des menschlichen Lebens nennen, und zwar, wie alle anderen Funktionen an einen besonderen Theil gebunden, an das Gehirn. Wie der Magen verdaut, die Leber Galle, die Nieren Urin, die Hoden Saamen absondern, so stellt das Gehirn vor, sondert Vorstellungen ab, und zwar ist dieß aus-

---

[1]) Ueber den I. Brief des Paulus an Timotheus bei Lancizolle p. 135. — [2]) Schleiermacher, Dialektik bei Lanciz. p. 15. — [3]) in seiner Recension über das Werk Schopenhauer's „die Welt als Wille und Vorstellung" 3. Aufl. Leipzig 1859 — in Frohschammer's Athen I. 379. Schopenhauer ärgert sich selbst darüber, in einem Briefe v. 28. Juni 1856, daß Hoffmann's Kritik im Centralblatt eine gründliche genannt wird. [4]) in Frohschammer's Athen II. p. 406.

schließlich Funktion des großen Gehirns, während das kleine die Bewegungen lenkt. Also der ganze Intellekt, alles Vorstellen, Denken ist eine physiologische Funktion des großen Gehirns. Aber diese Funktion hat etwas Eigenes, was sie gar höher stellt, als die Galle, welche die Leber und den Speichel, welchen die Speicheldrüsen absondern, nämlich dieses: die ganze Welt beruht auf ihr, liegt in ihr, ist durch sie bedingt. Denn diese existirt nur als unsere (und aller Thiere) Vorstellung und ist folglich von dieser abhängig und ohne sie nicht mehr[1]). — Vielleicht scheint Ihnen das paradox, und es ist wohl noch Einer und der Andere von Ihnen, der ganz ehrlich meint: wenn auch der Brei aus allen Hirnkasten geschlagen würde, so blieben darum Himmel und Erde, Sonne, Mond und Sterne, Pflanzen und Elemente doch stehen. — Wirklich? — Besehen Sie doch die Sache etwas näher. Stellen Sie sich eine solche Welt ohne erkennendes Wesen einmal anschaulich vor: da steht die Sonne, die Erde rotirt um sie herum, Tag und Nacht und die Jahreszeiten wechseln, das Meer schlägt Wellen, die Pflanzen vegetiren: aber Alles, was Sie jetzt sich vorstellen, ist bloß ein Auge, welches das Alles sieht, ein Intellekt, der es percipirt, also eben das ex hypothesi aufgehobene. Sie kennen ja keinen Himmel und Erde und Mond und Sonne so schlechthin, an und für sich; sondern sie kennen bloß ein Vorstellen, in welchem das Alles vorkommt und auftritt, nicht anders, wie Ihre Träume des Nachts auftreten, welche Traumwelt das Erwachen Morgens vernichtet. Nicht anders wäre offenbar diese ganze Welt vernichtet, wenn der Intellekt aufgehoben, oder, wie oben gesagt, der Brei aus allen Hirnkasten geschlagen wäre. Ich bitte, nicht zu meinen, das sei Spaß; es ist Ernst."

Hier haben wir in einem Satze den einen Haupttheil der Philosophie Schopenhauer's, eines Mannes, der, wie Seydel bemerkt (in seiner Vorrede zu Schopenhauer's philos. System. Leipzig 1857)[2]), mehr Schriftsteller

---

[1]) Wenn die Welt meine Vorstellung ist, so folgt daraus nicht, daß das Sein der Dinge von meinem Vorstellen abhängig wäre, sondern nur, daß ich von dem Sein der Dinge nichts außer meinem Vorstellen wissen kann. Daß die Welt nur meine Vorstellung sei, folgt so wenig, daß vielmehr meine Vorstellung gar nichts vorstellte, wenn sie nur meine Vorstellung wäre. Die Welt muß schon darum noch etwas außer meiner Vorstellung sein, weil ich sie sonst aus meiner Vorstellung müßte erklären können. Ich kann sie aber aus meiner Vorstellung nicht erklären, sonst müßte ich wissen, warum sie mir gerade so und nicht anders erscheint, warum die einzelnen Erscheinungen gerade so und nicht anders sind ꝛc. Hoffmann im Athen. I. p. 380 ff. — [2]) Derselbe Verfasser gibt auch in seiner Abhandlung die Stellung an, die Schopenhauer in der Geschichte der Philosophie einnimmt, p. 2 ff.; wir verweisen darauf, weil wir uns hier nicht näher einlassen können; nur eine Bemerkung entnehmen wir der fraglichen Abhandlung p. 7: „Fichte, Schelling und Schleiermacher haben den unsere Periode der Philosophie charakterisirenden Uebergang in sich erlebt, ja selbst mit veranlaßt. Schopenhauer dagegen ist im Uebergang selbst stehen geblieben; sein Standpunkt schließt sich zunächst an den der Schrift Fichte's „über die Bestimmung des Menschen" an. Seine

als Philosoph ist, den ungebildeten Leser durch seine Darstellungsweise bestechend. Aus diesem Satze entnehmen wir für unsere Zwecke soviel zunächst, daß Schopenhauer wohl an ein denkendes Hirn, aber nicht an einen vom Hirn in seiner Existenz unabhängigen Geist glaubt.

Führen wir nun auch sogleich den zweiten Hauptsatz der Schopenhauer'schen Lehre an, nämlich die vom „Ding an sich". Dieses ist ihm der Wille. Diese seine Bezeichnung ist entlehnt der vollkommensten Erscheinung desselben, im Menschen, ist also nur als denominatio a potiori anzusehen[1]). Was aber Wollen sei, ist die unmittelbarste unserer Erkenntnisse und nicht weiter zu definiren[2]). Kraft oder Lebenskraft besagt dagegen soviel wie X. Zum Unterschied vom Willen, vom Ding an sich, können wir den gewöhnlichen sogenannten psychologischen Willen Willkür nennen, so daß Willkür dann der Wille heißen würde, wo ihn Erkenntniß beleuchtet und daher Motive also Vorstellungen die ihn bewegenden Ursachen sind; es darf dabei nur an kein liberum arbitrium indifferentiae gedacht werden, welches die Behauptung der Möglichkeit von Wirkungen ohne Ursachen wäre[3]). Der Wille als Ding an sich ist sein eigener Zweck; Abwesenheit alles Ziels, aller Grenzen, gehört zu seinem Wesen, denn er ist ein endloses Streben und ewiges Werden, endloser Fluß ist seine Offenbarung[4]). — Die Welt ist also wie einerseits durch und durch Vorstellung, so andererseits durch und durch Wille; eine Realität aber, die weder Vorstellung noch Wille wäre, sondern ein Objekt an sich, ist ein erträumtes Unding und dessen Annahmen ein Irrlicht in der Philosophie[5]). Nicht im Objekt oder Subjekt darf das Ding an sich gesucht werden, sondern in etwas davon ganz Verschiedenem, welches nicht mit einem solchen Gegensatz behaftet ist (l. c. I. §. 7). War nun das Resultat der Erkenntnißtheorie ein erkennendes Subjekt, welches mit seinem Objekt (Materie) in untrennbarer Einheit verbunden die Welt als Vorstellung bildet, so bringt die Me-

---

Philosophie steht auf der Kante des Uebergangs vom 18. in's 19. Jahrhundert, daher ihr fortwährendes Oscilliren, das von dem allgemeinsten hiatus aus das ganze System in großen, kleinen und kleinsten Widersprüchen durchzittert. Einen widerspruchsvolleren Philosophen wird man kaum finden! Dagegen weisen: die Art, wie er zum Ding an sich kommt, seine Lehre vom Willen und dessen Objektivationen, die er in der Natur, nicht aber in der Geschichte verfolgt, während von Fichte das Umgekehrte gilt, weisen seine Bevorzugung der Intuition, sein Kunstinteresse und seine Berufung auf Dichter, seine Hochstellung der Musik nach Weise der Romantiker, ja seine Liebe zum Wunderbaren und das Bestreben, das Faktische aus den Arsenalen des Aberglaubens zu retten, weist endlich sein eigener mehr belletristischer als wissenschaftlicher, in negativem Interesse oft launiger und launischer, nicht selten sehr witziger Ausdruck und Styl auf jene Erscheinungen hin, die unserer philosophischen Periode ganz eigenthümlich sind."

[1]) Die Welt als Wille und Vorstellung. 2. Aufl. I. §. 22. — [2]) Ueber die vierfache Wurzel des Satzes vom zureichenden Grunde. 2. Aufl. §. 43. — [3]) Ueber den Willen in der Natur. 2. Aufl. p. 21. — [4]) Die beiden Grundprobleme der Ethik. 1841. p. 163. Die Welt als Wille I. §. 29 .— [5]) Die Welt als Wille I. p. 3.

taphysik ein wollendes Subjekt hinzu, welches mit dem erkennenden wiederum in untrennbarer Einheit verbunden nunmehr das eigentliche Ding an sich ist. Die Identität des Subjekts des Wollens mit dem erkennenden Subjekt, vermöge welcher das Wort „Ich" beide einschließt und bezeichnet, ist der Weltknoten und daher unerklärlich; denn nur die Verhältnisse der Objekte sind uns begreiflich, unter diesen aber können zwei nur insofern eins sein als sie Theile eines Ganzen sind. Hier hingegen, wo vom Subjekte die Rede ist, gelten die Regeln für das Erkennen der Objekte nicht mehr und eine wirkliche Identität des Erkennenden mit dem Wollenden, des wollend Erkannten also des Subjekts mit dem Objekt ist unmittelbar gegeben. Wer aber das Unerklärliche dieser Identität sich recht vergegenwärtigt, wird sie mit mir das Wunder *κατ' ἐξοχήν* nennen[1])." Es ist also hier die Identität des Urobjekts und Ursubjekts zu verstehen, wie aus dem Satze erhellt: „Das Ich ist das pro tempore identische Subjekt des Erkennens und Wollens, das Wunder *κατ' ἐξοχήν*; es ist der zeitliche Anfangs- und Anknüpfungspunkt der gesammten Erscheinung, d. i. der Objektivation des Willens; es bedingt zwar die Erscheinung, aber ist auch durch sie bedingt[2]). — Nach Kant ferner ist die Zeit nur die Form des inneren Sinnes, nichts Gegenständliches: Das „Ding an sich" ist weder im Raume, noch in der Zeit. Deßhalb kann über die Dauer der Seele, als Ding an sich gar keine Antwort gegeben werden. Diese Ansicht hält Schopenhauer, der Schüler Kant's, fest, während Kant sie wieder fallen ließ.

Mit dem „spielenden Idealismus" Schopenhauer's, wie ihn R. Haym[3]) nennt, kommen wir schließlich überhaupt auf Nichts; denn wenn der Wille das Erkennen sich zum Dienste erschuf, und der Intellekt in diesem Dienste arbeitet, insofern als individuelles Erkennen im praktischen Leben wie in der Wissenschaft dem Satze vom Grunde nachgeht, die einzelnen Dinge nach ihren zeitlichen, räumlichen und ursächlichen Beziehungen betrachtet, so kann nun vermöge eines in dem Individuum vorhandenen Ueberschusses von Intellekt, der Intellekt von dieser Dienstbarkeit sich losreißen. Das Subjekt kann, wenn auch nur theilweise, die Betrachtung der Dinge nach dem Satze vom Grunde fallen lassen, um nur noch als reines Subjekt, ungehindert durch die untergeordneten Erkenntnißformen gleichsam hindurchschauend durch den Raum, Zeit und Causalität, wie ein klarer Spiegel den Gegenstand als solchen, völlig objektiv aufzufassen. Das so aufgefaßte Objekt wird die Idee sein. Die in den Dingen nur die Ideen schauende Betrachtungsart ist die ästhetische.

Man kann nach Schopenhauer von einem Zustand der Heiligkeit sprechen: wenn nämlich im Genuß des Schönen (durch ästhetische Betrachtung) das individuelle Wollen auf Augenblicke, so kann dasselbe auch gänzlich beschwichtigt sein — durch höhere Erkenntniß. Da zuletzt eine

[1]) Ueber die vierfache Wurzel §. 42. — [2]) Die Welt als Wille II. p. 205. — [3]) Preuß. Jahrb. XIV. Berlin 1864. p. 91.

gänzliche Selbstaufhebung des Willens eintreten kann oder soll, so ist, wo irgend ein Individuum sie vollzieht, dieß eine Aufhebung des ganzen Charakters. Mit dem Willen, sagt Haym (ibid.), wird in diesem Akte auch die Erscheinung des Willens, sein Spiegel, die Welt verneint, — es ist in der That der Uebergang in Nichts. Daher bemerkt Fr. Hoffmann[1]) in dieser Beziehung ganz richtig: Schopenhauer's kosmischer Atheismus raubt uns das Dießseits und Jenseits zugleich, indem wir nach ihm im Dießseits eigentlich nichts zu thun hätten, als unseren Willen und damit unser Wesen zu vernichten, um dann im Jenseits richtig nichts zu wollen und nichts zu sein[2]). — Und dennoch spricht dieser Schopenhauer wiederum die Worte: „Ich glaube, daß, wenn der Tod unsere Augen schließt, wir in einem Lichte stehn, von welchem unser Sonnenlicht nur der Schatten ist." D. h. er glaubt, — im Widerspruche mit seiner Philosophie — an eine Fortdauer.

§. 10. Herbart

hat seinen Ausgangspunkt von Kant genommen, dabei aber alles das bei Seite gelassen, was dessen Nachfolger zum Idealismus und Pantheismus geführt hatte. Er selbst ist der Begründer eines individualistischen Realismus. Da nämlich Kant, wie ihm schon Jacobi vorwarf, einerseits die sinnliche Erfahrung untergraben und zum bloßen Schein verflüchtigt, andererseits sich doch noch immer im Stillen auf sie gestützt, sich vielfach auf „die Materie der Empfindung" als den einzigen Inhalt und Stoff der Erkenntniß berufen hatte, so bot natürlich das Kant'sche a priori und eben so auch das a posteriori, jedes einen gesonderten Punkt dar, welcher von Neuem angefaßt und zum Stützpunkt gewählt werden konnte. Während nun jene Partei, bemerkt Chalybäus[3]), von der Nothwendigkeit Eines absoluten Prinzips für die Wissenschaft überzeugt, diesen Stützpunkt zunächst im a priori, im absoluten Ich fand, behauptete Herbart den empirischen Standpunkt in sofern, als er in dem faktisch Gegebenen, d. h. in der allen vernünftigen Menschen gemeinsamen, natürlichen und unbefangenen Ansicht der Welt die nothwendige und haltbare Unterlage zu weiteren philosophischen Forschungen, hierin aber, in dem faktisch Gegebenen, nicht ein einziges, sondern unendlich viele Realprinzipien, Probleme und Ausgangspunkte des Philosophirens erkannte. Die Summe und Beschaffenheit unserer gemeinsamen Ansichten und Ueberzeugungen, der Zustand des Bewußtseins, welcher als der allgemein menschliche angenommen werden kann, dieser ist das Unmittelbare, was wir vorfinden, wenn wir zu philosophiren anfangen,

[1]) in Frohschammer's Athen II. p. 409. — [2]) Es findet sich hier, wie oben (II. Th. Inder) bemerkt wurde, eine Verwandtschaft der Lehre Schopenhauer's mit den Nirwanâl des Buddhaismus und dem Pantheismus der Brahminen. — [3]) Historische Entwickl. der spekul. Philos. v. Kant bis Hegel p. 68.

und nur hierüber, über dieses Gegebene können wir philosophiren, d. h. unsere Vorstellungen, Begriffe und Ideen durch Nachdenken berichtigen, nicht aber aus Einer allgemeinen und leeren Idee, dem sogen. Absoluten (was, genau besehen, nichts weiter als eine leere Abstraktion vom Gegebenen ist) jemals etwas erschaffen. Die Philosophie ist daher nach Herbart nichts Anderes als eine wissenschaftliche Bearbeitung und Berichtigung unserer allgemeinen Begriffe zum Behufe der Erkenntniß des faktisch Gegebenen.

Herbart theilt die Philosophie in theoretische (Methaphysik) und praktische; bei dieser Trennung gibt es aber, wie Erdmann (Geschichte der Philosophie II. 534) hervorhebt, zwei Punkte, in denen sie sich beide berühren und bei deren Betrachtung die Bekanntschaft mit beiden vorausgesetzt wird: Aus der Verbindung der praktischen Philosophie mit der Naturphilosophie ergibt sich die Religionslehre, aus ihrer Verbindung mit der Psychologie die Pädagogik. Die erstere hat er nicht besonders bearbeitet, gelegentliche Aeußerungen zeigen, daß ihm der Glaube ganz dem praktischen Gebiete angehört, daß der nach seinem Sinne widersinnige Begriff eines Grundes alles Realen gar keine praktische Wichtigkeit habe, dagegen der einer die Bildsamkeit der Elemente benutzenden, höchsten Weisheit, auf welche Physiko- und Ethiko-Teleologie hinweist, mit dem des vortrefflichsten Wesens vereinbar scheint. Jede metaphysische Erkenntniß eines Gottes würde die Demuth fährden. Bei dieser metaphysischen Unbestimmtheit kann der Tradition, ja der Phantasie Spielraum gegeben werden, wenn sie nur nicht Gottes Wohlwollen als Nepotismus, seine Theilnahme an der Welt als Egoismus faßt. Da Herbart sich auf die Frage, woher die sinnliche Erkenntniß ihrem letzten Grund nach entspringe, gar nicht einläßt, sondern seinen Ausgang von dem faktisch Gegebenen nimmt und sich (wie Jacobi) auf den Grund der Thatsächlichkeit stellt, so ist es erklärlich, wenn er nicht auf die letzten Gründe dringt, sondern nur eine mechanisch geordnete Zweckmäßigkeit der Natur nachweist[1]), so daß das Verhältniß Gottes zur Welt keine Lösung findet, sondern hier auf das Gebiet des Glaubens verwiesen wird. Herbart's System ist ein neuer Beweis dafür, sagt Erdmann (ibid.),

[1]) Uebrigens bemerkt Ueberweg (III. 268): Mit Herbart's Metaphysik steht sein Gottesglaube mehrfach in Widerstreit. Zweckmäßige Ordnung der einfachen realen Wesen setzt Realität der Beziehungen im intelligiblen Raume voraus, welche doch von der Metaphysik negirt wird. Als Person muß Gott ein einfaches reales Wesen sein, welches, an sich auf seine einfache Qualität beschränkt, zur Intelligenz nur durch eine zweckmäßige Gruppirung der einfachen realen Wesen, mit denen es zusammen ist, gelangen kann. Diese zweckmäßige Gruppirung aber wäre, da sie als Erklärungsgrund der göttlichen Intelligenz nicht ihrerseits aus dieser erklärt werden kann, eine schlechthin unbegreifliche Voraussetzung, durch welche die Erklärung der Zweckmäßigkeit überhaupt nur zurückgeschoben wird. Herbart gesteht selbst, daß seine Metaphysik sich ihm zu entfremden drohe, wenn er sie auf die Gotteslehre anzuwenden versuche.

daß in individualistischen Systemen für das, was der religiöse Mensch Gott nennt, kein Platz ist.

Während uns Herbart's Religionslehre faktisch keinen Aufschluß über die Fortdauer der Seele bietet, dürfte sich aus seinem philosophischen System resp. aus seiner Ontologie die Unsterblichkeit, i. e. Unzerstörbarkeit der Seele ergeben.

Die Ontologie ist die Lehre von dem Realen und von der wahren Causalität. Die Qualität des zu Setzenden muß nach Herbart schlechthin positiv oder affirmativ sein, d. h. sie kann keine Negation oder Beschränkung enthalten, welche die Absolutheit aufheben würde. Auch darf dieselbe nicht als Vielheit, sondern nur als schlechthin einfach gedacht werden, womit jede quantitative Theilbarkeit, jede Ausdehnung in Raum und Zeit ausgeschlossen ist. Jedes wahrnehmbare Ding stellt sich den Sinnen als ein Complex mehrerer Merkmale dar; man denkt das Ding als Substanz (Reale), welcher dieselben als Accidenzien inhäriren. Sondert man aber im Gedanken alle die Merkmale ab, welche das Ding haben soll, so ergibt sich, daß es eben nur die Verbindung der Merkmale ist, also nur ein Verhältniß, in welchem Realen zu einander stehen können. Das Reale, welches in der objektiven Welt unserer Empfindung entspricht, ist also das, was wir anfangs als Accidenz betrachteten. Das ursprüngliche, jenseits der empirischen Thatsächlichkeit gelegene Wesen besteht also in einfachen, qualitativen und an sich selbstständigen „Realen", welche als das eigentlich Seiende eben soviele absolute Positionen sein müssen, weil das Sein überhaupt nur als absolute Position zu denken ist[1]). Das Reale ist absolut unveränderlich. — Was den Causalitätsbegriff betrifft, so kann er nur daraus erklärt werden, daß Eines von vielen Realen eine solche Stellung unter ihnen behauptet, daß alle ihrerseits auf dieses Eine hinweisen, und sich wie Radien der Gesammterscheinung in diesem als in dem Mittelpunkt vereinigen. Dieses gibt den Vereinigungspunkt des vielfachen Scheines ab und bewirkt dadurch die Einheit desselben, vertritt also die Stelle der gesuchten Substanz, während alle übrigen die Ursache der erscheinenden Merkmale abgeben und selbst auch hinwiederum durch ihre Stellung die Ursachen sind, daß jenes Eine als die Substanz erscheint. Was den Begriff der Veränderung anbelangt, so läßt sich vermittelst der zufälligen Ansichten eine solche Vorstellung fassen, welche einerseits ein wirkliches Geschehen besagt, andererseits aber doch auch der ursprünglichen Qualität der Realen keine wirkliche Veränderung aufbürdet. Das absolut Seiende (Reale) ist das durch sich selbst Bestehende, sich selbst Erhaltende, so daß sich also Alles, was in ihm vorgehen kann, auf Selbsterhaltung reducirt. Diese gestattet also eben so vielfältige Ansichten, scheint ein eben so vielmal wechselnder Zustand des Realen selbst, als wie

[1]) Herbart lehrt übrigens keine Atomistik im Sinne der Alten, aber seine „Realen" stehen den „Atomen" näher als den Monaden Leibnitzens.

vielfältige Qualitäten mit ihm zusammentreffen, so daß das Einzige, was ein wirkliches Geschehen im Wesen der Realen genannt werden kann, diese Selbsterhaltung ist [1]).

Diese Lehre von den „Realen" findet nun ihre Anwendung auf die Seele in Herbart's Eidologie, so benannt, weil sie die in unserer Seele enthaltenen εἴδωλα erklären will. Diese handelt nämlich von dem Ich und dem Ursprung unserer Vorstellungen, welche als Bilder der Dinge einer Prüfung unterworfen werden. Auf das reine oder absolute Ich, um welches es sich hier handelt, kommen wir, wenn wir Alles, was nur Zustand unseres Gemüthes ist, im Gedanken absondern. Dieses Ich muß etwas Reales sein; da es aber als ein Reales mit vielen Eigenschaften, wechselnden Zuständen, Kräften, Vermögen, Thätigkeiten und Leiden erscheint, so haben wir wieder den widersprechenden Begriff des Dinges mit vielen und wechselnden Merkmalen. Wie nun bei dem Dinge mit vielen Merkmalen, so findet sich auch hier ein Reales, welches als Substanz erscheint und Seele heißt, die als schlechthin Seiendes einfach, unauflöslich und unzerstörbar ist. Was in der Seele wirklich vorgeht, ist nichts Anderes, als Selbsterhaltung und das Seelenleben gleichsam die Summe aller Selbsterhaltungen, zu denen die Seele wegen ihres Begegnens mit objektiven Realen genöthigt wird. Andere Realen, welche mit der Seelenmonas in Conflikt kommen, sind die Ursachen ihrer wechselnden Zustände. Die scheinbar unendliche Mannichfaltigkeit, welche wir Empfindungen, Vorstellungen, Affekte nennen, sind also ihrer Natur nach nichts Anderes, als die sich in verschiedenen Verhältnissen zeigende Selbsterhaltung der Seelenmonas [2]).

§. 11. Günther.

Wie wir schon in der Einleitung zu diesem (III.) Theil unserer Abhandlung hervorgehoben haben, nimmt Günther und seine Schule bezüglich der Auffassung des Verhältnisses der Philosophie zur Theologie einen eigenen Standpunkt ein; Clemens, der dieses Verhältniß nach kirchlichen Prinzipien erörtert [3]), bemerkt: „Bei Günther und seiner Schule verhält sich die Sache ganz und gar anders," diese befänden sich im Widerspruche mit allen kirchlichen Denkern und Autoritäten ꝛc. [4]).

Zu den Punkten nun, wo (nach Clemens, l. c. p. 45) „die Günther'sche Reform der kirchlichen Wissenschaft sich nicht auf die gänzliche Ver-

[1]) cf. Uschold, Grundriß der Geschichte der Philosophie. Amberg 1852. p. 260. — [2]) Uschold l. c. p. 262. — [3]) Die spekulative Theologie A. Günther's und die katholische Kirchenlehre. Köln 1853. p. 19 ff. — [4]) Eine vollständige Angabe der Literatur, die für und gegen den Güntherianismus entstanden, findet sich in der Schrift: „Spekulative Theologie Günther's und seiner Schule", abgedruckt aus Himmelstein's kathol. Wochenschrift. Würzb. 1853. p. 4—5.

rückung des alten Standpunktes im Allgemeinen beschränke, sondern auch die einzelnen Glaubenslehren berühre," gehört auch die Lehre Günther's, daß im Menschen zwei qualitativ verschiedene Substanzen, Geist und Natur, vermöge ihrer gleichen Lebensform, dem Streben nach Bewußtsein, zu einer organischen, formalen Einheit verbunden seien: „An die Stelle der Identität (von Natur und Geist in der Schöpfung) tritt der Mensch als Vereinwesen (Synthese) von Geist und Natur, welch' letztere als physische Subjektivität in höchster Individualisirung mit einem Geiste eine Verbindung eingegangen ist, die nur als formale Einheit beider Lebensprinzipe gedacht werden kann, so lange diese in qualitativer Verschiedenheit gedacht werden müsse [1])." Und wiederum: „Selbstständig ist die Seele, selbstständig ist der Leib des Menschen, versteht sich, wenn unter jener ebenso der Geist, wie unter diesem das plastische Prinzip des Leibes verstanden wird [2])."

Günther's Unsterblichkeitslehre steht in enger Verbindung mit seiner Lehre vom Urzustand des Menschen, vom Falle und der Erbsünde, von der Erlösung und Menschwerdung Christi, von der Rechtfertigung und Heiligung [3]). In seiner Vorschule (II. 190) lesen wir: „Der ursprüngliche Zustand in der Wirklichkeit war der der Unterordnung der Seele unter den Geist des Menschen, und zwar durch den Willen und die Kraft Gottes, nicht durch den Willen eines oder beider Prinzipe, denn sonst würde jener Zustand, wo er jetzt gewollt würde, jetzt noch eintreten können. Es war Gottes Wille, daß die Seele als Bruchtheil im Gesammtleben der Natur dem Geiste, als einem Ganzen an sich, untergeordnet sei, und daß das natürliche Individuum in der Verbindung mit dem Geiste, wie seine Sterblichkeit gegen die Unsterblichkeit des Letzteren austausche, so auch seine gebrochene Autorität der Autonomie des Geistes darbringe. Auch wird deßhalb die Gegenseitigkeit in der Coexistenz nicht zur Einseitigkeit herabgesetzt [4])."

Papst in seiner Schrift „der Mensch und seine Geschichte", p. 79, lehrt: Nachdem der Naturantheil im Menschen (durch die Sünde) seine gesunde organische Einheit mit dem Geiste verloren, — emancipirt, und somit

[1]) Günther, Vorschule zur spekulativen Theologie des positiven Christenthums in Briefen. 2 Bde. Wien 1848. I. 338. cf. II. 388. 392. — II. p. 185 ff. wird der Psyche oder Naturseele nicht bloß ihr eigenes Denken, als Denken der Erscheinung, sondern auch ihr eigener Wille und p. 520 ein Bewußtsein im Begriffe zugeschrieben. — [2]) Euristheus und Heracles. metalogische Kritiken und Meditationen. Wien 1843. p. 147. cf. Zukrigl, wissenschaftl. Rechtf. der christl. Trinitätslehre. p. 26. Anm — Merten, Grundriß der Metaphysik p. 111; — diese falsche Auffassung widerlegt Clemens (l. c. p. 49 ff.) unter Anführung der betreffenden Kanonen aus den Concilien, wovon wir nur den Kanon aus VIII. Synode (zu Constantinopel) anführen: Veteri et novo testamento unam animam rationabilem et intellectualem habere hominem docente etc. (Harduin, act. 10. c. 10. V. p. 1102). — [3]) cf. Spek. Theol. Günther's u. sr. Schule. Würzb. 1853. p. 39—60. — [4]) cf. Vorschule II. 72—74. 87; der letzte Symboliker p. 27 ff.

von der Basis seiner Unvergänglichkeit herabgefallen war, — konnte es anders sein, als daß die allgemeine Form des Naturlebens, die da ist ... ein immer wechselndes Entstehen und Vergehen, sich auch im Menschen, und zwar auf die furchtbarste Weise geltend machte, indem das In-sich-Zurücksinken des Naturgebildes in ihm ein Vergehen des ganzen Menschen .. ein Sterben ward [1]). — In Günther's Vorschule (II. 191) lesen wir: „Als der Urmensch sich in dem entscheidenden Momente (wo es sich um die praktische Anerkennung der Autorität Gottes mittelst freithätiger Unterordnung seines Willens unter den Willen Gottes, und hiedurch zugleich um die freie Affirmation alles dessen handelte, was der Mensch durch Gottes ursprüngliche Setzung war) sich gegen den Willen Gottes (in einem Verbote) entschied, da negirte er auch jenen Zustand, in dem er sich durch den göttlichen Willen befand. Und wie gleichnamige Pole sich überall abstoßen, so hatte auch der Wille des Geistes in seiner Positivität gegen den positiven Willen Gottes einerseits die Trennung Gottes vom Geiste zur unmittelbaren Folge (den ewigen Tod); und andererseits die Trennung der Psyche vom Geiste (den zeitlichen Tod). Der Mensch hat in seinem Ungehorsame die realisirte Idee Gottes vom Menschen negirt, und der Zerfall der Elemente in jener war unvermeidlich, wenn nicht in jener Idee selber ein Moment zur Restauration derselben lag, das zunächst die Erhaltung des Urmenschen in einem andern, als dem ursprünglichen Zustande möglich machte. Und jenes Moment ist das von dir herausgehobene in der aprioristischen Idee vom Menschen als Gattungswesen sammt der Rückwirkung desselben auf das zweite Element Seiner, als des Vereinswesens der Gegensätze im Weltganzen. Und jener andere Zustand ist eben der des Kampfes zwischen Geist und Psyche, als eines, der da ist gegen den ursprünglichen Willen Gottes, auf dem daher sein Auge nicht mit Wohlgefallen ruht, wenn der Kampf auch nicht durch den Willen des jedesmaligen Trägers (wie dieß bei uns der Fall ist) verursacht ist. Jenes Mißfallen aber ist das Moment der Schuld in jenem ererbten Zustande — ist der Accent in dem gestörten Verhältnisse des Willens zu Gott, welches vorhanden ist vor allem Freiheitsgebrauche im Träger jenes Zustandes. Es ist die Erbschuld in der Erbsünde, die zur persönlichen wird durch die Bejahung jenes Zustandes von Seite des freien Geistes. Durch diese ist es der Mensch selber, der das Uebel als Folge der Ursünde zur Strafe sich schärft für seine eigene Sünde, und welches er in ein Moment seiner Seligkeit und in das Postament seiner Verherrlichung umzuwandeln in der Freiheit seines Geistes und der Gnade seines Erlösers das Recht besitzt [2])."

[1]) Die Widerlegung dieser Ansicht s. bei Clemens l. c. p. 111 ff. — [2]) cf. Lydia, 3. Jahrg. 1852. p. 93. — Die trid… Bestimmung sess. V. c. 1: Totum quo Adam per illam praevaricationis offensam secundum corpus et animam in deterius commutatum fuisse, a. s. vermissen wir bei Günther, der die ganze Veränderung,

Das Ziel der Creatur, lehrt Günther ferner (Vorsch. II. 360), ist die reale und innigste Einigung mit der Gottheit, die Setzung in's Einssein mit dem Urgrunde (ibid. 370). Wie die Idee der Gottheit von der Creatur durch den Sohn in die objektive Realität heraustritt, so tritt alle Creatur durch den Geist wieder mittelst gleich ursprünglicher Einigung in die Gottheit zurück (ibid.). Weiter heißt es p. 76: Wie kann Gottes Seligkeit als Blüthe seines absoluten Bewußtseins der Antheil der Creatur werden, die ja nur dadurch Creatur ist, daß sie als wesentlich verschieden von Gott, Gottes Wesenheit nicht ist? — Was die Creatur nicht ist (d. h. Theil und Ausfluß Gottes), das kann sie doch sein durch Mittheilung und Einfluß seines Wesens in der Creatur. Der Grad dieser Mittheilung ist aber immer bedingt von der Form des creatürlichen Seins; denn eben diese Form allein ist es, welche die Creatur mit Gott theilt, insoferne sie dieselbe mit Gott theilen kann, da sie der Wesenheit Gottes nicht theilhaftig ist, und diese Form ist das Bewußtsein. Nach Günther's System ist es also kein Zerfließen der Wesenheit, wohl aber eine hypostatische Union, die wir zu erwarten hätten, da diese eben Vereinigung nach der Form, nach dem Bewußtsein ist. — Als fernere Abweichung Günther's von der kirchlichen Eschatologie wurde der Ausdruck gerügt, den Verdammten bleibe neben dem Wurme des Gewissens, der ewig durch die Heiligkeit Gottes verursacht werde, doch auch „die Wonne des Daseins" — „das Wohlsein, das in jedem Sein kraft seiner Entfaltung zum Dasein ist," — „der Nektartropfen", der in dem Bewußtsein des Freiseins, d. h. diesen Zustand frei gewollt zu haben, liege (Vorsch. II. 131. 144).

C. Klassiker.

Die Folgen eines gesunden Staatslebens sind das Aufblühen von Handel und Gewerbe, die Pflege von Kunst und Wissenschaft. Die Sitten eines Volkes werden verfeinert, die Geister gebildet, die Herzen veredelt; es tritt ein in die Reihe der eigentlichen Culturvölker. In dem großen Entwicklungsgange des Völkerlebens sehen wir aber die leibliche Entwicklung früher reifen als die geistige: Die Anfänge des bürgerlichen Lebens gehen den Anfängen des wissenschaftlichen Lebens weit voran; die Völker fangen nicht mit der Wissenschaft an, sondern sie endigen mit ihr. Zuerst muß das leibliche Dasein wohlthuend begründet sein, ehe die geistige Macht sich zu entfalten vermag [1]). Diese ersten kindheitlichen Anfänge des Völkerlebens

welche die Sünde in Adam hervorgebracht hat, in die Störung des Wechselverhältnisses zwischen Geist und Natur setzt, die Erbsünde (nach Lydia 3. Jahrg. p. 194), wo er von einer „habituellen oder angebornen Verkehrtheit des Willens kein Freund" ist, läugnet.

[1]) Aristoteles Met. I. 2, 18; Carus „über die ungleiche Befähigung der verschiedenen Menschenstämme p. 96.

finden wir schon von religiösen Ideen erfüllt, sei es nun, daß diese von einer höheren Hand, wie die Alten glaubten, von den Göttern selbst, dem Volksleben eingepflanzt wurden, oder daß sie als Trümmer einer früheren untergegangenen Weisheit, wie ein heiliges Erbe von der Vorwelt in die Mitwelt, von der vorgeschichtlichen Zeit in die geschichtliche Zeit herübergekommen sind, und wir finden ferner, daß diese religiösen Ideen die Völker durch alle Stadien ihres nationalen Lebens bis zum Erlöschen desselben begleiten. Wir finden aber auch, daß wie in dem Lebensgange eines einzelnen Mannes, so auch in dem großen Lebensprozeß des Völkerlebens eine Periode eintritt, in welcher ein allgemein sich geltend machender kritischer Verstand die alten religiösen Ueberlieferungen anzweifelt und bekämpft, und statt der alten theologischen Auffassung der göttlichen und menschlichen Dinge eine neue selbstgewonnene philosophische Lösung der Räthsel der Welt und des Lebens versucht [1]). Diese Epoche der materiellen und geistigen Entwicklung der Völker ist vorzüglich die Zeit der sogen. Klassiker: Dichter, Philosophen, Geschichtsschreiber ꝛc.

Da uns diese Klassiker hier nur insoferne interessiren, als sie mit unserem Gegenstande in Berührung kommen, und da unser Gegenstand eine religiös-sittliche Idee ist, so dürfte es wohl erlaubt sein, einen kurzen Blick auf das Verhältniß der Klassiker zum Glauben oder zur Religion im Allgemeinen zu thun, um schon zum Vornehinein ermessen zu können, was dieselben für die Entwicklung und Erkenntniß der Unsterblichkeitsidee für einen Werth haben [2]).

Wir können uns natürlich nur auf die hauptsächlicheren und einflußreicheren beschränken, und wollen zunächst das gebildetste Volk der vorchristlichen Zeit, die Griechen, in's Auge fassen [3]). Ihre Hauptstadt galt für die frömmste des ganzen Alterthums. „Bei euch allein, läßt Sophokles seinen Oedipus zu den Athenienſern sagen, bei euch allein auf Erden fand ich frommen Sinn." Ueberschauen wir die herrlichen Blüthen, welche die griechische Civilisation getrieben, so war Grundlage und Ziel, wesentlicher Inhalt und höchste Aufgabe der hellenischen Kunst, von ihren Anfängen bis zum Höhepunkte, die Religion des Volkes und die Verherrlichung seiner

---

[1]) Lasaulx, Philosophie der Gesch. München 1857. p. 112. — [2]) Es dürfte nicht unangemessen sein, sagt Göschel, auch die Poesie um Rath zu fragen, denn die Poesie ist der Spiegel, in welchem sich alle Gedanken der Zeit concentriren und reflektiren und wie die Strahlen des Lichts auf das Mannichfaltigste brechen; ihr eigentlicher Gegenstand ist der Mensch nach allen seinen Verhältnissen und Beziehungen, die Unsterblichkeit des Menschen ist mehr als einmal der besondere Gegenstand direkter Lehrgedichte gewesen. Italien hat seinen Palearens (Aeonii Palearii Verulani poema de animarum immortal. in tres libr. divisum); England seinen Browne Isaak Hawkins (de animarum immortalitate poema. Lond. 1754. übers. von Albr. Wittenberg, Hamburg 1805), seinen Sir John Davies; Frankreich seinen Polignac, Delille ꝛc. — [3]) Ueber die römischen Dichter ꝛc., Ovid, Horaz, Virgil, siehe II. Th. „die Unsterblichkeitsidee im römischen Volksglauben".

Götter [1]). Die Poesie eines Pindar trägt durchgängig einen ernst religiösen Charakter; Herodot, den Döllinger einen theologischen Schriftsteller nennt, sieht bei jedem Schritte das Walten der Gottheit in menschlichen Dingen; selbst Thucydides, der Atheistenschüler, erkennt eine oberste Leitung der menschlichen Geschicke durch die Gottheit an und beklagt die Abnahme der Gottesfurcht. Sophokles, Griechenlands größter Dichter, ist ein treuer gläubiger Verherrlicher seiner vaterländischen Götter [2]); Aristophanes, der Spötter, tritt als Anwalt alter Frömmigkeit gegen die Philosophen auf; und dem Philosophen der Bühne, Euripides, warfen schon die Alten mit Recht vor und sahen es als einen Rückschritt an, daß er die Götter und Heroen in's gemeine menschliche Gebiet herunterziehe. Allein Euripides nimmt in seinem letzten Drama die überlieferte positive Religion gegen die Vernünfteleien der Menschen in Schutz. Alle antiken Stoffe der Tragiker haben selbst in ihrer Unheiligkeit doch etwas gewissermaßen Heiliges, nämlich Erhabenes, mit keiner gemeinen Hand Antastbares.

Werfen wir einen flüchtigen Blick auf die klassische Literaturperiode der christlichen Völker, um zu erfahren, in welchem Verhältnisse auch hier Religion und Glaube zu diesen höchsten Civilisationsblüthen steht: so begegnet uns ein Gedicht, das an Großartigkeit der Conception und gewaltiger Tiefe einzig dasteht in der Literaturgeschichte aller Völker, das auf den Schwingen einer bisher unerreichten Poesie uns durch alle Kreise des Lebens und des Todes, der Herrlichkeit und des Verderbens bis zum grausigen Gegenbilde der Trinität, dem dreiköpfigen Dis mit den Fledermausflügeln, hinunter trägt. Und dieses Gedicht, wie alle wahrhaft großen Poesien, verherrlicht die Religion und zwar die katholische, die Gerechtigkeit Gottes, den Erlöser, dessen „Name sich nur mit sich selber reimt", die Triumphe der Kirche. Sein Verfasser, der unerbittliche Bekämpfer alles Gemeinen, wird wegen seiner Kenntniß der Theologie von Raphael zwischen Thomas von Aquin und Duns Scotus, die Repräsentanten der größten Gelehrsamkeit und des scharfsinnigsten Verstandes, gestellt; er vollendete sein Werk in einem Camaldulenser-Kloster, und wird von den Bettelmönchen des Franziskanerordens als einer der ihrigen erkannt, denn er starb in dem armen Gewande eines Tertiariers. Wir brauchen nicht erst zu sagen, daß wir die divina Comoedia des Dante meinen.

Auch in der klassischen Poesie unseres deutschen Mittelalters finden wir jene zwei Elemente, welche eine Poesie groß machen, das religiöse und nationale. Im Parcival, um nur das eine oder andere anzuführen, sagt Eichendorf [3]), sehen wir „das deutsche Ritterthum mitten

[1]) Ueber die Kunst der Griechen in dieser Beziehung cf. Lasaulx, Philosophie der Geschichte p. 109 und dessen Schrift „Philosophie der Kunst". — [2]) In d. vita anonyma *Σοφοκλ. γένος καὶ βίος* wird er *θεοφιλὴς ὡς οὐκ ἄλλος* genannt; und Schol. ad Soph. Elect. 825: *τῶν θεοσεβεστάτων εἷς*. — [3]) Geschichte der poetischen Literatur Deutschlands. Paderb. 1857.

aus dem wilden Gesteine der vorchristlichen Sage plötzlich wie eine Eiche emporpfeilern und mit Aesten und Zweigen geheimnißvoll rauschend in den Himmel greifen. Das alte, rauhe, noch halbheidnische Heldenthum der übermüthigen Kraft, der Habgier des Hasses und der Rache verwandelt sich in einen Heroismus der Selbstbezwingung, Entsagung und himmlischen Minne." In dem „armen Heinrich" tritt uns neben der tiefsten psychologischen Auffassung weiblicher Natur die reinste heldenmüthigste Hingabe des eigenen Ich nicht (wie in den „Wahlverwandtschaften") an die Leidenschaften, sondern an den geliebten Gegenstand und ein Opfermuth christlicher Nächstenliebe entgegen, den wir gar nicht mehr verstehen[1]).

Steigen wir zu den Zeiten herab, die den letzten vorangingen, in denen der Unglaube des wiedererwachten Heidenthums schon längst seine dunklen Schatten auf die christliche Civilisation Europa's warf, so sehen wir noch einmal die schönste, heiligste Blüthe christlicher Romantik sich entfalten in Spanien's großem Calderon. Seine gluth- und lebensvollen Allegorien, seine Conceptionen stehen an Großartigkeit denen Dante's nur wenig nach; in wunderbar poetischem Schmuck lehren seine Auto's die einfachen Wahrheiten des Katechismus; in tiefsinnigster Weise schildert er in dem „Zu Gott aus Staatsklugheit" das Ringen der wahrheitsbedürftigen menschlichen Seele; wie auf Adlersflügeln werden wir in dem „großen Theater der Welt" auf die höchsten Berge geführt, um tief unten die Erde mit ihrem weltlichen Treiben stolz und klar zu übersehen. Und Calderon war ein durch und durch gläubiger, katholischer Christ, der Alles nur zur Verherrlichung seiner Kirche gethan (cf. Lorinser, Don Pedro Calderon de la Barca, geistl. Festspiele. Regensburg 1856).

Wie Calderon, so gehört gleichfalls noch dem christlichen Mittelalter an, steht wie er auf dem Goldgrunde der Kirche und der Nationalität ein Dichter, dem ein jüngst verstorbener, in der civilisirten Welt hochgeachteter Cardinal[2]) seine Stelle neben Homer und Dante anweist, und eine so gesicherte Stelle, daß der Kampf jedes anderen Genie's gegen ihn, und wäre es auch mit Gigantenstärke begabt, doch nur ein Kampf der Titanen gegen Zeus sein würde. Sein neuester Biograph, der kunstsinnige Rio, reklamirt ihn für die Katholiken und „zeichnet seinen Namen auf neben den Namen Dante's und Michel Angelo's, seiner würdigen Glaubensgenossen, daß er mit ihnen ein Triumvirat bilde, welches alle Mitbewerber des Ruhmes in die Schranken fordern kann" — er der unsterbliche Shakespeare.

Mit ihm schließt auf lange Zeit die Zahl großer Dichter. Wie zur Heidenzeit die ehrwürdige griechische Tragödie, wurzelnd im Ernste der Religion, mit dem Sinken der Religion gleichen Schritt gehalten, und unter den römischen Kaisern zu Schaustücken des Cirkus herabsank, so endete die

---

[1]) K. Barthel, die klassische Periode der deutschen Nationalliteratur im Mittelalter. Braunschweig 1857. — [2]) Wiseman, William Shakespeare, autorisirte Uebersetzung. Köln 1865.

christliche Poesie in weltlicher Corruption. Nachdem die hl. Muse des 17. Jahrhunderts in Balde, Angelus Silesius und Friedrich Spee noch einmal einen kleinen Flug unternommen, senkt sie die Schwingen[1]). Wie das Naturgedicht des Lucretius die alte Zeit beschließt, sagt Göschel, so beschließt das Gedicht des Palearius die Zeit des Mittelalters[2]). — Aus der Zeit des Unglaubens ragt noch als christlicher Dichter — wir (der Autor in den historisch-politischen Blättern) reden nur von seinen poetischen Produkten — Klopstock hervor, der, wie Göthe von ihm sagt, „seinen Flug nach Golgatha's Gipfel statt nach dem Pindus" in seiner Messiade richtete. Er hat es gewagt, in dem Zeitalter des Voltaire die christliche Religion zu verherrlichen, und der bloße Anklang dieser Tendenzen, das bloße christliche Aushängeschild hat ihn berühmt gemacht. Sein härtester Beurtheiler war bekanntlich Tiek, und Tiek scheiterte an einer ähnlichen Klippe. Er sollte Dichter der Kirche werden, und fiel aus Schwäche gegen den heidnischen Zeitgeist in die Weltlichkeit zurück. Seine Religion ward eine Schwebereligion, wie Eichendorf sagte; zu ernst für gemeine Frivolität, und doch auch zu weltlich und voll Angst, vor der Welt thöricht zu erscheinen. „Bei meiner Lust am Tiefsinnigen und Mystischen, sagt er selbst, lag auch stets in meiner Seele eine Lust am Zweifel und der kühlen Gewöhnlichkeit." Er huldigte deßhalb in der „Genofeva" mit scheinbarer Begeisterung der katholischen Weltanschauung, und vertritt in dem „Aufstand in den Cevennen" ebenso die protestantische. Wie ihm, erging es den meisten anderen Romantikern; sie waren der Durchführung christlicher Ideen noch nicht gewachsen, der heidnische Geist war noch zu mächtig. In Göthe und Schiller hat das heidnisch-rationalistische Element am schärfsten sich ausgeprägt, seinen Culminations-, aber auch seinen Wendepunkt gefunden, der christliche Standpunkt entschiedene Siege errungen, ja die schönsten Erzeugnisse, sie liegen, wie wir sehen werden, dießseits des Wendepunktes! Es steht fest, daß unsere **Heroen der Dichtkunst** nach allem Ringen und Streben schließlich erkannten, es müsse zur Meisterschaft in der Form auch der rechte Geist kommen. Und dieser Geist ist die Religion und zwar die christliche; es steht ferner fest, daß die großen Dichter allzumal als Dichter, d. h. in ihren Dichtungen, nicht Materialisten oder Atheisten, ihren Prinzipien nach nicht Läugner der Unsterblichkeit waren. Dieses Prärogativ zu läugnen, scheint den kleinen Geistern vor-

[1]) Historisch-politische Blätter von Jörg und Binder 1868. p. 686 ff. „Culturhistorische Fragmente". — [2]) Palearius hat auf dem Scheiterhaufen seinen Tod, wie in seinem „poema de animarum immortalitate" seine Unsterblichkeit gefunden, sagt Göschel (p. 60), bei dem sich auch Auszüge aus jenem Gedichte finden. — Später suchte Polignac in seinem „Anti-Lucretius" den Lucrez, Spinoza und Locke zu widerlegen und brachte die Cartesianische Philosophie in Verse. Bei dieser Gelegenheit besingt er sehr gut „den ewigen Lohn" und die einst zu stillende „Sehnsucht nach Fortdauer."

behalten gewesen zu sein. Diese können wir daher füglich übergehen[1]). Die poetischen Erzeugnisse des vorigen und größtentheils auch des gegenwärtigen Jahrhunderts, sagt der gelehrte Autor der „kulturhistorischen Fragmente" in den historisch-politischen Blättern (1868), all' unsere deutschen Homere, Virgile, Horaze, Anakreonte und Catulle, Sophekleſſe und Euripideſſe, Terenze und Seneka's, welche antike Lorberkränze auf ihre modernen Perrücken drückten, wie W. Menzel irgendwo einmal gesagt hat, und dem göttlichen Apollo einen Zopf anhängten; die sich Spartaner, Athener und Römer zu sein glaubten, während sie nur deutsche Philister, Schulmeister, Pastoren und Kanzleiräthe waren, haben in unseren Augen, für unseren Gegenstand nur Ein Verdienst: Civiliſation des Unglaubens[2]).

I. Deutſche Klaſſiker.

§. 1. Klopſtock

war sowohl durch seine eigenen Werke als durch seine verschiedenartige Anregung vom größten Einfluß auf die Literatur des 18. Jahrhunderts[3]). Vom heiteren Wein- und Liebeslied bis zum feierlichen Hymnus fand man in ihm das Vorbild, bemerkt G. Weber[4]); in seinen Dichtungen lassen sich drei Elemente erkennen: Das Antik-Klaſſiſche, das ihn auf die Versmaße des Horaz, auf die Verschmähung des Reims und auf die poetische Sprache und den feinen Formsinn der Alten führte; das Deutſch-Vaterländiſche, das ihm Abscheu vor den Franzosen und ihrer Verstandesdichtung einflößte, Ossian's nebelhafte Gefühlspoesie lieb machte und ihn in seinen Oden und Bardieten zu der altdeutschen Mythologie und der Ueberspannung der altnordischen Dichtung führte. Die dadurch erzeugte Bardenbegeisterung war in der deutschen Literatur von langem Nachhalt. Das dritte Element ist das chriſtliche, das ihn zu seinen feierlichen geiſt-

[1]) Mit Kotzebue und „Dichtern", welche nichts wissen, als „junge Liebhaber", — mit Poeten, deren Ziele nicht über „Suschen und Lottchen" hinausgehen, kann unsere Abhandlung nichts zu schaffen haben. — [2]) Wolfgang Menzel äußert sich in s. Lit. Bl. 1856. Nr. 42 über die sogen. deutschen Klassiker also: In ihrer weitaus überwiegenden Mehrzahl haben sie das gesunde deutsche Mannesgefühl, die sittliche Kraft und das christliche Bewußtsein geschwächt, den heidnischen Gelüsten beredte Worte und eine falsche Begeist'rung geliehen, und dem Epikuräismus der Höfe geschmeichelt. Ihre gepriesene Humanität war selbst bei den bedeutenderen nur eine Emancipation des Fleisches auf Kosten der Moral, eine Beschränkung der sogenannten lieben Natur, eine poetische Rechtfertigung menschlicher Schwächen und Unarten. Was vom stoischen Stolze und anderen klassischen Tugenden sich bei ihnen findet, sind bloße philosophische Sentenzen und Phrasen. — [3]) „In Deutschland ging die poetiſche Frömmigkeit Klopstock's (und Gellert's) dem Aufschwung des nationalen Geistes in der Genie-Periode bahnbrechend voraus," lehrt Kreißig in seinen Vorles. über Shakespeare I. 107. — [4]) Gesch. d. deutsch. Literatur. Leipzig 1853. p. 60.

lichen Liedern und zu dem großen lyrisch-epischen Heldengedicht **Messiade** anregte, das die seit achtzehn Jahrhunderten in der christlichen Menschheit lebende Idee von der Erlösung der Welt durch den Opfertod des Heilands zum Gegenstand hat und damit die ganze altchristliche Mythologie (!) von guten und bösen Engeln verbindet (ibid.). Bekanntlich hatten zwei Männer, die Klopstock vorangingen, Einfluß auf die Entstehung und Ausführung der Messiade: Der große Musiker Händel, der sein Oratorium „Messias" einige Jahre früher componirt hatte und auf Klopstock's musikalische Natur von großer Wirkung war, und der englische Dichter Milton, dessen „verlornes Paradies" kurz zuvor von Bodmer übersetzt worden. Die Messiade ist nicht frei von Fehlern, sagt Weber (p. 61); die Hauptmängel sind, daß sie in fortdauernder Erhabenheit gehalten ist und dadurch in steter Spannung und Empfindung hält, ohne ein Ausruhen zu gönnen; dann daß sie mehr lyrisch als episch ist, d. h. daß sie zu wenig Handlung enthält, und Reden, Schilderungen und idyllische Scenen den Hauptinhalt bilden, und endlich, daß die geschilderten Gegenstände, Gott und Engel, Himmel und Hölle für die menschliche Phantasie zu groß sind. Beschäftigen wir uns nun mit dem „Messias"[1]), soweit es unser Gegenstand erheischt. Im ersten Gesang gegen Ende sehen wir Gabriel, den Engel Jesu, zu den Engeln der Erde herabsteigen, welche ihm zurufen:

Lieber, wir wollen dereinst die Trümmer alle versammeln;
Eben diese Wohnung der Sterblichkeit, dieses Gebeine,
Das die Hand des gewaltigen Todes so traurig entstellt hat,
Soll mit dem Morgen des Richters zur neuen Schöpfung erwachen.
Kommt, des Himmels zukünftige Bürger, ein helleres Anschauen,
Siehe, der Erste der Ueberwinder erwartet euch, Seelen!

Von einem limbus puerorum und Patrum ist die Rede in folgenden Versen:

Die Seelen, die zarten, nur sprossenden Körpern entflohen,
Sammelten sich um den Seraph herum. Sie flohen mit Weinen,
Mit der Kindheit zärtlichem Weinen. Ihr schüchternes Auge
Hatte die Oberfläche der Erde kaum staunend erblicket;
Darum durften sie sich, auf den größeren Schauplatz der Welten,
Noch ungebildet, so bald hervorzutreten nicht wagen,
Ihre Beschützer begleiten sie zu sich, und lehren sie reizend,
Unter dem Klange beseelender Harfen, in Liedern der Wonne:
Wie und woher sie entstanden, wie groß die menschliche Seele
Von dem vollkommensten Geiste gemacht sei; . . .
Euch erwarten vollendete Väter. Ein herrliches Anschaun
Eures Erbarmers erwartet euch dort am ewigen Throne!
— — Geschmückt stand Gabriel auf, und unter dem Nachruf
Jauchzender Engel und Seelen betrat er den freieren Luftkreis;
— — sank auf Uriels Burg schwebend hernieder.
Hier fand er auf der Zinne der Burg die Seelen der Väter,

[1]) Reutlingen 1776. 4 Bände.

Die unverwandt den feurigen Blick zu den Strahlen gesellten,
Welche den weckenden Tag in Canaans Gegenden sandten.
Unter den Vätern war einer von hohem denkenden Anseh'n,
Adam, der Sohn der erwachenden Erd und der Bildungen Gottes.

Im zweiten Gesang sehen die Seelen der Väter den Messias, Adam und Eva begrüßen ihn mit heiligem Liede. Später kommt Satan zur Hölle, erzählt, was er von Jesus weiß und beschließt seinen Tod unter Beistimmung der Hölle. Im dritten Gesang schicken u. A. die Seelen der Väter einen Seraph, Selia, aus der Sonne, den leidenden Jesus am Oelberg zu betrachten. Im vierten Gesange, der die Leidensgeschichte Jesu nach den biblischen Daten schildert, sieht Johannes, während er den Abendmahlskelch anblickt, die Versammlung der gegenwärtigen Engel; auch in Gethsemane versammeln sich an einem einsamen Orte die Engel bei Gabriel. Im fünften Gesang steigt Gott auf Thabor herunter, Gericht über den Messias zu halten. Beim Ausgange des Sonnenweges kommen ihm die Seelen von sechs morgenländischen Weisen, die kaum gestorben sind, entgegen. Eine von diesen Seelen redet Gott an. Der Erste unter einem unschuldigen und unsterblichen Geschlechte von Menschen redet zu seinen Kindern von Gott, da er ihn zornig vorbeigehen sieht. Das Leiden des Messias beginnt, er sieht die Qualen der Verdammten:

Er sah die verworfenen Seelen,
Die dem Tage der Schöpfung, dem Sein zur Ewigkeit fluchten,
Hörte das dumpfe Geheul des wiedertönenden Abgrunds:
Donnernde Ströme von Felsen herab in die Tiefe geschleudert;
Auf den donnernden Strömen der Angst geflügelte Stimme;
Sanftere Flüsse, die täuschend die Seelen zur Ruh einluden,
Zum Entschlummern in Nichts. Dann wuchs der Betrogenen Jammern,
Dann in Einen unendlichen Seufzer der alten Verzweiflung
Ausgegossen empörte die Stimme des Menschengeschlechts sich,
Klagte den Schöpfer der Schöpfung, der war und sein wird, des Daseins
Und der Ewigkeit an. Ihr Elend fühlte der Gottmensch.

Die zweite und dritte Stunde des Leidens des Messias besingen die Himmel. Im sechsten Gesang wird die Gefangennehmung Jesu, die Vorgänge bei Annas und Kaiphas ꝛc. geschildert. Unter Anderem schreckt ein „Todesengel" den Philo, der Jesum bei der Anklage lästern will. Ueberhaupt tritt hier wie sonst in der Messiade der Einfluß der Geisterwelt öfter hervor. Im siebenten Gesange sehen wir Jesum vor Herodes und Pilatus. Bei der Dornenkrönung gibt der Messias an einige Engel geheime Befehle. Im achten Gesang kommt Eloa, der erhabenste unter allen Engeln, den Gott besonders zu seinen Diensten braucht, vom Throne Gottes herab und ruft durch die Himmel, daß jetzt der Versöhner zum Tode geführt werde. Darauf läßt er die Engel der Erde einen Kreis über Golgatha schließen, steigt aus demselben herunter, und weiht den Hügel im Namen des Dreimalheiligen zum Tode des Mittlers ein. Hernach betet er den Messias, der sein Kreuz tragend näher gekommen war, von Gol-

gatha an. Der Kreis der Engel wird weiter um Golgatha ausgebreitet. Gabriel führt die Seelen der Väter aus der Sonne auf den Oelberg herunter. Adam betritt die Erde zuerst und redet sie an. Christus wird gekreuzigt. Da vollführt Uriel, was ihm geboten war: Er bringt den Stern, auf welchem die Seelen der Menschen vor der Geburt sind, vor die Sonne. Somit erlaubt sich Klopstock eine wesentliche Abweichung von der positivchristlichen Lehre, denn es gibt keine Präexistenz! Oder sollen wir es als poetische Licenz betrachten, wenn der Dichter singt:

Auf dem Sterne schweben die Seelen, ehe die Geburt sie
In das große, doch sterbliche Leben der Prüfung versendet.
Uriel blickt auf die Seelen der künftigen Menschengeschlechter
Nieder, und nannte den Stern bei seinem unsterblichen Namen.

Es entsteht ein Erdbeben; das Leiden des Erlösers steigert sich. Uriel führt die Seelen des zukünftigen menschlichen Geschlechtes zur Erde:

Aber Uriel hatte noch einen Befehl zu vollenden.
Und er stieg vom Pole des stehenden Adamida
Zu den Seelen herab. Die sahn den Himmlischen kommen;
Denn auch sie schon waren in Körper menschlicher Bildung,
Wie in luftige Düfte gewebt, die der Abendstrahl röthet.
Uriel sagte zu ihnen:
Sieh, ihr werdet ihn sehen! Sein großer göttlicher Name
Heißt: Des Ewigen Sohn. Allein vor eurem Gesichte hängt
Diese Nacht, ihr kennt ihn noch nicht. Doch wird in der Ferne
Eine Dämmrung unsterblicher Wonne vor euch sich eröffnen.
Kommt, Glückselige, kommt! zu dieser Wonne geschaffene!
Schaut die Himmel umher, mit welchem Staunen sie feiern.
Alle Kniee beugen sich dir, dir sinken die Kronen
Alle. Dir schufst du und dir versöhnst du die ewigen Seelen.
— — So eilt, umringt von den Seelen, der Seraph.
Diese näherten sich der liegenden Erde. Die Väter
Sahn die zahllose Schaar in hohen dämmernden Wolken
Kommen, ein majestätischer Zug, von den ersten der Schöpfung,
Denkende Wesen, verehrungswürdige Kinder des Lebens,
Myriadenmal Myriaden Unsterbliche. Staunend
Jetzt das erste Mal wandte vom Kreuze die Mutter der Menschen
Ihr anschauendes Antlitz. Es kamen die Kinder, sie kamen,
Alle ungebornen Jahrhunderte kamen. ...
Aber der Gottmensch erhub sein Aug' und sahe die Seelen.
Mit dem Blicke zerrann auf jedes Himmlischen Wange
Eine Thräne des ewigen Lebens. Denn Jesus Christus
Schaute mit einem Blicke der gottversöhnenden Liebe
Jener, mit welcher er bis zum Tode am Kreuze jetzt liebte,
Zu den Seelen empor. Die Seelen schauerten Wonne.
— — Aber mit starrem Fuß stand auf der Erde die Stille
Wieder. Es schaute von Neuem das Menschengeschlecht, Gestorbne,
Ungeborne, Sterbliche, sprachlos auf den Versöhner,
— — Der sichtbar den langsamen Tod starb.
(Da kamen zwei Todesengel.) Sie schwebten langsam gegen des Kreuzes
Hügel her. Sie hatte vom Throne der Richter gesendet.

— — Da sanken
Tiefer zum Staube der Erde die Seelen Väter.
— — Da die Todesengel am Hügel
Standen, und nun von Antlitz zu Antlitz den Sterbenden sahen,
Wandten sie, der zur Rechten und der zur Linken erhoben,
Jeder den tönenden Flug, und Ernst und Tod weissagend,
Flogen sie siebenmal so um's Kreuz. . . .
Und der Unsterblichen Harmonien zerflossen in Seufzer.

Im neunten Gesang ist die Rede vom Schmerz Marien's und der Jünger über den Tod Jesu; es findet eine Unterredung zwischen Abraham, Moses und Isaak statt. Letzterer bemerkt, daß ein Cherub die Seelen frommer und erst geborner Heiden gegen das Kreuz heraufführt und vom Messias zu ihnen redet. Der Todesengel Obaddon bringt die Seele Ischariots zum Kreuze und zeigt ihr den sterbenden Messias, hierauf den Himmel der Seligen von ferne, darnach bringt er sie zur Hölle[1]): Schauerliche Poesie ist es, wenn der Dichter den Todesengel zu Judas also sagen läßt:

Schau! Verworfener! Da liegt Bethanien — Kaiphas' Hütte
Hier! Dort unten das Haus, wo du seines Todes Gedächtniß
Auch mit empfingst — da ist Gethsemane! — jener, dein Leichnam!
Bebst du? — Aber flieh' nicht! (Er streckte das flammende Schwert aus.)
An dem Kreuze, das nächtlicher über die andern heraufragt —
Der ist Jesus Christus! Er stirbt, sich für die Menschen
Gott zu opfern; ihr Leben und ihren Tod zu versüßen,
Sie dem Tode, den du jetzt leidest: dem ewigen Tode,
Zu entreißen, und sie zu erhöh'n zum Anschaun der Gottheit.
Diese Wunden, aus denen das gottversöhnende Blut quillt,
Glänzen, wenn er mit ihnen dereinst, ein Richter der Welt, kömmt.
Und nun wende dich, Todter! — Mit niedergebückter Verzweiflung
Wandte der Todte sich weg. Von ihm entlastet Obaddon
Schnell der Heiligen Kreis. Schon schweben sie unter Gestirnen.
Und die unübersehbare Weite der schweigenden Schöpfung
Schreckt den Verräther. Ein schneller, ihm qualenvoller Gedanke
Vom allgegenwärtigen Richter befällt ihn. Lange
Zittert er, ehe er es wagt, zum Todesengel zu sagen:
Fürchterlichster der Engel, vernichte mit diesem entflammten
Blitzewerfenden Schwerte mich! Ach, zum ewigen Richter,
Führe zu seinem Throne mich nicht! — „Gehorch' und verstumm du,"
Also gebot ihm der Todesengel, und führt ihn erzürnter.
Und nun stand auf einer der Sonnen (Obbadon befahl's ihm)
Judas Ischariot still, bei ihm der Engel des Todes.
Und er zeigte dem Sünder von fern den Himmel der Gottheit,
Ihrer sichtbarsten Herrlichkeit Stätte, die Stätte des Anschau'ns . . .
Dieß (so sagt' Obbadon zum Gottverworfenen), dieß ist
Gottes Himmel, der Schauplatz der seligsten Offenbarung,

[1]) Schon im vierten Gesang ließ der Dichter den Engel Ithuriel zum Messias sagen, daß er des Verräthers Schutzengel nicht mehr sein könne. Ithuriel wird sodann zum zweiten Engel Petri von Christus bestimmt.

Welcher die, so ihn lieben, der Unaussprechliche würdiget ...
Zwölfe jener goldenen Stühle, die du auf Sion
Gleich den Sonnen erblickst, sie sind des Erlösenden Jüngern
Von dem großen Belohner bestimmt. Auf diesen, Verräther,
Richten die Jünger dereinst die Welt. Du warst ein Jünger! —
Jamm're nicht, vernichtet zu werden, du jammerst vergebens!
Schau! Soviele der Herrlichkeiten des Himmels dein Auge
Zu entdecken vermag, so viele Qualen hat Gott dir
Hier, Gerichteter, zugemessen. Vergebens bestrebst du
Dich, Ohnmächtiger, nicht zum Himmel hinüber zu blicken;
Lerne des Richtenden Allmacht erkennen. ...
Wende, Todter, dich! Komm! Ich führe dich jetzo zur Hölle —
Deiner ewigen Wohnung! So sprechen Donner: So sprach es
Mit entsetzlicher Stimme der Todesengel und eilte.
Schon näherten sie der Hölle sich, hörten von ferne
Ihr Getöse, das an der äußersten Schöpfung Gestade
Brüllend schlug und unter den nächsten Sternen verhallte.
In dem Raume, den ihr Gott in dem Unendlichen abmaß,
Wälzte sie sich, keiner Ordnung gehorsam, auf und nieder,
Keinem Gesetze der langsamen oder schnellen Bewegung,
Fleugt sie eilend einher; so hat ihr der Richter geboten:
Ihrer Bewohner neue Verbrecher durch wildere Flammen,
Durch schärfere Pfeile des ewigen Todes zu strafen.
Jetzo flog sie mit wüthendem Eilen herauf. Der Verworf'ne
Und sein mächtiger Führer verlassen die Grenzen der Welten,
Schweben hinab zur Pforte der Hölle. Der Engel des Todes,
Der sie hütet, erkennt Obaddon, sieht den Verbrecher,
Der sich neben ihm krümmt und zu entfliehen sich martert.
Aber unter dem flammenden Schwerte gebückt muß er eilen.
Und der herrschende Seraph, des Abgrunds Hüter, eröffnet
Mit weitschmetterndem Krachen die diamantene Pforte.
Lägen Berge darin, sie würden den grau'nvollen Eingang
Nicht ausfüllen: sie würden nur rauher ihn machen; Obaddon
Bleibt mit dem Todten hier stehn. Es führt kein Weg zu der Hölle
Schreckenden Tiefen. Es wälzen sich dicht bei der Pforte die Felsen
Unabsehlich hinab, durch treufelndes Feuer gespalten.
Schwindelnd, sprachlos und bleich, mit weitvorquillendem Auge
Blickt das Entsetzen hinunter. Der göttlichen Rache Vollender
Stand (hier schläft der Tod nicht) an diesem Grabe mit dir still.
Juda Ischariot, Gottverräther! — Es sagte der Seraph
Weggewendet, allein sein niedersenkendes Schwert wies
In die Tiefe: Dieß ist der Gerichteten Wohnung und deine!
Daß die Erdgebornen, die Sünder, nicht alle den Tod hier
Leiden, den ewigen Tod, stirbt Jesus Christus am Kreuze.
Also sagt er und stürzt den Todten hinab in den Abgrund. —

Der zehnte Gesang zeigt uns u. A. einen der großen Zeitpunkte, in welchem viel edlere Seelen der Erde gegeben werden. Ehe diese noch von ihren Schutzengeln mit ihren Leibern vereinigt werden, entwickelt eine von denselben ihre Gedanken über den sterbenden Versöhner, der sie segnet. Auch die Seelen der Väter begegnen uns wieder: Lazarus wähnt sich unter

Unsterblichen. Endlich stirbt der Messias. Im elften Gesang sind die Todten besungen, welche der Messias bei seinem Tode vom Grabe erweckte. Im zwölften Gesange singen Chöre der Auferstandenen und der Engel am Grabe des Messias. Lazarus erscheint den versammelten Frommen und tröstet sie. Die Seele seiner Schwester Maria, die erst gestorben, ruft entzückt:

Ihr Erstgebornen der Wonne,
Söhne des ewigen Lichts, ihr Heiligen Gottes, ist's möglich,
Selig bin ich? —
Ist's zu vergleichen, die Leiden des ersten geflohenen Lebens
Mit dem ewigen Troste, mit dieser Fülle der Ruhe!
Die Glückseligkeit fehlt euch, ihr Ungefall'nen, zu messen
Gegen die Wonne des ewigen Lebens das Elend der Sünde!
Euer ist nur des Mitleids Antheil; aber ihr weintet
Jene Thränen nicht, die von unsern Wangen jetzt trocknet
Jesus, der Gott der Liebe. . . .
— Die Nacht des Todes, wie eilend ging sie vorüber!
Und ach, nun der Morgen des Lebens, zu dem ich erwacht bin!
Traum, der mit Weinen begann, und schloß mit dem Weinen des Todes,
Traum des Lebens, nun bist du geträumt, und ich bin erwachet;
Werde noch Einmal erwachen, wenn Unverweslichkeit anzieht
Mein verwesender Leib, und werther des göttlichen Hauches
Dieser Seele, die ewig ist, strahlt, wie der Leib des Erweckers,
Der auch starb, begraben wird werden und auferstehen.
Und die Vollendete schwebt' empor, ein Morgenschimmer
Leichter wie Lüfte, geschwinder als Winde, schnell wie Gedanken;
Hörte die Schöpfung wandeln, von lauterem Jubel begleitet;
Sahe sie viel weiter eröffnet, aber unendlich.
Welche Leben waren in ihr erschaffen! wie stieg sie! Nicht eine,
Tausend Stufen bin ich zum Wesen der Wesen erhoben!
Werd' ich einst am Tage der Tage verkläret, dieß weissagt
Mir mein Gefühl, dann werd' ich noch über Tausend mich schwingen!
Werd' ich, in der Hülle mir dann viel schönere Welten,
Werd' ich, ohne der Welten Hülle, den Ewigen schauen!

Im dreizehnten Gesange versammeln sich die Engel und Auferstandenen um das Grab des Erlösers und beten die Herrlichkeit desselben an, die vom Himmel naht. Heilige schweben aus den Wolken herab. Gabriel gebietet dem Satan, zur Hölle zu fliehn. Obaddon führt die Seele des Philo, der sich ermordet, in die Gehenna, „in die Tiefe der Tiefe hinab." — Im vierzehnten Gesange wird von den Erscheinungen Jesu nach seiner Auferstehung gehandelt; im fünfzehnten erscheinen andere Auferstandene, unter denen Eine ausruft:

Selig bin ich! Es schuf mich aus Adams Gebeine der Schöpfer
In dem Paradiese! mich schuf aus Verwesungsstaube
Tief in des Paradieses Trümmern der Auferwecker.
Heil mir, ich bin die Mutter seiner Versöhnten und, Mirjam!
Deine Mutter. — O du, die Eden zweimal geboren!
Tochter zum ewigen Leben! ach Eva! er stammet von dir auch,

Der von Ewigkeit ist, und den die sterbliche Mirjam
In der Hütte gebar. O du der Gebärerin'n Mutter,
Himmelsfreuden sind die Freuden, die über mich kommen.

Im sechzehnten Gesang hat der Messias die Auferstandenen und Engel auf Tabor versammelt. Er offenbart sich ihnen als Richter und Beherrscher der Welt, und hält über die Seelen derer, die vor Kurzem gestorben sind, das erste Gericht; auch zur Hölle steigt der Messias hinunter und bestraft die gefallenen Geister:

Jesus trat in die offene Pforte der Hölle. Die Hüter
Waren wieder vor ihm auf ihre Stufen gesunken;
Und sie erhoben sich, sah'n anbetend dem Richter der Welt nach,
Sahen, wie er hinunterstieg in die Tiefe der Tiefen,
Und wie die Satane weit umher zu Felsen erstarrten. . . .
Jesus ging nach dem Throne des Abgrunds zu, der erhöhter
Auf den steigenden Tempel des Hassers Gottes und des Satans
Schreckliche Schatten warf. . . .
Unter des Wandelnden Fuß ward Eden, hinter ihm wurde
Eden wieder zur Hölle. Schon stand auf des todten Meeres
Hohem Gestade der Furchtbare. Fliehen wollten sie, flieh'n war
Ihnen versagt. Ha! sterben! kein Tod erbarmte sich ihrer. —
— — Es stürzte auf Einmal der Thron des Abgrunds
Trümmer hin, Dampf, Flammen entstiegen den liegenden Trümmern;
Schossen, wallten empor, und weit umher in Gehenna
Krachten tausendmal tausend Wiederhalle.
Jetzo wurd' Eloa gewahr in dem Antlitz des Mittlers
Ein Hinschau'n, daß er nieder bei ihm mit vollem Gefühl sank
Seiner Endlichkeit. Dumpf brüllt der Satane Rufen —
O wer seid ihr geworden? Ich lieg', hier lieg' ich (Satan
Zittert' es, stammelt es), lieg' an dieser Verwüstung und starre
Weit hinunter gestreckt. . . .

Im siebzehnten Gesang erscheint der Messias dem Thomas, steigt dann mit Gabriel hinunter zu den Geistern derer, die in der Sündfluth umgekommen waren und entscheidet ihr Schicksal. Viele Auferstandene erscheinen bei dem Grabe des Erlösers. Lazarus findet die Seele seiner Schwester Maria bei deren Grabe ꝛc. ꝛc. Im achtzehnten Gesang sieht Adam eine Vision des Weltgerichts: wie über die Verfolger des Christenthums, die Verächter der Religion, die Unterdrücker der Rechtschaffenen, die Stifter des Götzendienstes und über die bösen Könige einst abgeurtheilt wird. Diese Vision setzt sich noch fort im neunzehnten Gesang, wo auch die Erscheinungen von Auferstandenen wiederkehren und von der Himmelfahrt Christi ꝛc. die Rede ist. Diese Schilderung vollendet sich im letzten (20.) Gesang, wo es u. A. heißt:

Da Jesus den Weg durch die Heitre zum Throne
Gottes ging, entschied er von ferne das Schicksal der Seelen,
Welche das Leben der Sterblichkeit jetzo verließen. Sie mußten
Sinken oder steigen, nachdem in ihnen der Richter
Trieb' erschuf, sich empor zu der Wonne Gefilden zu heben,

Oder hinab sich zu senken, hinab, wo die ewige Nacht herrscht.
Jetzt rief Einer der hohen Triumphbegleiter: Es steigen,
Sieh', aus allen Landen, aus allen Völkern der Erde,
Steigen Seelen herauf. Ein Anderer rief im Frohlocken
Seines Herzens den Auferstandenen zu: Der Entschlaf'nen
Seelen machen sich auf und werden Licht, denn ihr Licht strahlt
Ihnen entgegen und über ihnen geht des Versöhners
Herrlichkeit auf.

§. 2. Wieland.

Dieser Dichter wurde im elterlichen Hause streng religiös erzogen und verfiel einem gewissen Pietismus. Er verfaßte sogar mehrere Gedichte im Geiste Klopstock's, verlor aber bald diese religiös-empfindsame Richtung und wurde durch seine Romane „der gesellschaftliche Schriftsteller der Nation." Mit Recht fürchteten selbst mildere Beurtheiler von dem schlüpfrigen Inhalte und der sinnlich üppigen Darstellung in seinen Schriften Gefahr für deutsche Sittsamkeit und Tugend. Wieland konnte sich (wie Epikur) auf seine reinen Absichten, auf sein Streben nach Wahrheit, auf seinen musterhaften Lebenswandel berufen, aber die Abwege, auf die mehrere seiner Anhänger und Nachahmer geriethen, rechtfertigten die Besorgnisse seiner Gegner. Der feine Epikureismus und der um alles Höhere unbekümmerte aristokratische Lebensgenuß, dem seine Schriften das Wort redeten, machten dieselben der gebildeten vornehmen Welt angenehm, wirkten aber nachtheilig auf die Sitten und Denkweise des Volkes. Unser Dichter befaßte sich neben Horaz und Lucian, mit deren Lebensansichten, Denkart und Darstellungsweise er am meisten übereinstimmte, auch mit Rousseau, Voltaire und den kirchenfeindlichen Schriftstellern der Franzosen. Seine religiösen Ansichten finden sich in den Göttergesprächen, Peregrinus Proteus und Agathodämon. Er geht mit den Freigeistern, so lange sie die Außenwerke des Christenthums, kirchliche Institute, Priesterthum, Hierarchie und Aberglauben bekämpfen, aber das Wesen der christlichen Religion, den Glauben an Gott und Unsterblichkeit will er nicht angetastet wissen[1]).

Seine Gedanken über den letzteren Punkt hat Wieland hauptsächlich niedergelegt in seiner „Euthanasia": Drei Gespräche über das Leben nach dem Tode, veranlaßt durch Dr. J. K. Wötzel's Geschichte der wirklichen Erscheinung seiner Gattin nach dem Tode[2]).

Das, worauf Wieland das Hauptgewicht legt, scheint in der Notiz zu liegen, die er uns aus jener Geschichte mittheilt: Dr. Wötzel habe seine todtkranke Gemahlin gebeten, ihm (wenn es ihr anders möglich sein sollte) auf irgend eine ganz untrügliche, völlig überzeugende und befriedigende Art bald nach ihrem Tode wieder zu erscheinen, damit er, wiewohl von der Un-

[1]) G. Weber, Geschichte der deutschen Literatur p. 64 ff. — [2]) Wieland's s. W., Wien 1812. Bd. 32. Wötzel's Schrift erschien 1804 zu Chemnitz.

sterblichkeit der menschlichen Seele als Mensch und als Christ überzeugt, auch als Philosoph von der lebendigen Fortdauer des menschlichen Geistes nach diesem Leben auf immer außer allen Zweifel gesetzt werden möchte." Nach endlosem Zwiegespräche zwischen Wilibald und Selmar über die Wahrheitsliebe und Vorurtheilslosigkeit des Dr. Wötzel wird endlich erzählt: „Bei völliger Stille der schweigenden Nacht öffnete sich auf einmal sein (des Dr. Wötzel) Fensterchen deutlich (zuvor hatte sich schon einige Mal etwas durch Windbrausen ꝛc. angemeldet), ein schwacher Strahl erhellte seinen Alkoven etwas und mit gespannter Aufmerksamkeit und ruhiger Entschlossenheit erblickte er wirklich eine weißlichte Figur in Lebensgröße seiner verewigten Gattin, die mit sanfter, aber ihm vernehmbarer Stimme sagte: Karl! ich bin unsterblich! Erst einst sehen wir uns wieder. Hierauf sprang er pfeilschnell auf sie zu, aber noch schneller verschwand sie wie leichter Nebel, als er sie eben umfassen wollte." Es war kein Schäcker, vorwitziger Fuchs oder Spaßvogel in Fleisch und Bein, der ihm etwa mittelst Zauberlaterne einen Streich spielen wollte, denn Dr. Wötzel untersuchte sogleich das ganze Haus ꝛc., auch keine Einbildung. Auf die erste Erscheinung bei Nacht folgt später eine beim hellen Mittage: „Dr. Wötzel ruhete neben seinem Hunde erst seit einigen Minuten mit dem Haupte auf dem Arme in einer Ecke des Sophas und mit offenen nach der Thüre gerichteten Augen. Auf einmal öffnete sich die Thüre leise und die Verewigte erschien ihm in eben der Gestalt, wie ehedem in der Nacht und wie sie im Sarge aussah, mit demselben weißen Anzug und freundlichem Blicke und sagte ihm leise, doch vernehmlich: Karl! beruhige Dich, ich bin unsterblich! Mehr vermag ich nicht Dir zu offenbaren. Bis auf einstiges Wiedersehen lebe wohl! — Mit diesen Worten verschwand sie vor seinen Augen, als er sich eben aufrichten und sich ihr nähern wollte; und während dieser Rede wedelte Mignon mit dem Schweife zum Zeichen der Freude über das Wiedersehen seiner Frau, die er jetzt auch wirklich erblicken und wieder erkennen mußte." Wieland läßt aber Selmarn am Schlusse dieses Gespräches sagen: „Du hast mich in den Vortheil gesetzt, wenigstens Eine Geistererscheinung anführen zu können, deren Wahrheit den entschiedensten Gegner aller Geister- und Gespenster-Geschichten nach dem hartnäckigsten Widerstand endlich doch überwältigt und zum Glauben gezwungen hat."

Das zweite Gespräch beginnt mit neuer Skepsis, denn Wilibald läßt sich verlauten: Ob eine über alle Zweifel weggesetzte Geistererscheinung überall unter die möglichen Dinge gehöre, ist eine Frage, lieber Selmar, die wir vorderhand noch dahingestellt sein lassen wollen. Sodann werden wieder zwei Erzählungen, ähnlich der Wötzel'schen, angeführt, in welchen „der bekannte schwedische Bergrath Swedenborg die Hauptrolle spielt". Die „Anekdoten" schreibt Dieudonné Thiebault, der Verfasser der „Souvenirs de vingt ans de sejur à Berlin", im 2. Bd. unter dem Titel: La Princesse Ulrique, Reine Douairière de Suede.

Swedenborg, ein angesehener und begüterter schwedischer Edelmann, ein Mathematiker, Naturforscher und Mineralog von Profession, der sich in diesen Fächern einen Namen gemacht und in den ersten fünfzig Jahren seines Lebens immer für einen sehr vernünftigen Mann gehalten worden war, versichert, daß ihm durch Gottes besondere Gnade die unsichtbare Welt aufgethan worden sei, und daß er unter Anderem auch die verstorbenen Menschen in derselben Gestalt, in der sie bei Lebzeiten sich gezeigt, im Reiche der Geister auffinden und sich von Angesicht zu Angesicht mit ihnen besprechen könne. Um ihn auf eine Probe zu stellen, bei welcher kein Betrug möglich schien, trägt seine Königin diesem Manne auf, ihren verstorbenen Bruder um Etwas zu fragen, was außer ihr selbst und dem Verstorbenen keine Seele wissen konnte. Nach einigen Tagen kommt Swedenborg und sagt ihr von Wort zu Wort mit Bemerkung aller Umstände des Ortes und der Zeit, was sie zu wissen verlangte. Er mußte es also nothwendig von dem Verstorbenen selbst vernommen haben: Er hatte ihn folglich gesehen und gesprochen: *Der Verstorbene lebt also noch in einer uns unsichtbaren Welt fort*, erinnert sich dort noch genau der besondersten Umstände seines vorigen Lebens und hatte folglich seine ganze Persönlichkeit behalten. Alles dieß ist gewiß und unläugbar, wofern es die Erzählung der Königin ist. Die Königin selbst aber äußerte sich trotzdem Herrn Thiebault gegenüber: „Ich glaube nicht, daß Swedenborg mit meinem verstorbenen Bruder eine Unterredung gehabt hat."

An diese Thatsache knüpft nun Wieland verschiedene Deduktionen: Es läßt sich mit dieser Anekdote nichts gewinnen über den *gemeinen Menschenverstand*, der ungeachtet des unauslöschlichen Hanges der Menschheit zum Wunderbaren, und trotz der Millionen Zauber- und Geistermährchen, die seit Jahrtausenden aus einem Mund in den andern übergehen, dennoch immer unverrückt seinem *Glauben an die Natur* treu geblieben ist. Bei allen Vorfällen, in allen Lagen und unter allen Umständen unseres Lebens erwarten wir immer, daß Alles natürlich zugehen werde. Trotz den Zauberinnen, die den Mond durch ihre Beschwörungen vom Himmel herabzogen, rechneten die alten Thessalier so sicher als wir, daß in der achten Nacht nach dem ersten Viertel der Vollmond am Himmel zu sehen sein werde; und seit undenklichen Zeiten hat noch Niemand, wenn er einen Palast oder Tempel oder nur einen Gänsestall bauen wollte, sich nach einem Zauberer umgethan, der mit einem bloßen Schlag seines Stabes alle sieben Wunder der Welt aus Nichts hervorgehen lassen kann, sondern man stellt Zimmerleute, Maurer ꝛc. an, wiewohl diese in Wirklichkeit binnen Jahr und Tag nicht soviel ausrichten, als die Sclaven der Zauberlampe im Mährchen „tausend und eine Nacht" binnen weniger Minuten. Ebenso ist es auch mit den Erzählungen von Spukereien und Erscheinungen verstorbener Menschen. Es gibt keine Stadt, kein Dorf, kein ehemaliges Mönchs- und Nonnenkloster, kein altes Schloß, keine alte noch neue Familie, worin sich nicht solche Wunderdinge zugetragen haben sollten, und schwerlich lebt eine

Person in der Welt, die nicht eine oder mehrere Geschichten dieser Art zu erzählen hätte. Wahr ist es, diejenigen, welche in selbsteigener Person dergleichen Erscheinungen gehabt zu haben versichern, machen bei weitem die kleinste Zahl aus; hingegen betheuern alle übrigen, ihr Mährchen von vollkommen glaubwürdigen Augen- und Ohrenzeugen empfangen zu haben. Und wäre dieß, so müßte die Zahl derer, welchen solche Dinge begegnet wären, unendlich groß sein. Wenn nun alle diese Zeugen wirklich Glauben verdienten, oder wenn die Erscheinungen, denen sie Zeugniß geben, weder Betrug noch Täuschung der Einbildungskraft zur Ursache hätten: müßte nicht der Glaube, daß wir überall von den Geistern der Verstorbenen umgeben sind, daß sie mitten unter uns wohnen und ihr Wesen treiben, daß sie noch immer in Verbindung mit uns stehen und Antheil an uns nehmen, müßte nicht dieser Glaube schon längst allgemein festgesetzt sein, und einen sehr merklichen und mannichfaltigen Einfluß auf die Vorstellungsart und die Handlungen der Lebenden haben? Müßte es uns nicht immer sein, als ob unsere Verstorbenen noch lebten und alle Augenblicke wiederkommen könnten, uns über tausend Dinge zur Rechenschaft zu ziehen, die wir jetzt thun, aber schwerlich thun würden, wenn wir sie unter ihren Augen zu thun glaubten? Dieß ist aber lange noch nicht Alles. Wenn es wahr wäre, daß schon so viele Millionen Menschen sich nach ihrem Tode hätten sehen lassen, so müßte das, was Swedenborg für ein besonderes, ihm allein von Gott verliehenes Vorrecht hielt, die Gabe, Verstorbene zu sehen ꝛc., allen Menschen gemeinsam sein. Denn da uns kein Verstorbener sichtbar werden kann, woferne er nicht einen organischen Körper hat, der, wie fein auch der Grundstoff sein mag, dicht genug ist, um von menschlichen Augen deutlich gesehen zu werden, so ist klar, daß z. B. der verstorbene Cajus, wofern er z. B. von mir gesehen werden kann, allen anderen, welche Augen zu sehen haben, ebenso sichtbar sein muß als mir. Und da er mir nur vermittelst eines organischen Körpers sichtbar werden konnte, so ist nicht weniger klar, daß er immer mit diesem seinem Körper vereinigt bleiben und also immer in dem Falle sein muß, von Jedermann gesehen werden zu können. Warum sollten Einzelne ausschließlich mit Patentkörpern begabt sein, die zur Sichtbarkeit besonders privilegirt wären. Nein! Was von Einem gilt, muß von Allen gelten, und wenn folglich alle nur seit den nächsten 6000 Jahren verstorbenen Menschen mit sichtbaren Körpern versehen sind, so muß unser Planet außer den tausend Millionen lebender Menschen wenigstens noch mit zwei- bis dreihundert tausend Millionen sichtbarer Verstorbener bevölkert sein, so daß auf Einen sichtbaren Lebenden wenigstens 250 sichtbare Todte kämen. Das wäre doch wahrlich beinahe soviel als ob alle diese Millionen von Menschen gar nicht gestorben wären. Ein organischer Körper ferner, wäre er auch aus Aether gewebt, kann nicht ohne eine seiner Natur angemessene Nahrung bestehen. Man ist zwar, soviel ich weiß, noch nicht so weit gekommen, die Quantität von Lichtstoff und von den verschiedenen Luft- und Gas-Arten genau angeben zu können, die ein Mensch binnen einer

gewissen Zeit zu Unterhaltung seines Lebens unumgänglich nöthig hat; von den Verstorbenen, die nach Swedenborg und unzähligen Zeugnissen, in sichtbarer menschlicher Gestalt auf der Erde fortleben, läßt sich dieß noch weniger bestimmen: aber soviel ist doch ziemlich klar, daß der tägliche Aufwand, welchen 200 Millionen Verstorbener von den besagten Nahrungsstoffen machen würden, den tausend Millionen Lebender schwerlich soviel übrig ließe, als zu ihrer nothdürftigsten Subsistenz erforderlich ist... Wer weiß, ob nicht die unendliche Menge von Krankheiten, besonders die Epidemien, keine andere Ursache haben? und ob nicht die Nothwendigkeit, unseren Lebensstoff mit einer so ungeheuren Masse von Verstorbenen zu theilen, der wahre Grund ist, warum die Dauer des menschlichen Lebens von einem Jahrtausend zum anderen so sehr abgenommen hat, während die Menschen in den ersten tausend Jahren der Welt, wo die Anzahl der Verstorbenen noch sehr gering war, ihr Leben bis auf acht und neun Jahrhunderte brachten. Ich muß überhaupt gestehen, daß die Vorstellung, mitten in einem so fürchterlichen Gedränge von lebendigen Todten zu leben, etwas höchst Widerliches für mich hat. Allein da gibt es Rath. Man denke an die Unterwelt der Griechen, wo Raum genug für eine weit größere Menge von Todten, auch könnte von Zeit zu Zeit aus derselben ein bedeutender Transport auf irgend einen anderen Planeten abgeführt werden."

Sodann zweifelt unser Dichter, ob die „Swedenborg'schen Anekdoten" je unläugbar als Thatsachen nachgewiesen werden können, und supponirt verschiedene Möglichkeiten, aus denen der fragliche Vorfall etwa eine ganz natürliche Erklärung finden könnte; gibt später zu, daß der Glaube an ein Jenseits Sache des Gefühls sei; aber eine persönliche Fortdauer dortselbst scheint es nicht zu geben, denn „die Person ist nicht mehr, sobald das Band zerschnitten ist, das Leib und Seele zu einem harmonischen Ganzen zusammen schlang." Fannien's Seele ist für Cajus nicht mehr Fannia, wenn sie ihren individuellen Leib nicht mehr hat; auch die an jenen Leib für ihn sich knüpfenden Vorstellungen aus dem vorigen Leben entschwinden bezüglich der leiblosen Fannia.... Das Ich im Jenseits wäre ein ganz neues Individuum. Das Vergessen dießseitiger Verhältnisse ist kein Unglück, da es ohnedieß schon hier allmählig eintritt, und „die meisten Greise ein sichtbares Bild dessen darstellen, was sie nach dem Tode sein werden."...

Aber vorausgesetzt, daß der Seele ein unzerstörbares Organ zum Behufe ihrer Verbindung mit der Körperwelt auf immer zugegeben ist, und daß es z. B. durch Ekstasen 2c. in seinen Verrichtungen *nie* gestört wird, so ist mit diesem ätherischen Körper für uns Lebende kein wahrer Trost geschaffen, wenn es nicht mehr dieselbe Persönlichkeit ist: „Ich sehe ganz und gar keinen wahren Unterschied zwischen gänzlicher Vernichtung und einer Fortdauer ohne Persönlichkeit. Was geht mich das neue Leben an, das nun für eine mir gänzlich fremde Person beginnen mag? Freilich ist eigentlich hiebei wenig oder nichts zu beklagen .. wenn das Menschenleben aufhört, kann das Vergessen desselben nicht die mindesten schlimmen Folgen

für den Dahingeschiedenen haben... Die Erinnerung daran würde am Ende seine Ruhe stören: „Was sollte dem entfesselten Geiste das Andenken an sein Menschenleben helfen? Dessen, was in einem höheren Leben der Erinnerung werth sein möchte, ist so wenig! Dessen, was wir schon in diesem vergessen wünschen, so viel! Das Andenken an begangene Fehler und Thorheiten, an vereitelte Entwürfe, an vergebliche Bemühungen, vornehmlich an alle Ausbrüche der Leidenschaften und Launen, wodurch wir uns an Anderen und an uns selbst versündigten, kann in diesem Leben vielleicht einigen Nutzen bringen, in jenem ganz und gar keinen. Sogar das Andenken an gelungene Bemühungen und bewirktes Gutes würde nur ein sehr unerheblicher Zuwachs zu der inneren Glückseligkeit eines Geistes sein, dessen Wahrheitssinn von allen Blendwerken der Eigenliebe, der Vorurtheile und der Leidenschaften gereinigt, nun hell und lauter genug ist, Alles nach innerem Werthe zu würdigen, und folglich einzusehen, wie wenig Gutes selbst der beste Mensch zu wirken vermag, wie wenig auch von diesem Wenigen auf seine eigene Rechnung kommt, wie viel falscher Schein und Gleißnerei selbst in seinen Tugenden ist, und wie oft er Böses gewirkt hat, wenn er Gutes zu schaffen wähnte." Wenn wir die Präexistenz zu Hilfe nehmen, so wird, wie das Menschenleben, das wir mit unserer Geburt begannen, keine Fortsetzung des vorigen uns gänzlich unbekannten Lebens ist, auch das Leben, in welches wir durch den Tod geboren werden, aus gleichem Grunde keine Fortsetzung des gegenwärtigen, sondern der Anfang eines ganz neuen sein — aber keines persönlichen, wie es nach Wieland's Darstellung den Anschein hat. Ueberhaupt nimmt das Gespräch, auf diesem Punkte angekommen, eine ganz negative Richtung an: „Mit dem Verlust der Persönlichkeit fällt alle Bestrafung der Bösen und Belohnung der Guten im künftigen Leben weg. Wie kann ein Bösewicht bestraft werden, wenn er sich nicht mehr erinnert, womit er die Strafe verdient hat?" — Das Paradies wird in Brand gesteckt und das Höllenfeuer ausgelöscht (Bd. 32. p. 141), „damit reine Liebe Gottes künftig das Einzige sei, was die Menschen zum Guten antreibe und vom Bösen zurückhalte;" die Verantwortlichkeit der Verbrechen wird in Frage gestellt und als Folgen der Erziehung oder des Wahnsinns zumeist anzusehen... „Die Religion, das Palladium der Menschheit, die reinste höchste Humanität, steht durch sich selbst und bedarf keiner stützenden Rohrstäbe (scil. der Dogmen von Himmel und Hölle!). Jede Verfinsterung (!), durch welche das Menschengeschlecht schon gegangen, zog auch um ihre himmlische Gestalt einen düsteren Nebel, der sie hinderte, ihm ihr Licht und ihre Wärme mitzutheilen. Aberglauben, Schwärmerei, Magie, Dämonismus, Mönchereі, und wie sie alle heißen, jene der Menschheit feindselige Geister, sie setzten sich im Dunklen an ihren Platz und wirkten längere oder kürzere Zeit unter ihrem Rahmen, was sie vermöge ihrer Natur wirken konnten. So wie die Menschheit sich der Quelle des Lichtes (!) wieder näherte, trat auch die Religion wieder aus dem Nebel (!) hervor" ꝛc. ꝛc. Am Schlusse des Gespräches empfiehlt unser Dichter, der hier so ziemlich sein Inneres nach

außen gekehrt zu haben scheint, die Unsterblichkeit des Ruhmes bei der Nachwelt als „die einzige Art von Unsterblichkeit", wie sie auch die Griechen und Römer kannten.

Im dritten Gespräche endlich findet sich die Schilderung einer Somnambule, sowie die Erzählung von einer Todtenanmeldung. Hieraus ließe sich Manches folgern, meint Wieland, der die Thatsachen glaubt, z. B.: „Daß ein Geist unter gewissen besonderen Umständen, ohne an Raum und Zeit gebunden zu sein, auf einen anderen Geist wirken könne, und daß unsre Dame, Fr. v. K., in dieser Weise auf das Innerste ihres Freundes gewirkt und ihre Gestalt seiner Phantasie vorgespiegelt habe." Mit dem „ätherischen Leibe" hat es seine Bedenken! Der Schluß des Gespräches enthält, wie es scheint, die eigentliche Ansicht Wieland's von der Unsterblichkeit. Er läßt Wilibald zu Blandinen also sprechen:

„Wer in der Welt sollte mit Ruhe und frohem Muthe an den Tod denken können, als ein so unschuldiges und gutes Wesen wie Du? Denn ich wenigstens kenne dazu kein anderes Mittel, als das Geheimniß des alten Sokrates, das Bewußtsein eines wohlgeführten Lebens. Erinnere Dich der tiefen Ruhe, womit unsere Fannia — in welcher auch nicht ein Fünkchen Schwärmerei jemals geglommen hatte — dem Tode entgegensah! Das Bewußtsein, daß man nie Böses, immer nur das Gute gewollt und nach Vermögen gethan hat, setzt das Gemüth, vornehmlich in den letzten Stunden des Lebens, in eine heitere Stille, die ich einen Anfang der Seligkeit, welche uns die Religion verspricht, nennen möchte. Wer sich in diesen Augenblicken Gutes bewußt ist, traut der ganzen Natur Gutes zu, ist ohne Furcht und Sorge für die Zukunft, und erwartet gelassen und getrost, was da kommen wird. Eine solche Seele senkt sich, wie ein Kind in den Busen der Mutter, so mit voller Zuversicht in den Schoß des Unendlichen, und schlummert unvermerkt aus einem Leben hinaus, worin sie nie wieder erwachen wird. Dieß, liebe Blandine, ist nach meiner Ueberzeugung im reinsten Sinne des Wortes, was meine alten Griechen **Euthanasia** nannten, die schönste und beste Art zu sterben; und da sie von einer Bedingung abhängt, die immer in unserer Gewalt ist, warum sollten wir uns vergebliche Mühe machen, den undurchdringlichen Vorhang wegzuziehen, der das Leben nach dem Tode vor uns verbirgt? — Zwar sehe ich nicht, warum wir in schwächeren Augenblicken nicht befugt sein sollten, mit der liebenswürdigen Elisa Rowe den süßen Träumereien des Herzens und der Phantasie nachzuhängen, oder mit Eduard Young auf die erhabensten Ahnungen eines über die Sinnenwelt emporstrebenden Geistes zu horchen, aber von Allem, was guten Menschen gewiß ist, das Gewisseste bleibt doch immer, daß sie sich nicht betrügen können, wenn sie in ruhiger Ergebung, und gleichsam mit geschlossenen Augen **bis zum letzten Athemzug das Beste hoffen.**" — Also die Euthanasia oder: bis zum letzten Augenblick das Beste hoffen bezüglich des Jenseits, dessen Beschaffenheit uns nicht tangiren soll, das ist Alles, was Wieland von der Unsterblichkeit annimmt. Die persönliche Fortdauer ist

ihm zweifelhaft, die Eschatologie des Christenthums und der historische Christusglaube findet keine Stelle in seiner „Religion des Lichtes und der Liebe"; von einem „Dichter" wie er, läßt sich nichts Anderes erwarten[1]).

§. 3. Lessing,

ebenso weit entfernt von Klopstock'scher Empfindsamkeit und Gefühlsüberspannung, wie von Wieland'schem Epikureismus und weltkluger Lebensweisheit, hatte einen derben deutschen Charakter, dessen Grundzüge unermüdlicher Forschungstrieb und rastloses Streben nach Wahrheit sind. Er war ausgezeichneter Kritiker, Schöpfer einer kräftigen edlen Prosa, Reformator des Geschmacks, scharfsinniger Denker und großer Dichter[2]). Wir haben es hier natürlich mit Lessing zu thun, insofern seine Theologie und Philosophie etwa unseren Gegenstand berühren. Was die erstere betrifft, so hat er in ihr den tiefen Forschungen der Scholastik gegen die flache Aufklärung seiner Zeitgenossen das Wort geredet, und wurde sogar von Seite der Rationalisten einer Hinneigung zum Katholicismus beschuldigt, aber in seinem „Testament der Liebe, nach welchem der Kern des Christenthums in der Liebe besteht, und in seinem „Christenthum der Vernunft", das den Keim der neueren Philosophie enthält, finden sich Dinge, die ein positives Christenthum ausschließen, und schon mehr sind als eine bloße „Bekämpfung der alten Dogmatik, ohne dem Wesen der christlichen Religion wehe zu thun", wie uns G. Weber[3]) belehren möchte. Mag auch „Nathan der Weise" die schönste Frucht der theologischen Streitigkeiten Lessing's sein, wie uns derselbe Autor sagt, und gleichsam das Vermächtniß, das er kurz vor seinem Tode der Nation hinterlassen hat, mag auch Lessing in diesem durch Versbau, Sprache und Anlage vortrefflichen Drama gezeigt haben, welch' ein himmelweiter Unterschied es sei zwischen wahrer Religiosität des Herzens und Lebens und zwischen kirchlicher Rechtgläubigkeit und mechanischer Religionsübung, — sein Christenthum verliert durch willkürliche Kritik der Offenbarung des alten wie des neuen Bundes den positiven Charakter. Was

---

[1]) Die Euthanasia Wieland's verursachte mehrere Gegenschriften, in denen zumeist die Möglichkeit von Geistererscheinungen überhaupt zugegeben, das Wiedererkennen der Verstorbenen in der Ewigkeit aber (wie bei Wieland) für unmöglich und für einen beliebten Irrthum erklärt wird. U. A. schrieb Fr. Richter, der Hegelianer, „die neue Unsterblichkeitslehre" — Gespräch einer Abendgesellschaft, als Supplem. zu Wieland's Euthanasia. Breslau 1833. cf. die Recensionen in den Berliner Jahrb. 1834. Nr. 1–3; 17–19; über die betr. Literatur vergl. Bretschneider, system. Entwicklg. aller in der Dogmatik vorkommenden Begriffe nach d. symbol. Schr. d. evangel. luther. u. ref. Kirche. 4. Aufl. Leipz. 1841. p. 832. (Diese Schrift citirte ich immer bloß als „Dogmatik".) — [2]) Lessing's Verhältniß zur damaligen Aufklärung, zu Winkelmann und der dortigen wissenschaftlichen Richtung, Lessing's „congenialen Verstand" zeichnet sehr gut Kuno Fischer in seiner Geschichte der neueren Philosophie (2. Ausg.) II. p. 796 ff. — [3]) Gesch. d. deutsch. Literatur p. 69.

soll es u. A. heißen, wenn er auf die historische Wahrheit der Wunder, die er glaubt, den Beweis für die Gottheit Christi nicht bauen lassen will? [1]) und was berechtigt ihn, das alte und neue Testament nicht als die letzten Offenbarungen Gottes, sondern geradezu nur als eine Vorschule zu betrachten, womit die Erziehung des Menschengeschlechtes begonnen habe?

Lessing's Ansichten über Religion [2]) bestimmen sich aber näher betrachtet also: Der Grund der Religion ist keine schriftliche Urkunde und keine historische Wahrheit, weder ein Wunder, noch sonst irgend welche einmal geschehene Thatsache. Die Religion besteht in ewigen Wahrheiten, welche niemals durch einzelne Fakta bewiesen werden können, in den ewigen Wahrheiten, welche seit den Anfängen des Christenthums geglaubt und deren Inbegriff frühzeitig als die „regula fidei" bezeichnet wurde; diese regula fidei ist älter, als die Kirche, als die Gemeinde, als das neue Testament [3]). Die christliche Religion muß wohl unterschieden werden von der Religion Christi: Dort ist Christus Objekt, hier Subjekt der Religion. Die christliche Religion glaubt an Christus als den Sohn Gottes, der durch seinen Tod das Menschengeschlecht erlöst habe; Christus selbst glaubte an das ewige Leben und an die göttliche Bestimmung des Menschen. Lessing ist wie Leibnitz überzeugt, daß Christus die reine, praktische Vernunftreligion zuerst gelehrt und gelebt habe, daß Christus der erste praktische Lehrer der Unsterblichkeit gewesen sei ꝛc. [4]). Um Uebrigen suchte Lessing den Offenbarungsbegriff in einen Vernunftbegriff zu verwandeln und zu beweisen, daß das positive Christenthum nicht übervernünftig, nicht vernunftwidrig, sondern vernunftgemäß sei. Zur positiven Religion und zur Geschichte überhaupt, bemerkt K. Fischer (l. c. II. 800 ff.), verhält sich Lessing nicht weniger anerkennend als Leibnitz. Ist das geschichtliche Christenthum im Einklang mit der Vernunft, denkt Lessing, so wird sich dasselbe von jeder Offenbarung, von jeder positiven Religion nachweisen lassen. Das geschichtliche Christenthum erscheint unserem Kritiker vernunftgemäß, wenn seine Grundbegriffe als Vernunftlehren können dargestellt werden. Diese Begriffe sind: Das Dogma von der Trinität, und die Vorstellung vom ewigen Leben. Lessing fragt sich: Sind diese Begriffe vernunftgemäß? Ein ewiges Leben setzt voraus, daß der menschliche Geist fortdauert, sich persönlich fortentwickelt und einer höheren Leiblichkeit theilhaftig werden kann. Diese Möglichkeit sucht Lessing in einem fragmentarischen Aufsatze aus den Prinzipien der Leibnitz'schen Philosophie zu beweisen: In dem continuirlichen Stufengange der Dinge müssen sich die Vorstellungskräfte immer mehr erweitern und verdeutlichen, sie streben auch im Men-

---

[1]) cf. „über den Beweis des Geistes und der Kraft" s. W. Berlin 1839. X. Bd. p. 33 ff. — [2]) Man vergl. auch: Schwarz, Lessing als Theologe. Halle 1850. — [3]) Lessing's „nöthige Antwort auf eine sehr unnöthige Frage des Herrn Hauptpastors Goeze", Bd. X. p. 239 ff. — [4]) „Die Religion Christi". Aus Lessing's theologischem Nachlaß Bd. XI. p. 603. cf. „Erziehung des Menschengeschlechtes" §. 58.

schen nach einem größeren und helleren Gesichtskreis, und diesen zu erreichen, die Elemente der Welt alle klar und deutlich zu erkennen, muß der höher entwickelte Mensch mehr und schärfere Organe haben können, als welche ihm jetzt in den fünf Sinnen gegeben sind[1]). — In den Schlußsätzen scheint Lessing eine Metempsychose anzunehmen, allein diese ist nicht in Uebereinstimmung mit Leibnitz, auch nicht aus den Grundsätzen bewiesen, bemerkt K. Fischer (l. c. II. 806), denen Lessing in seinem Fragmente folgt.

Unseren Gegenstand finden wir von Lessing speziell erörtert in der Schrift **„die Erziehung des Menschengeschlechtes"** (Berlin 1780), welche mit dem Satze beginnt: Was die Erziehung bei dem einzelnen Menschen ist, ist die Offenbarung bei dem ganzen Menschengeschlechte. §. 4 heißt es: Erziehung gibt dem Menschen nichts, was er nicht auch aus sich selbst haben könnte; sie gibt ihm das, was er aus sich selber haben könnte, nur geschwinder und leichter. In §. 17 wird sodann behauptet: Noch konnte Gott seinem Volke (den Israeliten im alten Bunde) keine andere Religion, kein anderes Gesetz geben, als eines, durch dessen Beobachtung oder Nichtbeobachtung es hier auf Erden glücklich oder unglücklich zu werden hoffte oder fürchtete. Denn weiter als auf dieses Leben gingen noch seine Blicke nicht. Es wußte von keiner Unsterblichkeit der Seele; es sehnte sich nach keinem künftigen Leben. Ihm aber schon diese Dinge zu offenbaren, welchen seine Vernunft noch so wenig gewachsen war, was würde es bei Gott anders gewesen sein, als der Fehler eines eitlen Pädagogen, der sein Kind lieber übereilen und mit ihm prahlen, als gründlich unterrichten will. — Lessing läugnet in Folge dessen, daß die Unsterblichkeitsidee in den altest. Büchern vorhanden sei (§. 22), aber (nach §. 27) durften sie schlechterdings nichts enthalten, was das Volk, für das sie geschrieben waren, auf dem Wege zu dieser großen Wahrheit auch nur verspätet hätte. Unser Kritiker bezeichnet es (§. 32) als einen „heroischen Gehorsam, die Gesetze Gottes beobachten, bloß weil es Gottes Gesetze sind, und nicht, weil er die Beobachter derselben hier und dort zu belohnen verheißen hat; sie beobachten, ob man schon an der künftigen Belohnung ganz verzweifelt, und der zeitlichen auch nicht so ganz gewiß ist." Diesen heroischen Gehorsam hatten die Israeliten, bis sie (nach §. 42) unter den Chaldäern und Persern auch mit der Lehre von der Unsterblichkeit der Seele bekannter geworden. Eine Vorübung auf diese Lehre, sagt Lessing (§. 44), nenne ich z. B. die göttliche Androhung, die Missethat des Vaters an seinen Kindern bis in's dritte und vierte Glied zu strafen — ferner die Ausdrücke „zu den Vätern versammelt werden" — „Gott Abraham's, Isaak's, Jakob's". Erst Christus war „der erste zuverläßige Lehrer der Unsterblichkeit" (§. 59) und zwar „der erste, praktische Lehrer": „denn ein Anderes ist, die Unsterblichkeit der Seele als eine philosophische Spekulation vermuthen, wünschen, glauben, ein Anderes, seine inneren und

[1]) „Daß mehr als fünf Sinne für den Menschen sein können", Lessing's lit. Nachl. Bd. XI. p. 458 ff.

äußeren Handlungen darnach einrichten — und dieses wenigstens lehrte Christus zuerst; denn ob es gleich bei manchen Völkern auch schon vor ihm eingeführter Glaube war, daß böse Handlungen noch in jenem Leben bestraft würden, so waren es doch nur solche, die der bürgerlichen Gesellschaft Nachtheil brachten, und daher auch schon in der bürgerlichen Gesellschaft ihre Strafe hatten. Eine innere Reinigkeit des Herzens in Hinsicht auf ein anderes Leben zu empfehlen, war ihm allein vorbehalten." Nach Lessing war diese Lehre allein für die Juden bestimmt (§. 62) und neben der Gottesidee weiter entwickelt (§. 70 ff.). Auch er meint (§. 76) mit anderen „Aufgeklärten": Die Ausbildung geoffenbarter Wahrheiten in Vernunftwahrheiten ist schlechterdings nothwendig, wenn dem menschlichen Geschlechte damit geholfen sein soll 2c. 2c. — „Sie wird kommen, lehrt Lessing ferner (§. 85), sie wird gewiß kommen, die Zeit der Vollendung, wo der Mensch, je überzeugter sein Verstand von einer immer besseren Zukunft sich fühlet, von dieser Zukunft gleichwohl Bewegungsgründe zu seinen Handlungen zu erborgen nicht nöthig haben wird, da er das Gute thun wird, weil es das Gute ist, nicht weil willkürliche Belohnungen darauf gesetzt sind, die seinen flatterhaften Blick ehedem bloß heften und stärken sollten, die inneren besseren Belohnungen desselben zu erkennen." — „Eben die Bahn, auf welcher das Geschlecht zu seiner Vollkommenheit gelangt, muß jeder einzelne Mensch (der früher, der später) erst durchlaufen haben. — In einem und ebendemselben Leben durchlaufen haben? Kann er in ebendemselben Leben ein sinnlicher Jude und ein geistiger Christ gewesen sein? Kann er in ebendemselben Leben beide überholt haben? Das wohl nun nicht! — Aber warum könnte jeder einzelne Mensch auch nicht mehr, als Einmal auf dieser Welt vorhanden gewesen sein? Ist diese Hypothese darum so lächerlich, weil sie die älteste ist? weil der menschliche Verstand, ehe ihn die Sophisterei der Schule zerstreut und geschwächt hatte, sogleich darauf verfiel? Warum könnte auch Ich nicht hier bereits einmal alle die Schritte zu meiner Vervollkommnung gethan haben, welche bloß zeitliche Strafen und Belohnungen den Menschen bringen können? Und warum nicht ein andermal alle die, welche zu thun uns die Aussichten in ewige Belohnungen so mächtig helfen? Warum sollte ich nicht so oft wiederkommen, als ich neue Kenntnisse, neue Fertigkeiten zu erlangen geschickt bin? Bringe ich auf Einmal soviel weg, daß es der Mühe, wieder zu kommen, etwa nicht lohnet? Darum nicht? — Oder, weil ich es vergesse, daß ich schon dagewesen? Wohl nur, daß ich das vergesse! Die Erinnerung meiner vorigen Zustände würde mir nur einen schlechten Gebrauch des gegenwärtigen zu machen erlauben. Und was ich auf itzt vergessen muß, habe ich denn das auf ewig vergessen? Oder, weil soviel Zeit für mich verloren gehen würde? — Verloren? — Und was habe ich denn zu versäumen? Ist nicht die ganze Ewigkeit mein?" (§. 93—100) [1]).

[1]) Diese Anschauungen Lessing's hat neuerdings Dr. Wiedemann in seiner

§. 4. Herder.

Wenn wir die Ansichten Herder's über Unsterblichkeit darlegen sollen, müssen wir seine Religionsphilosophie in nähere Untersuchung ziehen, da in derselben, zumal in seiner Auffassung der Religion Christi, sein subjektives Christenthum, denn dazu bemerkt H. Erdmann[1]), wird die vermeintliche objektive Reproduktion der reinen Lehre Christi bei ihm, und die Lehre Herder's über die Fortdauer der Seele enthalten ist. Uebrigens muß schon hier bemerkt werden, daß sich gerade bei der Unsterblichkeitslehre je nach den verschiedenen Zwecken der einzelnen Schriften nicht selten auch Entgegengesetztes und in Widerspruch zu dem Stehendes, was an andern Orten über denselben Gegenstand gesagt war, findet, neben mancherlei Um- und Ausdeutungen der Idee. Allerdings dürfte die Unterscheidung einer früheren und späteren schriftstellerischen Thätigkeit Herder's hier in Betracht kommen, allein auch mit Erdmann (p. 7) angenommen werden, daß das einheitliche Prinzip, welches allen Schriften Herder's zu Grunde liegt, von dem jüngeren Herder mehr poetisch, von dem reiferen und tiefer denkenden bestimmter philosophisch entwickelt wurde.

An der Spitze seiner Religionsphilosophie steht Herder's Gottesidee, welche im Wesentlichen der christlichen Auffassung entspricht: „Es ist nur eine Substanz! Diese ist Gott; alle Dinge sind in ihm nur Modifikationen." Dieser unendliche ewige Gott offenbart sich — und so vermeidet man das unpassende Wort „Eigenschaft", in unendlichen Kräften auf unendliche Weise, d. h. organisch; in allen Welten offenbart sich die Gottheit organisch, d. h. durch wirkende Kräfte[2]). ... In der Materie, die wir todt nennen, streben auf jedem Punkt göttliche Kräfte: wir sind mit Allmacht umgeben, wir schwimmen in einem Ocean der Macht. Somit findet die Gottheit weder im Raume, noch in der Zeit ein Ende; die Zeit ist symbolisches Bild der Ewigkeit, der Raum symbolisches Bild der absoluten Unendlichkeit in sich; kein Theil der Welt kann also ein Theil Gottes sein; alle Dinge sind thätige Ausdrücke der göttlichen Kraft, Darstellungen einer der Welt einwohnenden, ewigen Wirkung Gottes, auf keine Weise aber zertrennliche Theile eines völlig untheilbaren Einzigen Daseins[3]). — Die Beweise Herder's für das Dasein Gottes nähern sich alle mehr oder weniger dem sog. physiko-theologischen Argument; sowohl

---

Preisschrift „Gedanken über die Unsterblichkeit als Wiederholung des Erdenlebens" (1851) vertreten. Herder sagt seinerseits (VII. 186) über die obige Schrift Lessing's, daß derselbe die Erziehung des Menschengeschlechtes als „einen schönen Traum" vorgetragen habe.

[1]) Herder als Religionsphilosoph diss. inaug. Marburg 1866. p. 68. — [2]) z. Phil. u. Gesch. IX. 145 ff. (Gott, Gespräche ꝛc.) Ausg. v. 1827. — [3]) cf. l. c. IV. 3 und XVII. 64 ff. (Ideen zur Gesch. der Menschheit I. Th.); IX. 166 (Gott, Gespräche ꝛc.).

diesem als auch der Herder'schen Fassung desselben kann ein gewisser Werth, aber keine demonstrative Kraft vindicirt werden[1]). Herder scheint selbst mit Schleiermacher einverstanden zu sein, daß die Gottesidee einzig und allein im unmittelbaren Selbstbewußtsein sich finde.

In seiner Lehre über die Trinität hat Herder Ansichten, welche den christlichen Bestimmungen hierüber theilweise fremd sind, besonders ist es seine Ansicht vom hl. Geiste, sowie von der Menschwerdung der zweiten Person der Gottheit. Dem Geiste seiner Zeit und den Forderungen der fortschreitenden Aufklärungsphilosophie entsprechend, mußte er „die reine Lehre Christi" reproduciren und das Menschliche in Christo betonen. Man kann leicht erkennen, sagt Erdmann (l. c. p. 69), daß trotz aller Paränesen und mit unvergleichlicher Feder geschriebenen Hochpreisungen Christus für Herder nichts weiter als ein moralischer Mensch ist, dessen allerdings ausgezeichnete Weisheit die Menschen in die neue Bahn der Liebe, Sanftmuth und Demuth gelenkt habe. Wir sagen nicht zuviel, sagt der Verfasser, daß Herder (in den beiden Schriften: „Vom Erlöser des Menschen" und „vom Gottes-Sohn") zuerst ein Charakterbild Jesu für das moderne Bewußtsein gezeichnet und in demselben einen ähnlichen Standpunkt eingenommen hat, wie der gewesen, von dem aus die neueren Bearbeiter (Strauß, Rénan und Schenkel) die Geschichte des Lebens Jesu dargestellt haben.

Während unser Religionsphilosoph in den angeführten Punkten irrthümliche und unbegründete Ansichten geltend macht, huldigt er entschieden der christlichen Lehre von der göttlichen Providenz, und der biblischen Lehre von der Schöpfung des Menschen. In Bezug auf erstere sagt er[2]): „Ohne Providenz ist uns die Lehre Gottes unnütz; der Gott der Epikuräer, der außerhalb der Welt wohnt, ist uns ein entbehrliches Wesen. Die Bibel nimmt den richtigen Weg in dieser Lehre: sie zeigt in lauter menschlichen, auch in den unbedeutendsten Geschichten, daß Gott noch jetzt als Vater für Alles sorge, daß dem, der das Kleinste schuf, nichts zu klein ist... Wenn nichts in der Welt ohne Absicht und Gedanke ist, sollte es die Welt der Welt, das menschliche Leben und die Triebfeder aller Sichtbarkeit, der Gang des menschlichen Herzens, sein können? sein dürfen? Wenn ich keinem Kinde etwas völlig Absichtsloses zutraue, sollte ich's von der ewigen Weisheit glauben? Gott muß also gegenwärtig, mitwirkend in dem menschlichen Leben sein, verflochten mit seinen Absichten in die kleinsten Umstände desselben. Insonderheit verdient der zweite Punkt in der Lehre von der Vorsehung Aufmerksamkeit: Die sonderbare geheime Wiedervergeltung, die ich in Gutem und Bösem, für den knechtlichen und kindlichen Sinn, so allgemein

[1]) cf. zur Phil. und Gesch. IX. 214. 221 ff. (Gott, Gespr.); XVII. 26–30; z. Relig. und Theol. XVIII. 190–204 (christl. Schriften II.), sowie Erdmann's Abhandl. p. 9. 18. — [2]) z. Relig. u. Theol. XIV. 70–81 (Briefe über das Studium der Theologie II.).

und auszeichnend bemerkt habe, und die Christus als das herrschende Gesetz Gottes in dieser und jener Welt wiederholt einschärft. . . Jedermann hat die Macht in seiner Hand, die Vorsehung zu zwingen, wie sie mit ihm umgehen soll, ob mit einem Knechte oder Kinde, nachdem er sich nämlich gegen sie selbst bezeigt. Gott ist uns, wie wir wollen, daß er uns sei: Richter oder Vater, Tyrann oder Freund und Bruder. Doch kommt Alles darauf an, wiefern ein Mensch hienieden im Einzelnen sowohl als im Allgemeinen moralische Regierung Gottes erkennen, annehmen und anwenden wolle; ohne diesen Sinn und Willen und Glauben sind alle Worte von der Vorsehung schöne, aber nutzlose Mährchen. Und hier sind wir gegen Griechen und Römer merklich zurückgeschritten, denn diese sahen und hatten doch bei dem, was sie thaten, einen unwandelbaren, gewissen, festen Zweck: Das unwandelbare Gute, auf welches die Götter schauten, und für das auch sie handelten, klar vor Augen. In unserer Geschichte aber und Menschenverwaltung werden physische Zwecke gesucht, die moralischen dagegen vergessen und lächerlich gemacht. Und dennoch, was kann der menschliche Geist Erhabeneres sein, als ein Zuschauer und Ausleger der Vorsehung ewiger Weisheit und Menschenliebe?[1]) — Neben diesen Anschauungen über die göttliche Vorsehung hält Herder Gott für den Urheber des Bösen, während er anderntheils auch wieder die biblische Lehre reproducirt und, wie es scheint, sich für letztere schließlich entscheidet[2]). Die Ideen vom Urzustande, vom Falle und von der Erlösung, vom Zwecke der christlichen Religion erfaßt Herder richtig, aber in seiner Christologie finden sich wieder eigene Ansichten, welche wir hier übergehen, um seine Unsterblichkeitslehre darzustellen.

Schön und erhaben lehrt Herder im Anschluß an die bereits entwickelten Ideen: Die höchste Existenz (Gott, der da sagte von sich: „Ich bin, der ich bin" — wobei jede Emanation ausgeschlossen ist) konnte ihren Geschöpfen nichts Höheres geben, als was in ihr selbst das Höchste ist: Wirklichkeit, Dasein: In Gott ist's, nach unseren Begriffen, der Grund alles Genusses, die Wurzel aller seiner unendlichen Kräfte; in jedem daseienden Dinge nicht minder. All unserer Abhängigkeit ungeachtet, sind wir Substanzen, fühlen wir unser Dasein so innig, daß wir nur ungern an die Zerstörung unserer selbst denken. Es ist ja das Wesen des denkenden Geistes, daß er vom Nichts durchaus keinen Begriff hat. Nichts ist Nichts, weder in der Natur, noch im Geiste, am allerwenigsten aber im göttlichen Geiste. Wirklichkeit ist der Grund aller Begriffe und Wahrheit. Die Darstellung dieser Wirklichkeit der ewiglebenden, thätigen Kräfte des Unendlichen ist die Welt; die Gottheit, in der nur eine wesentliche Kraft ist, konnte

[1]) Was noch die Wunder betrifft, so bestreitet sie Herder nicht, widerlegt sogar die Gründe, die man gegen sie eingewendet hat, mit beißender Ironie (außer a. a. O. z. Relig. u. Theol. XIII. 179), aber dagegen eifert er (l. c. XIV. 127 u. a. O.), daß die Wunder die Bedeutung von äußeren Zeugnissen und Merkmalen der wahren Offenbarung in Christo erhalten. — [2]) Erdmann, p. 83–85.

nichts hervorbringen, als was ein lebendiger Abdruck derselben, mithin selbst Kraft ist, die ja das Wesen jedes in der Welt erscheinenden Daseins bildet. Und diese Kraft ist unendlich; sollte es mit ihrem großen Geschenk, dem Dasein, anders sein? Welch ein Pfand zur ewigen Fortdauer unseres Lebens! Dasein ist ein unzertheilbarer Begriff, Wesen. Es kann so wenig in ein Nichts verwandelt werden, als es selbst ein Nichts ist; oder auch das höchste Dasein, die Gottheit, könnte sich selbst vernichten [1]). Nichts kann untergehen: Der Tod ist ein immer fortwirkendes Leben, oder aber, Gott selbst stürbe. Durch den sogenannten Tod ist bloß eine Erscheinung zerstört, die sich nicht länger halten konnte; sie verschwand, nicht um jüngeren, lebendigeren Erscheinungen als eine jetzt todte Platz zu machen: als eine lebendige vielmehr brachte sie mit aller Freude des Daseins das Dasein anderer hervor. Es ist also kein Tod in der Schöpfung! ꝛc. ꝛc. Nach diesen allgemeinen Voraussetzungen für Fortdauer müssen wir eine spezielle Basis für die Unsterblichkeit der Seele bei Herder suchen in seiner Idee des Menschen, welche sich schließlich in die Sätze zusammenfassen läßt: Der Mensch ist ein Geschöpf Gottes, kein Zufall des Zufalls. Er konnte kein Kothwerk des bildenden Nils, ärger als Pharao's Frösche und Mäuse sein, ein zusammengetriebener Staubhügel aus den Abgründen des Nichts, des Chaos und des großen Gottes „Schicksal", sondern mit allen seinen Kräften von innen und seiner Gottesbildung von außen ist er und muß er sein ein Geschöpf höchster Vaterliebe, Allmacht und Weisheit [2]).

Die Seele des Menschen ist Kraft; Kraft, die bewegt, empfindet, versteht, denkt, will, wirkt; thätige Selbstkraft, sie dauert [3]); aber nur der Mensch ist Bild Gottes, ein Auszug und Verwalter der Schöpfung, also schlafen in ihm tausend Kräfte, Reize und Gefühle; es muß also in ihnen Ordnung herrschen, daß alle aufwachen und angewandt werden können, daß er Sensorium seines Gottes in allen Lebenden der Schöpfung, nach dem Maße es ihm verwandt ist, werde.

In seiner Lehre von der Freiheit nähert er sich der Lehre Luther's. Den Schluß dieser Ansichten bilden für Herder die Sätze: Wo Geist des Herrn ist, da ist Freiheit. Den Menschen ist kein geringeres Ziel der Freiheit gesetzt, als die Freiheit Gottes selbst, durch eine Art innerer Nothwendigkeit, d. i. durch vollständige Begriffe, die uns Erkenntniß und Liebe Gottes allein gewähren können, über unsere Leidenschaften, ja über das Schicksal selbst Herr zu werden (l. c. IX. 198). Indessen seiner Freiheit nach ist der Mensch, auch im ärgsten Mißbrauch derselben, König, aber vor dem Allsehenden, der diese Kräfte in ihn legte, ist seine Vernunft und Freiheit begrenzt, er bleibt jedoch dabei ein freies Geschöpf. ... Der wahre Mensch ist frei und gehorcht aus Liebe (l. c. IV. 174, Ideen zur Gesch.

---

[1]) z. Phil. u. Gesch. IX. 221 ff. 239. 263 ff. (Gott, Gespr.); cf. VIII. 245 (über Spinoza's System). — [2]) z. Relig. und Theol. 166—167 (Aelteste Urk. I.). — [3]) zur Phil. u. Gesch. XVII. 38 (Metakritik II.).

der Menschheit I.). — Was nun endlich die Unsterblichkeit des menschlichen Geistes nach Herder betrifft, so läßt sie sich folgendermaßen darthun: War in der Gottesidee (s. ob.), da Allem die beseelende Urkraft zu Grunde lag, die Fortdauer aller wirkenden und lebendigen Kräfte der Weltschöpfung gewährleistet, so folgt für den menschlichen Geist, der ja auch wesentlich Kraft ist, eine gewisse Art der Unsterblichkeit von selbst: „Wenn die Erscheinung verlebt ist, zieht sich die innere, lebendige Kraft in sich selbst zurück." Dieses angewandt auf den menschlichen Geist ergibt den Zurückgang desselben in den göttlichen; von einer individuellen Unsterblichkeit aber scheint consequenter Weise nicht geredet werden zu können. Und doch thut dieses Herder; er gelangt hiezu durch Annahme einer uns bevorstehenden, aber noch unbekannten **Metempsychose** (Erdmann p. 28).

„Unsterblichkeit einer metaphysischen Monas, sagt Herder, ist nichts als metaphysische Unsterblichkeit, deren Physisches mich nicht überzeugt. Ist Seele das, was wir fühlen, Urgrund und Summe unserer Gedanken, Empfindungen und Kräfte, so ist von ihrer Unsterblichkeit aus ihr selbst keine Demonstration möglich. Der Uebergang unseres Lebens in ein höheres Leben, das Bleiben und Warten unseres inneren Menschen auf's Gericht, die Auferstehung unseres Lebens zu einem neuen Himmel und einer neuen Erde läßt sich nicht demonstriren aus unserer Monas (zur Phil. u. Gesch. IX. 93, Seele und Gott). Und doch ist von dem Begriff Gottes und der Menschheit die Hoffnung und der Glaube der Unsterblichkeit unzertrennlich[1]; auch würde er nie so verbreitet geworden sein, wenn er nicht einen allgemeinen Grund im Herzen und in der Tradition des Menschengeschlechtes gehabt hätte[2]). Wie, wir sind Kinder des Ewigen, den wir hier nachahmend erkennen und lieben sollen und wir erkennen ihn noch so dunkel, wir ahmen ihn noch so schwach und kindisch nach, ja wir sehen die Gründe, warum wir ihn in dieser Organisation nicht anders erkennen und nachahmen können? Und es sollte für uns keine andere möglich, für unsere gewisseste, beste Anlage sollte kein Fortgang wirklich sein? Und doch sind unsere edelsten Kräfte so wenig für diese Welt, sie streben über dieselbe hinüber, weil hier Alles der Nothdurft dient. Gerade das, was der Zweck der Organisation im Menschen scheint, findet auf der Erde zwar seine Geburts-, aber nichts weniger als seine Vollendungsstätte. Riß also die Gottheit den Faden ab und brachte mit allen Zubereitungen auf's Menschengebild endlich ein unreifes Geschöpf zu Stande, das mit seiner ganzen Bestimmung getäuscht ward? Hier aber knüpfte die Religion alle Mängel und Hoffnungen unseres Geschlechtes zum Glauben zusammen und wand der Humanität eine unsterbliche Krone[3]).

[1]) zur Phil. u. Gesch. IV. 197 (Ideen z. Gesch. der Menschheit I). — [2]) zur Religion und Theologie I. 198 (Vom Geist der hebr. Poesie I.). — [3]) cf. Erdmann (p. 28 ff., dem wir auch das Nachfolgende entnehmen.

Doch wollen wir uns in dieser wichtigen Frage nicht mit süßen Worten täuschen, so müssen wir auf die gesammte Analogie der Natur merken. Im unsichtbaren Reiche der ganzen Schöpfung herrscht eine Reihe aufsteigender Formen und Kräfte [1]). Keine dieser Kräfte ist ohne Organ, das Organ aber ist nie die Kraft selbst, die mittelst jenem wirkt; wenn die Hülle wegfällt, so bleibt die Kraft, die voraus, obwohl in einem niedrigeren Zustande und ebenfalls organisch, dennoch vor dieser Hülle schon existirte. War's möglich, daß sie aus ihrem vorigen in diesen Zustand übergehen konnte: so ist ihr auch bei dieser Enthüllung ein neuer Uebergang möglich. Für's Medium wird der sorgen, der sie, und zwar viel unvollkommener hieher brachte; dieß Medium fehlt im großen Zusammenhange der Natur nicht, es kann auch beim Menschen nicht fehlen, denn hier, wie dort ist eben jener Zusammenhang der Kräfte und Formen, weder Rückgang noch Stillstand, sondern Fortschritt [2]). Sehen wir, wie hinter uns Alles auf's Menschengebilde zu reifen scheint, und sich im Menschen wiederum von dem, was er sein soll und worauf er absichtlich gebildet worden, nur die erste Knospe und Anlage findet: so müßte aller Zusammenhang, alle Absicht der Natur ein Traum sein, oder auch rückt weiter; der Mensch hat hier das Bild der Gottheit getragen und der feinsten Organisation genossen, die ihm die Erde geben konnte, soll er nun rückwärts gehen und wieder Stamm, Pflanze, Elephant werden oder steht bei ihm das Rad der Schöpfung still und hat kein anderes Rad, worein es greife? Gewiß nicht! Die Gottheit kann uns mit all ihren uns verliehenen Anlagen nicht täuschen, der Mensch, der unter allen Erdbewohnern dem Ziel seiner Bestimmung am meisten fernbleibt und doch die Kette der Erdorganisation als ihr höchstes und letztes Ziel schloß, er muß also eben dadurch die Kette einer höheren Gattung von Geschöpfen als ihr niedrigstes Glied anfangen. Schon im Reiche der Natur sind alle Verwandlungen Vervollkommnungen; sind da schon solche herrliche Auswirkungen und Verwandlungen, wie schöne Ausbildungen müssen für den Menschen im Schooße der Gottheit liegen! Wenn daher das jetzige Reich der Wirkung meiner Seele, die substanzielle Kraft ist, zerstört wird, so kann es ihr in seiner Schöpfung, in welcher keine Lücke, kein Sprung, keine Insel stattfindet, an einem Organe nie fehlen. Neun dienende Kräfte werden ihr beistehen, und in ihrem neuen Zusammenhange mit einer Welt, in welcher Alles zusammenhängt, ihren Wirkungskreis bilden [3]). Um so mehr ist es aber unsere Pflicht, zu schaffen, daß die Seele in ihrem Inneren, im Systeme ihrer Kräfte selbst, wohlgeordnet von dannen gehe. Es hoffe also der Mensch und ringe um den Preis, der ihm vorgesteckt ist: Reinigung des Herzens, Veredlung der Seele mit allen ihren

---

[1]) z. Phil. u. Gesch. IV. 199 (Ideen z. Gesch. d. Menschh. I.). — [2]) z. B. das Bild der vergehenden und aus ihrem Samen neu erstehenden Blume. l. c. IV. 205. 220. 246. Ideen z. Gesch. d. Menschh. I., zu Phil. u. Gesch. IX. 263., von der Raupe ibid. IX. 266. — [3]) z. Phil. u. Gesch. IX. 247 (Gott, Gespr.).

Trieben und Begierden, das ist die wahre Palingenesie dieses Lebens, nach der uns gewiß eine fröhliche, höhere, aber uns unbekannte Metempsychose bevorsteht [1])." Wir führen nun eine Stelle aus Herder (VII. 172 ff.) über die Seelenwandrung an, die zugleich eine Widerlegung dieser Hypothese ist: „Der Satz," sagt er (den Lessing anführt), „daß, da die Seelenwandrung gewiß das älteste aller philosophischen Systeme sei, schon dieß ein gutes Vorurtheil dafür erwecken müsse, denn die erste, älteste Meinung in spekulativen Dingen sei immer die wahrscheinlichste, weil der gesunde Menschenverstand sofort darauf verfiel — dieser Satz dürfte Einschränkung erleiden. Ehe die Lehre von der Seelenwandrung Spekulation oder System ward, war sie Volksglaube, eine Meinung sinnlicher Menschen, auf ihrer Stufe der Cultur ihnen ebenso natürlich als anderen leidenschaftlicheren Völkern ihre Versammlung der Väter, ihr Land der Seelen, ihr Hades, Elysium, Orkus. Als die Brahminen Indiens diese Lehre ausbildeten und mit tausend Göttermährchen verknüpften, bildete sich an ihr nichts als, wenn ich so sagen darf, die Organisation ihres Volkes seinen Wahn und Glauben, seine Weltanschauung aus. ... Man begreift leicht, was für Annehmlichkeiten dieser Traum in einem Klima mit sich führe, das einem sanften Volke seine ruhige Passivität sehr begünstigt. Er ist ihm Opium, das gleichgültig macht. ... Aber was soll dieß Opium uns? Die Verfassung des Geisterreichs, die Gestaltung des Menschengeschlechtes erklärt diese Meinung auch analogisch nicht; denn wenn die Elemente, die unsern Körper ausmachen, den Gesetzen ihres Systems gehorchen, so ist eben die Frage, was dann das ordnende Gesetz des Geisterreiches sei? Nach welchen Regeln wechseln die Dinge ihre Form? *Nach welchem Gesetz fließen die Seelen auf und nieder?* — Soll dieß ein moralisches Gesetz sein, so ist der Glaube an Seelenwandrung eher beunruhigend als aufklärend. Warum büßet dieser Unglückliche, ohne daß er weiß, warum er büße? Der leidenschaftslosen Seele der Welt ist an seiner Büßung, an Rache und Genugthuung nicht gelegen. Und wie hart büßt er, moralisch betrachtet! Er, der nicht mehr Mensch ist, soll für das büßen, was er als Mensch that, in einem Zustand, der ihm alle Fähigkeit abschneidet, moralisch, d. i. bessernd oder versöhnend zu handeln. Und wie leicht büßt er doch! ohne Moralität betrachtet. Der ehemalige Tiger im Menschengeschlecht ist jetzt ein wirklicher Tiger, ohne Pflicht und Gewissen, die ihn einst zuweilen doch quälten. Jetzt schießt er los und zerfleischt mit Durst, Hunger und Appetit, aus innerem, nun erst ganz gestilltem Triebe. Das wünschte, das wollte ja der menschliche Tiger! Statt gestraft zu sein, ist er belohnt: er ist, was er sein

[1]) z. Phil. u. Gesch. VIII. 242 (Von der Seelenwandrg.). Zu der ganzen Entwicklung sind zu vergleichen: „Erläuternde Belege der Denkart, welche zum Glauben einer Metempsychose geneigt machen" und „über die Seelenwandrung". z. Phil. u. Gesch. VII. 174–241 (Ahnungen der eigenen Zukunft), sowie die Stelle z. Rel. u. Theol. VII. 24—27 (Aelteste Urkunde IV.).

wollte, und einst in der Menschengestalt sehr unvollkommen war. Hinweg also mit der Seelenwandrung, als einer Büßungshypothese! Nur für Kinder, für sinnliche Menschen, und auch für diese ist sie lähmend, verderblich ꝛc. Von Pythagoras meint Herder, daß er diese ägyptische Lehre vortrug, um von dem Vorurtheil des Glaubens an einen Hades zu befreien. Ein philosophisches System aber ist meines Wissens, bemerkt er, diese Lehre in Griechenland nie geworden. Wie konnte sie es auch werden, da ihr alle Basis fehlt? Niemand weiß, was er einst war, und ob er schon war. Er soll's nach diesem Glauben auch nicht wissen dürfen. Niemand weiß, wohin er gehe, was aus ihm werde. Die Hypothese bekennt also selbst, daß sie Wissenschaft zu sein nicht begehre. Man duldet aber, wo keine Wissenschaft stattfindet, so manche Hypothese, man duldet sie, weil sie erläutert, weil sie zu etwas Gewisserem führet. Was erläuterte, wozu führte sie? Erläutert sie etwa das Unglück der Elenden, der Gebrechlichen, der Unterdrückten? Nichts weniger, vielmehr erbittert sie gegen das Schicksal, das also rächt und straft. Sünden der Eltern an Kindern, Vergehungen eines vorigen Lebens, die uns die Anwendung und den Genuß des gegenwärtigen rauben; dazu unbewußt rauben, ohne daß ein vernünftiger bessernder Zweck erreicht werde! Ueberhaupt ist der Begriff einer rächenden Gottheit, die da rächt, ohne zu bessern, ein Unbegriff, ein häßlicher und verächtlicher Gedanke. Und sehen wir nicht, daß eben Personen, welche die Vorsehung vernachlässigt, ja gar verwahrlost zu haben scheint, oft am glücklichsten gedeihen? Andere, die sie reich ausstattete, mißrathen? Eine Hypothese also, die uns das Leben zum blinden Kinderspiel oder zur Fallbrücke macht, die uns veranlaßt, wider die Vorsehung entweder als unbillig Verworfene schmerzhaft zu murren, oder sie wie verzogene Lieblinge bübisch zu äffen und zu mißbrauchen; eine Hypothese, die uns zum Neide, zum Stolze, zu Trübsinn, Trägheit und Mißtrauen führt, und uns den klaren Anblick der Dinge, wie sie sind und werden, hinwegnimmt — eine solche Dichtung ist kein glücklicher Traum ꝛc." Und so ist für Herder „die (kreislaufende) Seelenwandrung nur ein passendes Symbol für die wahre, philosophische Idee der Unsterblichkeit [1])". — Doch ruft Herder begeistert aus: „Sie wird kommen, sie wird gewiß kommen, die Zeit der Vollendung, da der Mensch, je überzeugter sein Verstand von einer immer besseren Zukunft sich fühlet, von dieser Zukunft gleichwohl Beweggründe zum Handeln zu erborgen nicht nöthig haben wird, da er das Gute thun wird, weil es das Gute ist" (ibid. p. 188). Aber wir finden gerade nicht, „daß Herder für sich entschieden dazu hinneigt, eine Metempsychose anzunehmen", wie Erdmann will; dem Christenthum jedoch scheint er die Lehre von der Unsterblichkeit der Seele abzusprechen und von ihm zu behaupten, daß es statt derselben Auferstehung der Todten lehre [2]). Die Frage endlich nach einem künftigen

[1]) Blasche, philos. Unsterblichkeitslehre p. 163. — [2]) cf. d. Abh. „von der Auferstehung als Glauben, Geschichte und Lehre z. Relig. und Theol. XVI. 81–175;

Weltgericht erledigt er dahin, daß es keines Beweises bedürfe, da es vom hellen Naturgesetz der Wiedervergeltung unbedingt postulirt werde.

Andererseits äußert er sich: „Die Unsterblichkeit des Geistes ist eine Blüthe der Hoffnung, ein Same der Ahnung, der in unser aller Herzen liegt, und den die Phantasie oder das moralische Urtheil oder das innerste Gemüth der Menschen auf mancherlei Weise erzogen hat, nicht aber ist sie ein Werk des Wissens oder der noch kälteren Erfahrung [1]).

Von einer Unsterblichkeit im uneigentlichen Sinne spricht Herder, da er ausruft: „Unsterblich und allein unsterblich ist, was in der Natur und Bestimmung des Menschengeschlechtes, in seiner fortgehenden Thätigkeit, im unverrückten Gange desselben zu seinem Ziele, der möglichst besten Ausarbeitung seiner Form, wesentlich liegt; was also seiner Natur nach fortdauere, auch unterdrückt immer wiederkommen, und durch die fortgesetzte, vermehrte Thätigkeit der Menschen immer mehr Umfang, Haltung und Wirksamkeit erlangen muß: Das reine Wahre, Gute und Schöne.

Das Edelste, was wir besitzen, haben wir nicht von uns selbst; unser Verstand mit seinen Kräften, die Form, in welcher wir denken, handeln und sind, ist auf uns gleichsam herabgeerbt. Wir denken in einer Sprache, welche unsere Vorfahren erfanden, in einer Gedankenweise, an der so viele Geister bildeten und formten, und uns damit den edelsten Theil ihres Daseins, ihr innerstes Gemüth, ihre erworbenen Gedankenschätze, huldreich vermachten. Täglich genießen und gebrauchen wir tausend Erfindungen, die aus alten Zeiten, ja zum Theil aus den fernsten Gegenden der Erde zu uns gekommen sind, und ohne die wir ein freudenloses, dürftiges Leben führen müßten. Maximen und Sitten sind auf uns geerbt, die nicht nur das Gesetz der Natur, das dunkel in uns liegt, erhellen, sondern uns auch erwärmen und Kraft geben, uns über Bedürfniß und Gewohnheit hinaufzuschwingen, Vorurtheile abzuschütteln, und indem wir andere Gemüther von demselben Lichte des Wahren, Guten und Schönen durchdrungen fühlen, uns mit ihnen in Freundschaft und Thätigkeit weit inniger zu vereinigen, als geist- und sinnlose Körper sich je vereinigen könnten. Diese Kette von Wirkungen ist zu uns gelangt; sie hat uns umfaßt und umschlungen; wider Willen müssen wir an ihr halten, und im Guten oder Bösen, thätig oder hindernd, auf Mit- und Nachwelt fortwirken. Dieß ist das unsichtbare verborgene Medium, das Geister durch Gedanken, Herzen durch Neigungen und Triebe, die Sinne durch Eindrücke und Formen, bürgerliche Gesellschaften durch Gesetze und Anstalten, Geschlechter durch Beispiele, Lebensweise und Erziehung, Liebende durch Liebe, Freunde durch harmonische Freundschaft knüpft,

außerdem zerstr. Stellen: XIV. 147 ff. (Briefe über das Studium der Theologie II.); XVIII. 119 ff. (christl. Schriften III.) z. Phil. u. Gesch. III. 20. (Präludien z. Phil. d. Gesch. der Menschheit); VIII. 62—68; 77—99; 125—150 (Postscenien z. Gesch. d. Menschheit).

[1]) Herder, zerstr. Blätter, IV. Samml. p. 149.

also daß wir in diesem bindenden Medium auf die Unsern, auf Andere, auf die Nachkommenschaft wirken müssen, und fortwirken werden. *Dieß ist das Innere der wahren menschlichen Unsterblichkeit*, jedes äußere Bild von ihr ist nur ihr Name, ihre Bezeichnung.

Irre ich nicht, so muß, wenn wir gesund sind, diese Betrachtung uns einen neuen Geschmack am Leben, eine neue Hochschätzung des Ranges, auf welchem wir stehen, und den Wunsch einflößen, in ihm sowohl Ewigkeit zu genießen, als für das Fortdauernde der Menschheit in der besten Art zu wirken. . . . Nicht durch Schriften wirken wir allein auf die Zukunft; vielmehr können wir's durch Anstalten, Reden, Thaten, durch Beispiel und Lebensweise. Dadurch drücken wir unser Bild lebendig in Andern ab; diese nehmen es an und pflanzen es weiter. So erhob sich der Baum der *Humanität* über die Völker; unzählige Hände trugen zu seiner Wart und Pflege bei, wir genießen seine Früchte und müssen zu seiner weiteren Kultur mithelfen. Wie weit diese reiche, umfaßt unser Blick nicht; aber unsere Hand sei emsig, unser kurzes Leben werde durch Theilnehmung und Theilgebung verlängert und ewig. Mich dünkt in diesem hohen und richtigen Gefühle werde man leicht des Namens vergessen, mit dem unsere Person bei Leibesleben genannt ward; *nicht unser Bild wollen wir unseren Mitgenossen und der Nachwelt vermachen, sondern unsern Geist, unser Herz*, die besten Bestrebungen unseres Daseins, die edelste Form, die wir von Andern in uns, auf Andere aus uns brachten."

§. 5. Göthe

ist „der eigentliche Führer der modernen Cultur", wie sich *Eichendorf*, der bedeutendste katholische Literarhistoriker der neueren Zeit, ausdrückt. „Göthe hat aber auch alle Höhen und alle Schauer und Abgründe dieser Bildung tief erkannt und in seinem „Faust" unsterblich gemacht. *Faust ist die wahrhafte Tragödie der neuen Zeit*; man sieht, wie da der Titane das ewig Unergründliche erforschen will und in hochmüthiger Ungeduld an der verschlossenen Pforte des Jenseits rüttelt, der Teufel aber dabei ihm beständig hohnlächelnd über die Achsel sieht, und ihm von Gleichgültigkeit und unerschwänglicher Weltlust zuflüstert, und doch nichts zu geben vermag, als immer neuen Hunger und Ueberdruß und Verzweiflung." — Im zweiten Theile des Faust sieht Eichendorf den „nüchternen Rückfall in die alte Humanitätskrankheit", und W. *Menzel* bemerkt etwas sarkastisch hierzu: „So kann das größte Gedicht unserer Literatur unmöglich beschaffen sein, oder es ist eben nicht das größte." Andere fassen die Sache deßhalb wieder anders auf, am schönsten vielleicht *Joseph Görres* in seiner „Wallfahrt von Trier", wo er u. A. sagt: „Dieser Dichterkönig hat seinen triumphirenden Auszug aus den Pforten der Negation angetreten, aber treu und ehrlich suchend und forschend, hat er immer sein Angesicht der positiven Wahrheit zugewendet, und sein guter Geist hat ihn ihr näher und

näher geführt, und ihm zuletzt einen Blick in's Land der Verheißung gestattet.... Göthe hat eingesehen, daß der Faust nicht ohne Kirche zu Ende komme[1])."

In eine spezielle Untersuchung oder Darstellung von Göthe's Faust, auf eine Unterscheidung zwischen erstem und zweitem Faust ꝛc. können wir uns natürlich hier nicht einlassen. Wir können bloß nachforschen, ob sich in dieser Hauptdichtung Göthe's, die jedenfalls seine persönliche Weltanschauung enthält, nicht Prinzipien finden, aus denen sich etwa die Unsterblichkeitsidee consequent ergibt, ob sich nicht Anschauungen finden, die ohne Voraussetzung der Idee von der Fortdauer gar keine Bedeutung hätten. Allerdings kommt es darauf an, wie wir den Grundgedanken in Göthe's Faust auffassen. Für Kreißig[2]) ist Grundgedanke der späteren planmäßig vollendeten Faustdichtung dieser: „Die Verherrlichung des rastlos fortschreitenden Lebens, der befreienden, überwindenden, rettenden That, des von Gott stammenden, durch Irrthum und Finsterniß siegreich zum Lichte emporstrebenden, in seinem dunklen Drange des rechten Weges sich wohl bewußten, menschlichen Genius." „Wenn ich beharre, bin ich Knecht." Und „nur rastlos bethätigt sich der Mann." In diese inhaltschweren Worte drängt sich für uns der innerste Kern seines massenhaften Gedankenreichthums zusammen; „sie tragen unzweideutig, wie Kreißig hervorhebt, das Zeichen unseres Jahrhunderts an sich, dieser gewaltigen, alle Kräfte entfesselnden, in immer weiteren und höheren Bahnen unaufhaltsam dahinjagenden Zeit, welche der Dichter von seiner hochragenden Geisteswarte heranbrausen hörte, und deren erstes Frühlicht er selbst noch begrüßte." Was den zweiten Theil des „Faust" (1—2. Akt) betrifft, so finden wir Faust dem zerstreuenden und abschwächenden Einflusse des vornehmen Welttreibens durch idealen Schönheitscultus entrückt, geistig im vertrauten Verkehr mit der Antike gesundet. Die Begeistrung für die griechische Heroine (Helena) faßt Kreißig als eine Allegorie für den idealen Schönheitscultus des in der Schule ernster Kunststudien geistig gereiften und veredelten Mannes. In den Schlußakten des Dramas hat der Held das Höchste im Ringen nach Besitz und Erkenntniß des Schönen erreicht, welches nach des Dichters Sinn und eigener Erfahrung als der naturgemäßeste Weg sich erwies, diesen großartigen Vertreter wahrhaft menschlicher und ächt Göthe'scher Entwicklung aus der tief leidenschaftlich-selbstsüchtigen Verirrung zu retten. Aber es zeigt sich, daß mit der Aufgabe des Künstlers die des Menschen noch keineswegs gelöst ist[3]). Das Schöne so wenig wie die andern Güter des Glücks kann dem Herzen für sich allein auf die Dauer genügen. Nicht als bleibenden Besitz gewährt das Schicksal dasselbe den Sterblichen, sondern als flüchtige vorübergehende

---

[1]) In dieser Richtung dürfte wohl die Schrift von Clubius, Göthe's Faust als Apologie des Christenthums (Prochnow 1868), abgefaßt sein; leider ist sie uns nicht mehr zur Hand gekommen. — [2]) Vorlesungen über Göthe's Faust. Berlin 1866, p. 46 ff. — [3]) Kreißig, Vorles. über Faust. p. 232 ff.

Gunst, die nur der Weise und Tüchtige zu dauerndem Segen verwerthet. Und zu diesen Auserwählten gehört Faust. Kaum hat er Euphorion verloren, so muß er von Helena's Lippen das ernste Abschiedswort hören:

Ein altes Wort bewährt sich auch an mir:
Daß Glück und Schönheit dauerhaft sich nicht vereint.
Zerrissen ist des Lebens wie der Liebe Band;
Bejammernd beide, sag' ich schmerzlich Lebewohl!

Noch einmal umarmt sie ihn, dann verschwindet das Körperliche ihrer Erscheinung, nur Kleid und Schleier behält Faust in den Armen, und verständlich genug deutet die Phorkyas das Geheimniß des Vorgangs:

Das Kleid, lass' es nicht los! Da zupfen schon
Dämonen an den Zipfeln, möchten gern
Zur Unterwelt es reißen. Halte fest!
Die Göttin ist's nicht mehr, die du verlorst,
Doch göttlich ist's. Bediene dich der hohen
Unschätzbar'n Gunst und hebe dich empor!
Es trägt dich über alles Gemeine rasch
Am Aether hin, so lange du dauern kannst.

Daß dieses „Dauern" Unsterblichkeit im Andenken der Nachwelt bedeutet, braucht wohl nicht bemerkt zu werden[1]). Länger als andere Sterbliche war Faust Gast gewesen am Tische der Himmlischen, und als das ewige Gesetz der Dinge von der holdseligen Göttin seiner blühenden Jahre ihn schied und als der Dichter ernst-heitren Blickes sich anschickte, die rauhere Bahn des Forschers, des Denkers und des praktisch-thätigen Mannes zu gehen, ist ihm der Wunderschleier der entschwundenen Geliebten (der Ideale) ein Adelszeichen und ein Schutz geblieben, bis der letzte Sonnenstrahl im Horizonte verschwand und die letzte Spanne Weges unter dem müden Fuße zurückwich. So schwebt denn Faust, von Helena's Schleier getragen, aus seinem jetzt verödeten arkadischen Paradiese wiederum der in Mühe und Sorge sich plagenden wirklichen Welt zu, und was diese ihm zeigt, ist eine gewichtige Mahnung an des Lebens furchtbaren Ernst; wir verweisen auf die Dichtung selbst. Zuletzt wird sich Faust über die Kurzsichtigkeit seines früheren Treibens klar, denn das menschlich-pflichttreue Wirken seiner letzten Lebensepoche hat ihm endlich eine Ahnung davon gegeben, daß in menschlichen Dingen in letzter Stelle nicht das Was, sondern das Wie die Hauptfrage ist; daß des Lebens und des Menschen Werth nicht nach Glanz und Genuß und Erfolg sich mißt, sondern nach der gediegenen Treue der auf sittliche Zwecke gerichteten Arbeit. Gottes- und Menschenliebe leuchtet auf in seinem Busen. Es reut ihn der Fluch, den

[1]) Das Gleiche liegt in der Stelle:

„Es kann die Spur von meinen Tagen
Nicht in Aeonen untergeh'n!"

er einst über die Welt und über sich ausgesprochen und es entfällt ihm das Bekenntniß:

Ich bin nur durch die Welt gerannt:
Ein jed' Gelüst ergriff ich bei den Haaren;
Was nicht genügte, ließ ich fahren,
Was mir entwischte, ließ ich zieh'n.
Ich habe nur begehrt und nur vollbracht,
Und abermals gewünscht, und so mit Macht
Mein Leben durchgestürmt.

Dann aber richtet sich sein stolzes, männliches Herz auf im Bewußtsein der durch Wirken und Erfahrung erworbenen Weisheit. Furchtlos steht er vor dem düsteren, unseren Fragen unzugänglichen Jenseits:

Thor, wer dorthin die Augen blinzelnd richtet,
Sich über Wolken seines Gleichen dichtet!
Er stehe fest und sehe hier sich um!
Dem Tüchtigen ist diese Welt nicht stumm.

Endlich stirbt Faust inmitten unvollendeter Pläne, weil er ein Mensch, und zwar ein edler, von der Mutter Natur aus dem wahren Born des Lebens genährter, d. h. mit einem unverwüstlichen Streben zum Besseren, Vollkommeneren ausgerüsteter Mensch ist, gegen den Mephisto seine Wette verloren hat und verlieren mußte, nicht weil, wie Kreißig sich ausdrückt, die Mater gloriosa ihre appetitlichen Englein aussendet, um dem lüsternen dummen Teufel die Seele abzupaschen, sondern weil es dem Verführer eben nicht gelungen ist, „diesen Geist von seinem Urquell abzuziehn", weil Faust in den wahnsinnigsten Irrgängen des selbstsüchtigen Triebes dennoch die Achtung vor sich selbst, vor dem in ihm lebenden, der Ausbildung harrenden Partikelchen göttlicher Kraft nicht verlor, weil das Streben, ihm diese Ausbildung zu gewähren, ihn stufenweise zur Erkenntniß erst des Schönen, dann des Wahren und Guten führte, weil er an keine Erscheinung, an keinen Reiz sich selbst rath- und haltlos verlor, weil er die Materie nie dauernd Herrin werden ließ über den Geist (p. 250).[1]) Ueber das Schluß-

[1]) Faust ist nicht allein zur Ueberzeugung gelangt, daß in bewußter Thätigkeit zum Besten der Menschheit der wahre Zweck des Lebens bestehe, sagt Düntzer (II. 352), sondern er, der in gräßlichem Fluche alle schönmenschlichen Genüsse vernichtet, hat selbst die höchste Wonne genossen, den glücklichen, seinen Namen der spätesten Nachwelt überliefernden Erfolg seiner großartigen Thätigkeit vorahnend zu schauen; statt, wie Mephistopheles gemeint hatte, in der gemeinsten Sinnlichkeit festgebannt zu werden, hat er sich durch die Kraft des in ihm liegenden göttlichen Funkens zum reinmenschlichen Standpunkt wieder erhoben und zum Besten der freithätigen Menschheit bis zum Ende der von der Natur ihm bestimmten Lebenszeit rastlos gewirkt. Davon merkt Mephistopheles freilich nichts, der sich nur der Worte Faust's in der Vertragsscene erinnert:

Werd' ich zum Augenblicke sagen:
Verweile doch! du bist so schön,
Dann magst du mich in Fesseln schlagen,
Dann will ich gern zu Grunde geh'n!

(Im I. Th. p. 211 haben wir uns einer freieren Version dieser Stelle bedient.)

tableau gehen wir vorderhand hinweg und fragen lieber jetzt: **Was hat Göthe vom Jenseits gedacht?**

Was Göthe's Hauptdichtung, den Faust, betrifft, so scheint er darin das Ringen und Zurückstreben seines Genius von dieser Erde zum Urquell des Lichtes, aus dem es entsprossen, darstellen zu wollen. Göthe war zu sehr Realist, als daß ihm unsterblicher Ruhm allein genügt hätte nach seinem Tode, er wollte schon selbst mit den errungenen Kenntnissen, erstrebten Idealen, prophetischen Ahnungen über höhere Dinge fortleben. Das Shakespeare'sche „Bereit sein ist Alles" genügte ihm nicht, er dachte an das Hinaus aus der Welt, und bekümmerte sich sogar um das Wie der Fortdauer. Die Eitelkeit des Irdischen erkennend, wie aus seinem Faust erhellt, hatte er wohl Sinn für's Jenseits. Benützen wir nun mit Kreißig (p. 251), um über die Sache klar zu werden, jene Mittheilung des Johann Falk über Göthe's Aeußerungen an Wieland's Begräbnißtage. Falk, der an Göthe eine ungewöhnliche Rührung und Sammlung bemerkte, brachte das Gespräch auf die muthmaßliche Fortdauer des dahingegangenen Freundes. „Was glauben Sie wohl, daß Wieland's Seele in diesem Augenblicke vornehmen mag?" So fragt er. „Nichts Kleines, entgegnete Göthe, nichts Unwürdiges, nichts mit der sittlichen Größe seines Lebens Unverträgliches." — „Es ist Etwas um ein achtzig Jahre hindurch so würdig und ehrenvoll geführtes Leben. Es ist Etwas um diesen Fleiß, diese eiserne Beharrlichkeit und Ausdauer, worin er uns Alle miteinander übertraf. Vom Untergang solcher Seelenkräfte kann in der Natur niemals und unter keinen Umständen die Rede sein. So verschwenderisch behandelt sie ihre Kapitalien nie. Wieland's Seele ist von Natur ein Schatz. Dazu kommt, daß sein langes Leben diese schönen Anlagen nicht verringert, sondern vergrößert hat." Hierauf führt er dann weitläufig aus, wie all' unser Treiben und Wissen auf diesem Planeten nur Anfänge und Stückwerk seien, unmerklich kleine Theilchen einer unendlich fortgehenden Entwicklungsreihe, von einem Abschluß nirgends die Rede. Und ähnlich heißt es in einem Briefe an Zelter: „Wirken wir fort, bis wir vor- oder nacheinander vom Weltgeist abberufen in den Aether zurückkehren. Möge dann der ewig Lebendige uns neue Thätigkeiten, denen analog, in welchen wir uns schon erprobt, nicht versagen. Fügt er sodann noch Erinnerung und Nachgefühl des Rechten und Guten, was wir hier schon gewollt und geleistet, väterlich hinzu, so werden wir gewiß nur desto rascher in die Kämme des Weltgetriebes eingreifen." — Nach solchen und ähnlichen Bekenntnissen des Dichters, meint Kreißig, ist es wohl anzunehmen, daß der Begriff einer abschließenden endgültigen Seligkeit wie Verdammniß ihm vollständig ferne lag, daß es also auch bei der Frage nach dem Schicksal Faust's viel weniger auf das Ziel ankommt, welches wir uns von dem Helden der Dichtung erreicht zu denken haben, als auf die Richtung, in der er zur Zeit seiner Abberufung sich bewegt. Seine Erlösung ist selbst-

verständlich nur ein Fortwandeln auf der, wenn auch nach wie vor in Krümmungen und Ablenkungen zu höherer Vollendung führenden Bahn. Indem der Dichter nun den Versuch macht, sagt unser Autor weiter, deren Anfänge über das Dunkel des Grabes hinaus sinnlich zu malen, verfällt er nur zu natürlich den Formen und Namen einer Mythologie (!), mit deren geschichtlich überlieferten Bedeutung sein eigenes Denken nicht das Geringste zu thun hat. Aecht Göthisch, und ächt Christlich, die ewige Geltung wahrer, von Selbstsucht gereinigter Liebe, auch in höheren Sphären symbolisirend, ist nur die beseligende und Hülfe bringende Erscheinung des büßenden Gretchens. Den Erklärern, welche um dieses Zuges willen geneigt sind, die Schlußworte von der uns hinanziehenden Kraft des „Ewig Weiblichen" zu einer Art von mystischem Symbol des ganzen Faustgedichtes zu machen, gibt Kreißig zu bedenken, daß von diesem „ewig weiblichen" Einfluß im Stücke selbst, vom Schlusse des dritten Aktes zweiten Theiles an, nicht mehr das Geringste zu spüren ist, daß ferner Gretchen im zweiten Theile des Gedichtes ganz und vollständig durch Helena verdrängt wird, und daß die irdische Laufbahn Faust's am letzten Ende nicht unter „ewig-weiblicher" Gefühlserklärung, sondern vielmehr in feurig-ernster, ächt männlicher Begeistrung für große, heilsame Zwecke, für thatkräftiges Wirken sich unseren Blicken verhüllt (p. 255).

Sehen wir ab von „Faust", so bietet uns eine andere Mittheilung Falk's über Göthe einen deutlicheren Einblick in die Anschauung unseres Dichters über das Jenseits. Göthe erklärte sich nach Wieland's Begräbniß in dieser Beziehung noch näher: *Kein Untergang tritt ein nach Allem, was man sieht; die Frage ist nur, was der weiteren Ausbildung werth ist*[1]). Es gibt Rangordnungen in den Urbestandtheilen, in den Monaden. Das Kleine schießt zusammen, ist nur vorübergehend Hilfsmittel für größere, gewaltige Monaden. Diese haben eine höhere Absicht und entwickeln sich dahin nach organischen Gesetzen, wie der Rosenstock. So ist der Tod auch ein selbstständiger Akt. Die Hauptmonas geht weiter. Die persönliche Fortdauer einer Weltmonas findet Göthe nicht undenkbar, sagt Falk, aber doch nur in der Weise, wie der menschliche Genius auch hier Blitze einer andern zeitlichen Erinnerung hat, in unbestimmter Weise. Gegen eine liebende Hauptmonas im Mittelpunkte — hat er nichts einzuwenden, soweit dieß ein Glaube ist. Nur pflegt er auf Ideen, denen keine sinnliche Wahrnehmung zum Grunde liegt, keinen ausschließenden Werth zu legen. Diderot habe nicht so unrecht mit den Worten: „wenn Gott noch nicht ist, so wird er vielleicht noch." — Der Mensch sei das erste Gespräch mit Gott, er zweifle nicht, daß dieß Gespräch auf andern Planeten viel höher, tiefer und verständiger gehalten werden könne. Uns gingen vor der Hand tausend Kenntnisse dazu ab; zuerst gleich die Selbst-

[1]) Auch Carus (Göthe, zu dessen näherem Verständniß. Leipzig 1843. p. 61) vindicirt Göthe die Idee von einer „Weiterbildung in einem fortgesetzten Dasein".

erkenntniß. Der Glaube, eine Unmittelbarkeit göttlicher Gefühle in uns, könne da wohl ergänzen [1]). Im Wesentlichen haben wir hier allerdings eine freigeistige Ansicht von Gott, die nur das für sicher hält, was sich uns aus wissenschaftlicher Analogie ergibt, und das Uebrige gewähren läßt, ohne dessen zwingende Nothwendigkeit einzuräumen. Bei solchem Mangel an Consistenz der Ansicht über das Höhere ist es nicht zu verwundern, daß Göthe von Vielen „der große Heide" genannt wurde. Doch wollte er nicht, daß man ihm folge, denn er bemerkt in jenem Gespräch mit Falk: „Wie lange wird es dauern, so werden sie auch an mich glauben, und mir dieß und jenes nachsprechen. Ich wollte aber lieber, sie behaupteten ihr Recht, und öffneten die Augen selbst, damit sie sähen, was vor ihnen läge."

Wenn wir oben über das Schlußtableau des „Faust" mit seinen Engels-, Heiligen- und Teufels-Scenen weggegangen sind, so ist dieß nicht so zu deuten, als ob wir dergleichen, wie Kreißig, als bloße Phantasmen oder Allegorien, deren sich Göthe etwa bloß zur Ausschmückung bediente, ansehen würden, nein, Göthe bringt in seinen Schriften mystische Dinge, Visionen, Seherblicke, Vor- und Ferngesichte, bedeutsame Träume, geheimnißvolle Zusammenhänge, spukhafte Phänomene in ernstester Weise zur Sprache [2]) Schon in der Zueignung von „Faust" lesen wir:

Und mich ergreift ein längst entwöhntes Sehnen
Nach jenem ernsten, stillen Geisterreich.

In seiner Familie war, wie Daumer (Geisterreich II. 30) hervorhebt, sowohl mütterlicher als väterlicher Seite Ahnungsvermögen nicht selten [3]); er selbst war ein mystischer, magischer, visionärer, in die Ferne der

---

[1]) Laube, Geschichte der deutschen Literatur. Stuttg. 1840. Bd. III. p. 431. — [2]) Was den Teufel im „Faust" betrifft, so meint H. Düntzer (Göthe's Faust, Leipzig 1850, II. 348 „Faust's Tod"): „Mephistopheles freut sich schon im Voraus, bald dem Vertrage gemäß, wonach Faust ihm drüben zu dienen versprochen hat, dessen Seele zu schnappen und zur Hölle zu führen; denn von jetzt an tritt wieder der seelenhaschende Teufel des Volksbuches hervor, um endlich durch den Humor des Dichters ganz vernichtet zu werden." Allerdings singt Göthe in seinem Faust:

Zwar hat die Hölle Rachen viele! viele!
Nach Stand'sgebühr und Würden schlingt sie ein;
Doch wird man auch bei diesem letzten Spiele
In's künftige nicht so bedenklich sein.

Und unter Beziehung auf antike Vorstellungen bezeichnet Göthe durch Mephistopheles den im ersten Stadium der Verwesung in bunten Farben aus der Leiche hervortretenden Phosphor als die eigentliche Seele und singt spottweise:

Das ist das Seelchen, Psyche mit den Flügeln;
Die rupft ihr aus, so ist's ein garstiger Wurm;
Mit meinem Stempel will ich sie besiegeln,
Dann fort mit ihr im Feuerwirbelsturm.

[3]) Man lese z. B., was Bettina von Arnim an Göthe (Briefwechsel Göthe's mit einem Kinde. Berlin 1853. II. 268.) über dessen Großmutter bezüglich einer Geistererscheinung schreibt.

Zeit und des Raumes hin erkennender Mensch[1]). In seinen Schlafzuständen führte er ein eigenthümliches produktives Seelenleben, welches mit seinen Resultaten in das wache Bewußtsein fördernd eingriff. Ferne Naturereignisse thaten sich gleichzeitig seinem Gefühle kund. — Wir lesen z. B., daß Göthe auf dem Wege nach Drusenheim, nach seinem Abschiede von Friederike, ein Gesicht hatte. Er sah sich selbst zu Pferde auf dem Rückwege begriffen, die Gestalt hatte ein besonderes Kleid an. Nach acht Jahren ritt er wirklich so des Weges daher, um Friederiken noch einmal zu besuchen und trug ein solches nicht mit Absicht gewähltes Kleid. — Durch einen dunklen Trieb wurde er einem wunderbar schönen Knaben entgegengeführt, wie er selbst erzählt, s. Werke 1833. Bd. 45. p. 249. — Die magische Anziehungskraft, die er besaß, beschreibt er bei Eckermann (Gespräche III. p. 201 ff.) und bemerkt hiebei: „Ich glaubte mich unsichtbar von höheren Wesen umgeben, die ich anflehte, ihre (der Geliebten) Schritte zu mir oder die meinigen zu ihr zu lenken." — Bei Göthe selbst, in seinem elterlichen Hause sollen sich wunderliche Dinge begeben haben, wie uns Dr. Schwabe, freilich in rationalistischer, partheiischer Darstellung mittheilt[2]).

So soll denn nicht nur in dem Hause, welches Göthe in der Stadt bewohnte, sondern auch in dem bekannten Gartenhause am Stern ein romantischer Spiritus Familiaris sein Wesen getrieben haben. Er klopfte in der Remise, die sich unter dem Arbeitszimmer des Dichters befand. Sah man nach, so fand sich nichts, gleich darauf aber ließen sich die Töne von Neuem hören. Einmal erschien dieser Geist am hellen Mittag, den Platz vor dem Gartenhause kehrend, in Mädchengestalt, gab auf die Fragen, die Göthe an ihn richtete, keine Antwort und löste sich verschwindend in den Strahlen der Sonne auf. Dieß geschah an einem Sonntag Vormittags im Sommer des Jahres 1824, als es in der Stadt eben 12 Uhr schlug, die Junisonne warm und glänzend niederschien, und Göthe aus der Hausthüre trat, um nach der Stadt zu gehen. Das Alles erzählte Göthe selbst einer ihm sehr nahe stehenden Person, aus deren Mund Dr. Schwabe die Geschichte vernommen hat. „Um den gesunden Menschenverstand nicht zu beleidigen," macht derselbe die Bemerkung: „Es ist bekannt, daß Göthe eine große Hinneigung zum Wunderbaren und Geheimnißvollen hatte. Dieselbe bewog ihn nicht selten, in munterer Laune den und jenen zu mystificiren; und so wird es auch hier sich verhalten haben." Ein schönes Compliment für jene nahestehende Person und sehr empfehlend für Göthe bei seinen Verehrern! Wo hat unser Dichter mit solch' ernsten Dingen Scherz getrieben oder Jemanden derartig mystificirt? — Daumer berichtet auch (l. c.) von einer räthselhaften und unerklärlichen Musik, die man nach Göthe's Tod vernommen. Sie wurde von verschiedenen Personen gehört. Sie kam dem Einen wie

---

[1]) cf. Bettina von Arnim's Erzählungen; Blätter aus Prevorst XII. 165. — [2]) Didaskalia 28. April 1860. cf. desgleichen Gartenlaube denselben Jahrgang den betreffenden Aufsatz.

Orgelton, dem Andern wie Gesang, dem Dritten wie Clavierspiel ꝛc. vor, und ertönte bald mit längeren, bald kürzeren Pausen, bald an diesem, bald an jenem Orte, doch immer in Göthe's Haus, oder dicht daneben oder dicht darüber. Eine Ursache war nicht zu ermitteln; die Nachbarn läugneten, daß bei ihnen irgendwie musicirt werde. — Nach Dr. Schwab ist wieder Alles „natürlich" zugegangen; leider aber widerspricht seine Erklärung den thatsächlichen Aussagen. Daumer hält jene räthselhafte Musik für magisches Tönen, durch den Geschiedenen im Todesschlaf und Todestraum hervorgebracht. Göthe selbst hat die berühmte Clairon'sche Geistergeschichte (die auch Daumer bespricht I. 16) mit ihrem heftigen Spuk und ihren musikalischen Tönen seiner Beachtung gewürdigt und in den „Unterhaltungen deutscher Auswanderer" mit Veränderung des Ortes und der Namen vorgetragen. — Aus allen diesem ziehen wir den berechtigten Schluß, daß Göthe prinzipiell die Möglichkeit der persönlichen Fortdauer nach dem Tode zugesteht. Anders verhält es sich dagegen, wie wir schon theilweise gesehen, mit der Frage, ob unser Dichter auch eine Fortdauer in der Hölle grundsätzlich zugibt, überhaupt einen abgeschlossenen Zustand der Belohnung oder Strafe in der Ewigkeit.

Wenn wir im „Faust" den Kampf zwischen Mephistopheles und den Engeln betrachten, so könnte es uns vorkommen, als ob Göthe den „grob materiellen Volksteufel" sowie die Engel nur zur Scenerie benützt hätte [1]). Düntzer behauptet geradezu, daß die Vorstellung von einem mit ewigen Strafen quälenden Teufel unserem Dichter völlig undenkbar gewesen sei, daß ihm vielmehr (nach Eckermann II. 348) „die göttliche Kraft überall verbreitet und die ewige Liebe überall wirksam sei," somit auch in der Hölle, aus der es Erlösung gebe und Vergebung der Sünde. Allerdings treibt Göthe mit den Engeln und Teufeln ein lascives Spiel; auch die Apokatastase des Origenes schwebt ihm vor. Will der deutsche Dichterheros bloß die verschiedenen Ansichten in poetischem Gewande reproduciren, so muß er die christliche Anschauung von belohnender und strafender Gerechtigkeit vor Allem respektiren und als Genie die innere Consequenz dieser Glaubenslehren so gut einsehen, daß ihm ein oberflächliches Spötteln darüber für ihn selbst zu unbefriedigend erscheinen mußte; der Dichter hätte sich ein geistiges Armuthszeugniß ausgestellt, wenn ihm das Verständniß des ernstesten Dogma's der Kirche gemangelt hätte. Daß es bloß einen Himmel gebe, mag ihm allerdings ein frommer Wunsch gewesen sein, umsomehr als er die Liebe als eine allenthalben unwiderstehliche Kraft ansah, die Alles zum Urquell des Lebens hintreibe.

Denn das ist der Geister Nahrung,
Die im frei'sten Aether waltet:
Ewigen Liebens Offenbarung,
Die zur Seligkeit entfaltet.

[1]) M. Rapp (d. goldene Zeitalter der deutsch. Poesie. Tübingen 1861. I. 239.) nennt die Schlußscene des 2. Aktes ein „prachtvolles Opernfinale".

In seiner Schilderung der Himmelfahrt Faust's legte er beim „Prolog im Himmel" mystisch-kabbalistische Anschauungen zu Grunde und bediente sich mit großem Geschick der Lehre von der Fürbitte der Heiligen für die Sünder. Wir sehen hier deutlich, daß Göthe katholisch fühlen und denken konnte, warum sollte er die Lehre von Himmel und Hölle in ihrer vollständigen Bestimmtheit nicht erkannt haben? Göthe bemerkt „im Faust selber eine immer höhere und reinere Thätigkeit bis an's Ende, und von oben die ihm zu Hülfe kommende ewige Liebe. Es steht dieß (sagt Göthe) mit unserer religiösen Vorstellung durchaus in Harmonie, nach welcher wir nicht bloß durch eigene Kraft selig werden, sondern durch die hinzukommende göttliche Gnade". Wenn wir Göthe also reden hören und zwar privatim, nicht als Dichter, der alles Brauchbare zur Darstellung benützt, so dürfen wir doch wohl annehmen, daß er an ein seliges Jenseits geglaubt habe, und daß das Lied der Engel, welches, wie Göthe bei Eckermann (II. 350) sagt, den Schlüssel zu Faust's Rettung enthält, unserm Dichter aus der Seele (und gleichsam für ihn selbst) geschrieben ist. Es lautet:

Gerettet ist das edle Glied
Der Geisterwelt vom Bösen;
Wer immer strebend sich bemüht,
Den können wir erlösen.
Und hat an ihm die Liebe gar
Von oben Theil genommen,
Begegnet ihm die sel'ge Schaar
Mit herzlichem Willkommen.

Unter der „sel'gen Schaar" versteht hier Göthe, wie Düntzer (II. 371) bemerkt, die seligen Geister gestorbener Menschen. Auch Faust soll zu diesen kommen, aber erst, wenn der letzte Rest irdischer Schwere von ihm geschwunden und der geheimnißvolle Uebergang aus dem körperlichen Leben in ein rein geistiges in jenen seligen Regionen vor sich gegangen ist; dann erst kann er sich „am neuen Lenz und Schmuck der oberen Welt" erfreuen. In jene höhere Entwicklung hinüber folgt uns Allen wie dem Faust, nach Göthe's Ausdruck, „Erinnerung und Nachgefühl des Rechten und Guten, was wir hier schon gewollt und geleistet," dagegen befreit uns die göttliche Gnade von der hemmenden Erinnerung an alle Verirrungen, welche wir im verworrenen irdischen Leben uns haben zu Schulden kommen lassen. Dieß wird in ergreifender Weise in der folgenden Darstellung der Mutter der Gnaden, der Gnadenkönigin Maria angedeutet, welche sich des gefallenen Sünders mit liebevoller Erbarmung annimmt. Göthe bekundet hier ein tiefes Verständniß des Katholizismus. In der höchsten und reinlichsten Zelle finden wir den doctor Marianus, in welchem sich die reinste Verehrung der gnadenreichen Jungfrau ausspricht, er hat Visionen von der glorreichen Jungfrau, die von Gnade bedürftigen Büßerinnen umgeben ist; sie alle finden, da sie leicht verführbar, aus Schwachheit gesündigt hatten, Erbarmung. Düntzer wird hier an Göthe's Gedicht „der Gott und die Bajadere" erinnert, wo es heißt:

Es freut sich die Gottheit der reuigen Sünder;
Unsterbliche heben verlorene Kinder
Mit freudigen Armen zum Himmel empor.

Ohne uns in eine speziellere Betrachtung der Schlußscene weiter einzulassen, reproduziren wir den Schlußgedanken in Göthe's Faust, der in den bekannten Worten ruht, und von dem wir bereits Erwähnung gethan:

Das Ewig-Weibliche
Zieht uns an.

Das Ewig-Weibliche ist das, was den innersten Kern des Weibes bildet, die sich hingebend aufopfernde Liebe, welche die Weiblichkeit selbst ist; hier aber bezeichnet es in leichter Uebertragung auf das ganze Streben des Menschen jenen in ihm liegenden Drang nach oben, jenen begeisternden Zug zum Höheren, der das Beste, der Gott selbst im Menschen ist[1]). Auf ihn hat der Herr vertraut, sagt Düntzer, als er den Faust dem Mephistopheles überließ, der mit seiner teuflischen Verachtung der menschlichen Natur zu Schanden geworden ist; auch im Jenseits, wo die auf Erden versagte Wahrheit ihm zu Theil wird, wirkt dieser Trieb in ihm fort und wird ihn immer höheren Entwicklungen zuführen. Und so gilt von ihm, was Göthe im „Divan" sagt:

Und nun bring' ich aller Orten
Leichter durch die ewigen Kreise,
Die durchdrungen sind vom Worte
Gottes rein-lebendigerweise.
Ungehemmt mit heißem Triebe
Läßt sich da kein Ende finden,
Bis im Anschau'n ewiger Liebe
Wir verschweben, wir verschwinden.

Da Göthe Denken und Erkennen der Wahrheit mit Erinnerungen aus Dießseits sowie Lieben den Geistern im Jenseits vindicirt, so spricht er sich dadurch für persönliche Fortdauer aus. Da sich diese Darstellung gerade in Göthe's Meisterwerk findet, das er mit besonderer Vorliebe schuf, so müssen wir annehmen, er habe hier seine persönliche Ueberzeugung wirklich niedergelegt, und es dürfte am Ende doch schwer werden, Göthe aus seinem „Faust" heraus zu einem puren Schöngeist zu stempeln. Der ganze Entwurf des „Faust" wäre unbefriedigend, wenn Faust, der mit der verachtenden Verzweiflung an aller menschlichen Weisheit mit übermüthigem Rütteln an den Schranken des menschlichen Daseins begonnen, uns nicht mit jener vollen heiteren Beruhigung entließe, die ihre sonnigen Strahlen noch über das dießseitige Leben hinauswirft und uns die Verbindung des Menschen mit der in ihm lebenden und webenden Gottheit, deren Bild wir in uns treu wahren und lebendig uns durchleuchten lassen sollen, mit größter Eindringlichkeit und wahrhafter Erbauung vor die Seele führt[2]). Wie hätte

[1]) cf. Carriere, Faust. Leipzig 1869. II. p. 295. (Bibliothek der deutschen Nationalliteratur, 19. Bd.) — [2]) cf. Düntzer II. 379.

Göthe sich so lange und mit so erhöhter Geisteskraft mit einer Idee sich beschäftigen können, die ihm etwa in der Seele zuwider war? Wie konnte er eine Dichtung entwerfen, deren Vollendung und befriedigender Abschluß in der Unsterblichkeitsidee ausläuft, wenn diese Idee selbst total gegen des Dichters Ueberzeugung gewesen wäre? — Carriere weist darauf hin, daß sich Göthe im Epilog zu Faust an Dante anschließt, und bemerkt: Wollte der Dichter uns einen Blick in das Uebersinnliche thun lassen, sollte uns die Fortdauer des Geistes gleich als Beseligung poetisch dargestellt werden, so war es das Geeignetste, die Bilder und Vorstellungen frei zu verwerthen, mittelst deren die Christenheit seit ihrer Entstehung sich das Ewige ahnungsvoll zu veranschaulichen strebt, und Niemand hat solche tiefer, umfassender und edler ausgesprochen als Dante. Wie diesen selbst die Jugendgeliebte Beatrice, so führt hier Gretchen den Faust zu immer höheren Sphären empor: beide das Ideal der in Gott verklärten Seele, ein Strahl des Lichts ewiger Wahrheit und Liebe. Wie bei Dante der Berg der Reinigung von der Erde gen Himmel steigt und von seinem Gipfel die Geläuterten sich emporschwingen, auf seinen Gipfel die himmlischen Heerschaaren sich niederlassen, so versetzt uns auch Göthe in ein Gebirge, wo Anachoreten, Einsiedler, sich der Erhebung über das Irdische, der Anbetung des Göttlichen weihen, und von verklärten Seligen umschwebt werden; dort thut der Himmel sich auf. — Zuletzt ist es der „mystische Chor" im „Faust", der uns mahnt, daß alles Sinnliche und Vergängliche nur ein Gleichniß oder Abbild des Ewigen und Uebersinnlichen sei; so können wir auch nur symbolisch das Jenseits darstellen [1]).

Schließlich müssen wir hier auch den „drei großen Grundideen" eine Stelle anweisen, wie sie K. E. Schubarth in Göthe's Faust findet; er sagt: „dem Menschen bleibt in kümmerlichster Weltsituation soviel Freiheit des Geistes übrig, daß er selbst im schlimmsten Falle das Gemeine, Bedingende, Niederziehende durch Ironie, Humor, phantastischen Scherz von sich abzuwehren und sich darüber zu stellen vermag. Die Lehre, die Lebensansicht und Lebensweisheit, für welche Mephistopheles den Faust zu gewinnen, zu erziehen sucht, weist darauf hin.

Dem Menschen wohnt aber zweitens noch mehr als solch abwehrender, verneinend zu Werke gehender Sinn bei. Ein Allerreinstes, Allerheiligstes ist ihm in die Brust gepflanzt. Diesem wage er allein zu folgen, und er wird auch positiv und affirmativ zu den schönsten und höchsten Resultaten gelangen.

Endlich darf der Mensch über Verfehltes auf der Erde, falls er sich nur ohne Schuld dabei weiß, sich nicht abhärmen und den Kopf zerbrechen. Das Universum, der Herr ist überreich, um die Lücken eines ganzen Erdendaseins sofort zu suppliren. Also ist die Welt, in welcher wir leben, unter

[1]) Carriere, Faust II. 295.

allen Umständen die beste. In schlimmer, trüber Zeit, wie in guter, ist überall und immer in ihr gesorgt, daß sich der Mensch in einer Art von Gleichgewicht mit seinen Forderungen, Ansprüchen, Zuständen und Kräften darin erhalte; und verfolgt ihn ja so radikales Unglück, daß ihm die Erde nicht genügt, so gebe er höhere Sinnesweise nur nicht auf, und wenn er nichts besitzt, so halte er am Kinderglauben einer andern Welt (!) nach dieser Welt um so tiefer fest: es wird sich dann Alles in's Gleiche setzen und Aeonen werden ihn für Verlust und Darben in Zeit und Raum genugsam, ja überschwänglich entschädigen [1]).

§. 6. Schiller.

Das erste Geistesprodukt Schiller's, das ihn uns als eigentlichen Dichter erscheinen läßt, sind „die Räuber". Die Ideen, welche dort seinen Geist bewegten, ließen sich nun einmal nicht mehr zurückdämmen, sie wollten heraustreten aus ihrem Kerker und an verwandte Seelen anklopfen, ob sie da nicht freundliche Aufnahme und herzlichen Willkomm fänden. So ward Schiller zum Dichter, und Eckardt hat psychologisch richtig in der Seele des Dichters gelesen, wenn er das Wort spricht: „Göthe trieb die überströmende Empfindung, Schiller die Ideenfülle zum Dichten. Dieser konnte auch auf seiner ganzen Laufbahn den Punkt, von dem er ausgegangen war, nicht verläugnen. Seine Worte behielten immer eine vorwiegend rethorische Färbung; er dichtete nicht wie Göthe, um zu dichten; er dichtete, um zu wirken, zu veredeln, für Ideale zu begeistern. Die Kunst war ihm ursprünglich nicht Zweck, sondern Mittel. Während der Dichter eigentlich die Welt, wie sie ist, im Auge hat, stellt Schiller die Welt mehr in der Art des Redners, des Propheten dar, nämlich, wie sie sein soll."

Wie schon in den Erstlingsprodukten Schiller's ein starkes Hin- und Herschwanken zwischen seinen religiösen Ueberzeugungen und den ephemeren philosophischen Ansichten herausleuchtet, so zeigt sich später in den „Göttern Griechenlands" eine polemische Tendenz gegen das Christenthum, und diese Dichtung erklärt sich als Produkt aus dem geistigen Gährungsprozeß, welchen Schiller eben in jenen Jahren durchmachte. Alle die Schach- und Winkelzüge und der Eifer der Vertheidiger, bemerkt A. Kuhn, bestätigen nur, daß Schiller zwar nicht in der Wirklichkeit daran dachte, „dem olympischen Zeus Altäre aufzurichten und das durch mühselige Arbeit gewonnene Gesetz der Schwere durch mythische Spielereien zu ersetzen," aber daß er auch im Christenthum nicht jene Befriedigung fand, wornach sein Herz sich sehnte [2]). Uebrigens war, wie wir glauben, Schiller eben auch ein Kind seiner Zeit, welche vom Odem der Kritik, der Zersetzung und Negation durchweht war. Kampf gegen alles Positive in Kirche und Staat war ihr Schiboleth, wie

[1]) Schubarth, Vorlesungen über Göthe's Faust. Berlin 1830. p. 383 ff. — [2]) Kühn, Schiller's Geistesgang. Berlin 1863.

sich Kuhn ausdrückt. Schon lange vorher hatten ja die Pioniere des krassesten Unglaubens, die Encyclopädisten, den Grundbau alles Positiven kunstgerecht unterminirt; nimmt es uns dann Wunder, wenn wir die religiöse Basis unseres Dichters tief erschüttert sehen? — Nebst äußerem Einflusse war es am meisten das Bekanntwerden Schiller's mit dem Systeme Kant's, wodurch der innere Zwiespalt in ihm zur Lösung gebracht und eine gewisse Sicherheit in Bezug auf die den Menschen theuersten Ueberzeugungen angebahnt wurde. „Daß der Genius, wie er sich in den Gestalten abspiegelt," schrieb Carolina von Wolzogen noch im Jahre 1840 an Gustav Schwab, „vielleicht in Bildern sich verirren und verwirren kann, bleibt wohl immer vereint mit menschlicher Schwäche, aber der Sinn des Wahren lebte immer in unserem Schiller wieder auf, und er hatte Worte der Herzensdemuth, die wahre Religion ist[1]). Seit er in Kant's Philosophie lebte, und vom kritischen Scharfsinn zu den feststehenden Ideen überging, stand Gott, Freiheit und Unsterblichkeit in seiner Seele unwandelbar." Und in der That, bemerkt Kuhn (p. 142), hatte Schiller jetzt das Forschen und Sinnen über das Göttliche und Ewige als solches aufgegeben, aber die lebendige Kraft desselben erfüllte und beseelte fortan alle seine Leistungen auf dem Gebiete der Poesie, welcher er sich von jetzt an, zu schöner Ruhe und Klarheit des Geistes und Herzens gediehen, mit unablässigem Eifer bis an's Ende seines Lebens hingab.

Doch war die Auffassung der christlichen Ideen von Seite Schiller's eine rationalistische, wie sie eben damals gangbar gewesen. Den Stempel dieser Auffassungsweise des Religiösen tragen die Abhandlungen „über die erste Menschengesellschaft und die Sendung Moses". Schiller blieb übrigens nicht beim Kant'schen kategorischen Imperativ stehen; er überwand später den moralischen Standpunkt Kant's und läuterte sich zum ästhetischen Gesichtspunkt hinauf. Und von dieser Region aus predigte er das Evangelium der weltversöhnenden Kunst. Die Kunst ist ihm Religion geworden, die in den Symbolen der Vernunft spätere Resultate der Menschheit offenbart, und sie allein bewirkt die hohe religiöse Versöhnung zwischen dem Menschen und Schicksale. Der lebendige Ausdruck dieser Anschauungen sind „die Künstler". Hier ist Schiller auf dem Höhepunkt angelangt, den zu erreichen die „Götter Griechenlands" Bahn gebrochen hatten. — Wir gestehen gerne ein, sagt unser Verfasser, daß diese ästhetische Religion Schiller's sehr volle Anklänge an das christliche Element hat, weil ja auch die Ideen des Schönen, Wahren und Guten die Fundamentalideen des Christenthums sind und ewig bleiben Aber die christliche Idee hat ihren Angelpunkt in der Christusidee, in dem Abfalle des Menschen von Gott und der daran sich knüpfenden Idee der

[1]) Ob dahin auch sein Distichon „mein Glaube" gehört, wollen wir dahin gestellt sein lassen; es lautet:

Welche Religion ich bekenne? Keine von allen,
Die du mir nennst. Und warum keine? Aus Religion. —

Erlösungsbedürftigkeit des ganzen Geschlechtes. Und diese Ideen blieben Schiller immer fremd, er konnte sich nie deren volles Verständniß vermitteln. In Christus erkannte er nichts Höheres, als nur eine durch die höchste Reinheit des Gemüthes und Willens hervorragende menschliche Individualität. Aber war auch Schiller kein Christ im vollsten Sinne des Wortes, sagt Kuhn (p. 143), hatte er auch nie mehr den Glauben seiner Jugend selbst, so hatte er doch die Kraft desselben in reichem Maße wieder erworben. Wir läugnen nicht, meint unser Verfasser, daß, wären unserem Schiller Mittel zur Hand gewesen, die ganze Erhabenheit und Ideenfülle des Christenthums kennen zu lernen, wie er sie aber nicht hatte, sein hoch- und edelstrebender Geist nicht allein für sich die vollste Befriedigung und Beruhigung gefunden, sondern daß auch dieser Adel der Erkenntniß und sittlichen Kraft den Erzeugnissen seines reichen Geistes noch einen höheren Aufschwung gegeben hätte. Aber tragen wir uns nicht mit eitlen Möglichkeiten herum, die nach dem Wesen des damaligen Zeitgeistes niemals zur lebensfrischen Wirklichkeit sich hätten herausbilden können, und vergessen nicht, daß Schiller auch für das Christenthum arbeitete, indem er uns in das Reich der Schönheit einführte und dieses mit der ganzen Kraft seines Geistes bebaute; „denn die Wahrnehmung der höchsten Schönheit führt uns," sagt Hamberger, „wie solches Schiller einst beim Anhören von Gluck's Musik zur „Iphigenia" begegnete, nicht bloß einfach über die Erscheinungswelt hinaus, sondern bringt uns auch, was sich in einer tiefen Sehnsucht, die uns hiebei ergreift, zu erkennen gibt, einer höheren Ordnung der Dinge näher, in welcher das Materielle zwar nicht vernichtet, wohl aber überwunden, völlig in den Dienst des Geistes gezogen, von diesem durchdrungen und durchleuchtet ist, und also, zur Vergeistigung erhoben, nun in ewiger Herrlichkeit strahlet" (cf. Kuhn p. 144) [1]). Hören wir Schiller singen in seinen „Künstlern":

Wie schön, o Mensch, mit deinem Palmenzweige
Stehst du an des Jahrhunderts Neige
In edler stolzer Männlichkeit,
Mit aufgeschloss'nem Sinn, mit Geistesfülle
Voll milden Ernsts, in thatenreicher Stille,
Der reifste Sohn der Zeit.
Frei durch Vernunft, stark durch Gesetze,
Durch Sanftmuth groß und reich durch Schätze,
Die lange Zeit dein Busen dir verschwieg,
Herr der Natur, die deine Fesseln liebet,
Die deine Kraft in tausend Kämpfen übet,
Und prangend unter dir aus der Verwild'rung stieg!"

Wenn wir Schiller als Philosophen betrachten, so sehen wir in ihm bei dem Beginn seines philosophischen Strebens vorzugsweise den

[1]) Aehnliches meint auch Vilmar (Gesch. d. deutsch. Nationalliteratur B. II. p. 230), wenn er Göthe und Schiller in der Grundtendenz ihrer Dichtungen eine Art „weltlich Evangelium" predigen läßt, welches mit dem Christenthum nicht contrastire.

Eklektiker. In den Vordergrund seiner Anschauungen drängen sich deistisch gefärbte Ansichten. Rousseau's Naturschwelgerei, vermengt mit den Glückseligkeitstheorien englischer Moralphilosophen, besonders des Ferguson und Shaftesbury, tauchen in seinem Geiste auf und nieder und versetzen denselben in einen Zustand der Gährung und des philosophischen Processes, der sich allmählig abklärt und nach einer festen Form ringt. Die Spuren dieser Metamorphose trägt der Briefwechsel von Julius und Raphael. Die Einflüsse der Glückseligkeitsmoralphilosophen dauern noch an, aber es drängen auch andere Anschauungen durch, hervorgerufen durch das Bekanntwerden mit den Systemen eines Leibnitz und Spinoza; auch Lessing's und Herder's Beeinflussungen werden sichtbar, und bringen sein philosophisches Denken auf eine höhere Stufe. Theosophie mit bedeutenden Anklängen an den Pantheismus charakterisiren diese Periode der philosophischen Ansichten Schiller's. Eine merkwürdige Sicherheit und feste Bestimmtheit kam in diesen, allen Eindrücken noch offenen, weichen und dehnbaren Geist durch das Studium der Schriften Kant's, mit dem Schiller, wie Kuhn hervorhebt, eine auffallende Geistesverwandtschaft zeigte. Durch die Spekulation dieses kritischen Philosophen gewann seine philosophische Anschauung eine feste Umgrenzung. Immer klarer und bestimmter erkannte er die Gottheit als das überweltliche, selbstbewußte, der Welt immanente Prinzip, immer deutlicher wurde ihm die Einsicht in den Beruf des Menschen, durch seine sittliche Willenskraft mit energischem Muthe die Idee des ewig Wahren, Schönen und Vollkommenen darzustellen und im Leben zu verwirklichen. Aber dieser kalte kategorische Imperativ konnte Schiller's lebendigen und freiheitsdürstenden Geist nicht befriedigen. Diese schroffe Scheidung der Gegensätze, in welcher der Königsberger Philosoph Geist und Natur starr festhielt und so deren Gebiete scharf trennte, widersprach Schiller's ureigenster Individualität, und in dieser letzten Periode zweckt seine Spekulation einzig dahin ab, die Vereinigung und Versöhnung dieser Gegensätze anzubahnen und zu verwirklichen. Allerdings stützt er sich noch anfangs auf die Kritik der Urtheilskraft, aber fortschreitend und seine Spekulationen erweiternd, überwindet er diesen Dualismus zwischen Geist und Materie, zwischen Innerem und Aeußerem, zwischen Endlichem und Unendlichem und statuirt deren Einheit und Versöhnung als faktisch und objektiv vorhanden in der Kunst. Daher dringt er auf gegenseitiges Durchdringen des Idealismus und Realismus und setzt als deren Produkt den Idealmenschen. Schiller ist und bleibt daher der Vater der Aesthetik als Wissenschaft. Was aber eigentlich die Philosophie betrifft, so war sie für Schiller überhaupt nur ein Durchgangspunkt und der poetische Schöpfungsdrang in ihm zu übermächtig, als daß er sich mit der reinen Spekulation hätte befriedigen und darin das Glück und die Aufgabe seines Lebens finden können. Gehen wir nun über zur

Unsterblichkeitslehre Schiller's.

In dieser Beziehung befindet sich unter den Gedichten seiner ersten Periode „eine Leichenphantasie", in welcher es u. A. heißt:

Geh, du Holder, geh im Pfad der Sonne
Freudig weiter der Vollendung zu,
Lösche nun den edlen Durst nach Wonne,
Gramentbund'ner, in Walhalla's Ruh!

Wiedersehen — himmlischer Gedanke! —
Wiedersehen dort an Edens Thor!
— — — — — — — — — — — —

O, um Erdballs Schätze nur noch einen Blick!
Starr und ewig schließt des Grabes Riegel,
Dumpfer — dumpfer schollert's über'm Sarg zum Hügel,
Nimmer gibt das Grab zurück.

Seine „Phantasie an Laura" enthält die Verse:

Weltenbrand wird Hochzeitfackel werden,
Wenn mit Ewigkeit die Zeit sich traut.
Eine schönere Aurora röthet,
Laura, dann auch unsr'er Liebe sich,
Die so lang als Jener Brautnacht dauert,
Laura! Laura! freue dich.

Aehnliches findet sich in seiner „Entzückung an Laura" 2c. Im Widerspruch mit der „Phantasie" singt der Dichter in seiner „Melancholie an Laura", welche „der ew'ge Würger" erreichen wird:

Dann wird Laura — Laura nicht mehr lieben,
Laura nicht mehr liebenswürdig sein.

Während Schiller hier wohl aus eigener Seele schreibt, leiht er in der „Kindsmörderin" fremden Gefühlen poetisches Gewand, wenn er dem Verführer die Worte zurufen läßt:

Im Geflimmer sanfter Sterne zucke
Dir des Kindes grasser Sterbeblick,
Es begegne dir im blut'gen Schmucke,
Geißle dich vom Paradies zurück.

Ganz der Geistesverfassung dieser seiner ersten Dichterperiode entsprechend, singt Schiller in seiner „Elegie auf den Tod eines Jünglings":

Bruder! — Diesem teufelvollen Himmel
Schloß dein Auge sich auf ewig zu.

Fahr' denn wohl, du Trauter unsr'er Seele,
Eingewiegt von unsern Segnungen!
Schlumm're ruhig in der Grabeshöhle,
Schlumm're ruhig bis auf Wiedersehn!
Bis auf diesen leichenvollen Hügeln
Die allmächtige Posaune klingt,
Und nach aufgeriss'nen Todesriegeln
Gottes Sturmwind diese Leichen in Bewegung schwingt —

Bis, befruchtet von Jehovah's Hauche,
Gräber kreisen — auf sein mächtig Dräu'n
In zerschmelzender Planeten Rauche
Ihren Raub die Grüfte wiederkäu'n. —

Nicht in Welten, wie die Weisen träumen,
Auch nicht in des Pöbels Paradies,
Nicht in Himmeln, wie die Dichter reimen, —
Aber wir ereilen dich gewiß.
Daß es wahr sei, was den Pilger freute?
Daß noch jenseits ein Gedanke sei?
Daß die Tugend über's Grab geleite?
Daß es mehr denn eitle Phantasei? — —
Schon enthüllt sind dir die Rätsel alle!
Wahrheit schlürft dein hochentzückter Geist,
Wahrheit, die in tausendfachem Strahle
Von des großen Vaters Kelche fleußt.

Zieht denn hin, ihr schwarzen stummen Träger!
Tischt auch Den dem großen Würger auf!
Höret auf, geheulergoss'ne Kläger!
Thürmet auf ihm Staub auf Staub zu Hauf,
Wo der Mensch, der Gottes Rathschluß prüfte?
Wo das Aug', den Abgrund durchzuschau'n?
Heilig, heilig, heilig bist du, Gott der Grüfte!
Wir verehren dich mit Grau'n!
Erde mag zurück in Erde stäuben,
Fliegt der Geist doch aus dem morschen Haus!
Seine Asche mag der Sturmwind treiben,
Seine Liebe dauert ewig aus.

Seinen Glauben an Unsterblichkeit bezeugt Schiller auch in der „Schlacht":

Lebt wohl, ihr gebliebenen Brüder!
In einer andern Welt wieder!

Reminiszenzen aus Plato finden sich in der „Freundschaft":

Freundlos war der große Weltenmeister,
Fühlte Mangel — darum schuf er Geister,
Sel'ge Spiegel seiner Seligkeit!
Fand das höchste Wesen schon kein Gleiches,
Aus dem Kelch des ganzen Seelenreiches
Schäumt ihm — die Unendlichkeit.

Wir nehmen nicht an, daß Schiller den einzigen Zweck des menschlichen Daseins darin gefunden habe, daß der Mensch dem „Mangel des Weltenmeisters" abhelfe, wenn er auch die Menschen „Spiegel göttlicher Seligkeit" nennt; in der Welt, dem „teufelvollen Himmel", sind sie es jedenfalls nicht, höchstens macht nach Schiller „die Liebe den Himmel himmlischer — die Erde zu dem Himmelreich"; Ideen aus der Antike finden sich auch entlehnt in der „Gruppe aus dem Tartarus", sowie im „Elysium".

Unter den Gedichten der zweiten Periode findet sich das Lied „an die Freude", wo Schiller mit hochpoetischer Begeistrung ausruft:

Seid umschlungen, Millionen!
Diesen Kuß der ganzen Welt!
Brüder! — über'm Sternenzelt
Muß ein lieber Vater wohnen.

Duldet muthig, Millionen!
Duldet für die bess're Welt!
Droben über'm Sternenzelt
Wird ein großer Gott belohnen.

Göttern kann man nicht vergelten;
Schön ist's, ihnen gleich zu sein.
Gram und Armuth soll sich melden
Mit den Frohen sich erfreu'n.

Groll und Rache sei vergessen;
Unserm Todfeind sei verzieh'n.
Keine Thräne soll ihn pressen,
Keine Reue nage ihn.

Unser Schuldbuch sei vernichtet!
Ausgesöhnt die ganze Welt!
Brüder — über'm Sternenzelt
Richtet Gott, wie wir gerichtet (?).

Wie das ganze Lied, so enthalten auch diese Strophen die Religion der Schöngeister, die nur von Lohn im Jenseits wissen wollen und den Lehren des positiven Christenthums ferne stehen. Hiemit harmonirt die Schiller'sche Lebensphilosophie in der „Resignation":

Zwei Blumen blühen für den weisen Finder,
Sie heißen Hoffnung und Genuß.
Wer dieser Blumen eine brach, begehre
Die and're Schwester nicht.
Genieße, wer nicht glauben kann. Die Lehre
Ist ewig, wie die Welt. Wer glauben kann, entbehre!
Die Weltgeschichte ist das Weltgericht.

Du hast gehofft, dein Lohn ist abgetragen,
Dein Glaube war dein zugewog'nes Glück.
Du konntest deine Weisen fragen,
Was man von der Minute ausgeschlagen,
Gibt keine Ewigkeit zurück.

Unter den Gedichten der dritten Periode begegnet uns „die Sehnsucht" mit den bekannten Versen:

Ach, aus dieses Thales Gründen,
Die der kalte Nebel drückt,
Könnt' ich doch den Ausgang finden,
Ach, wie fühlt' ich mich beglückt!
Dort erblick' ich schöne Hügel,
Ewig jung und ewig grün!
Hätt' ich Schwingen, hätt' ich Flügel,
Nach den Hügeln zög' ich hin.

Harmonien hör' ich klingen,
Töne süßer Himmelsruh'.

Und die leichten Winde bringen
Mir der Düfte Balsam zu.
Gold'ne Früchte seh' ich glühen,
Winkend zwischen dunkelm Laub,
Und die Blumen, die dort blühen,
Werden keines Winters Raub.

Ach, wie schön muß sich's ergehen
Dort im ew'gen Sonnenschein!
Und die Luft auf jenen Höhen —
O wie labend muß sie sein!
Doch mir wehrt des Stromes Toben,
Der ergrimmt dazwischen braust;
Seine Wellen sind gehoben,
Daß die Seele mir ergraust.

Einen Nachen seh' ich schwanken,
Aber ach, der Fährmann fehlt.
Frisch hinein und ohne Wanken!
Seine Segel sind beseelt.
Du mußt glauben, du mußt wagen,
Denn die Götter leih'n kein Pfand,
Nur ein Wunder kann dich tragen
In das schöne Wunderland.

Aehnlichen Inhalt hat „der Pilgrim". Deutlicher ist der Glaube an's Jenseits ausgesprochen in der „Hoffnung":

Es ist kein leerer, schmeichelnder Wahn,
Erzeugt im Gehirne des Thoren,
Im Herzen kündet es laut sich an:
Zu was Besserem sind wir geboren;
Und was die innere Stimme spricht,
Das täuscht die hoffende Seele nicht,

Und wiederum ruft „Thekla" eine Geisterstimme:

Wo ich sei und wo mich hingewendet,
Als mein flücht'ger Schatten dir entschwebt?
Hab' ich nicht beschlossen und geendet,
Hab' ich nicht geliebet und gelebt?

Ob ich den Verlorenen gefunden?
Glaube mir, ich bin mit ihm vereint,
Wo sich nicht mehr trennt, was sich verbunden,
Dort, wo keine Thräne wird geweint.

Dorten wirst auch du uns wieder finden,
Wenn dein Lieben unserm Lieben gleicht;
Dort ist auch der Vater frei von Sünden,
Den der blut'ge Mord nicht mehr erreicht.

Und er fühlt, daß ihn kein Wahn betrogen,
Als er aufwärts zu den Sternen sah;
Denn wie Jeder wägt, wird ihm gewogen;
Wer es glaubt, dem ist das Heil'ge nah.

Wort gehalten wird in jenen Räumen
Jedem schönen, gläubigen Gefühl,
Wage du zu irren und zu träumen,
Hoher Sinn liegt oft in kind'schem Spiel.

„Die Sänger der Vorwelt" handeln von einer Unsterblichkeit im uneigentlichen Sinne, wie auch das Distichon „Unsterblichkeit" nur von einem Fortbestehen im Andenken der Menschen redet:

Vor dem Tod erschrickst du! Du wünschest unsterblich zu leben?
Leb' im Ganzen! Wenn du lange dahin bist, es bleibt.

Fassen wir nun Schiller's dramatische Werke in's Auge und halten auch da eine Blumenlese für unseren Gegenstand: Ganz aus der Seele des Dichters ist geschrieben, was wir in seinem „Menschenfeind" lesen: „Ich bewundere die Sorgfalt der Natur. Eine gefällige Welt legt sie um unseren jugendlichen Geist, und der aufkeimende Trieb der Liebe findet, was er ergreife. An dieser hinfälligen Stütze spinnt sich der zarte Schößling hinauf und umschlingt die nachbarliche Welt mit tausend üppigen Zweigen. Aber soll er, ein königlicher Stamm, in stolzer Schönheit zum Himmel wachsen — o dann müssen alle diese Nebenzweige ersterben, und der lebendige Trieb, zurückgedrängt in sich selbst, in gerader Richtung über sich streben. Still und sanft fängt die erstarrte Seele jetzt an, den verirrten Trieb von der wirklichen Welt abzurufen und dem göttlichen Ideale, das sich in ihrem Innern verklärt, entgegen zu tragen. Dann bedarf unser seliger Geist jener Hilfe der Kindheit nicht mehr, und die gereinigte Gluth der Begeist'rung lodert fort an einem inneren unsterblichen Zunder. ... Sei ein höheres Wesen unter diesem gesunkenen Geschlechte! Streue Segen um dich, wie eine beglückende Gottheit! Uebe Thaten aus, die das Licht nie beleuchtet hat! Spiele mit den Tugenden, die den Heldenmuth des Helden, die die Weisheit des Weisesten erschöpfen. Bis hieher führe sie (die Menschen) — bis sie den ganzen Himmel sehen, bis sie nach diesem unaussprechlichen Glück ihre glühenden Wünsche ausbreiten — und (jetzt) fliehe in deine Glorie hinauf — in schwindlichter Ferne sehen sie über sich die himmlische Erscheinung! ewig unerreichbar ihrem Verlangen, wie der Orion unserem sterblichen Arm in des Aethers heiligen Feldern — zum Schattenbilde wurden sie mir, da ich nach Wesen dürstete; in Schatten zerfließe du ihnen wieder, Angelika!"

In „Maria Stuart" zeigt der Dichter ein warmes Gefühl für die katholische Lehre. Maria spricht (V. Aufzug 7. Auftritt):

Ich stehe an dem Rand der Ewigkeit;
Bald soll ich treten vor den höchsten Richter,
Und noch hab' ich den Heil'gen nicht versöhnt.
Versagt ist mir der Priester meiner Kirche.
Des Sakramentes heil'ge Himmelsspeise
Verschmäh' ich aus den Händen falscher Priester.
Im Glauben meiner Kirche will ich sterben,
Denn er allein ist's, welcher selig macht.

— — Nicht allein genug ist sich
Das Herz, ein irdisch Pfand bedarf der Glaube,
Das hohe Himmlische sich zuzueignen.
Drum ward der Gott zum Menschen und verschloß
Die unsichtbaren himmlischen Geschenke
Geheimnißvoll in einem sichtbar'n Leib.
Die Kirche ist's, die heilige, die hohe
Die zu dem Himmel uns die Leiter baut;
Die allgemeine, die kathol'sche heißt sie,
Denn nur der Glaube Aller stärkt den Glauben.
Wo Tausende anbeten und verehren,
Da wird die Gluth zur Flamme, und beflügelt
Schwingt sich der Geist in alle Himmel auf.
— Ach, die Beglückten, die das froh getheilte
Gebet versammelt in dem Haus des Herrn!
Geschmückt ist der Altar, die Kerzen leuchten,
Die Glocke tönt, der Weihrauch ist gestreut,
Der Bischof steht im reinen Meßgewand,
Er faßt den Kelch, er segnet ihn, er kündet
Das hohe Wunder der Verwandlung an,
Und niederstürzt dem gegenwärt'gen Gotte
Das gläubig überzeugte Volk — Ach! Ich
Allein bin ausgeschlossen, nicht zu mir
In meinen Kerker dringt der Himmelssegen.

Melvil:

Er dringt zu dir! Er ist dir nah!
— Ich bin ein Priester; deine letzte Beichte
Zu hören, dir auf deinem Todesweg
Den Frieden zu verkündigen, hab' ich
Die sieben Weih'n auf mein Haupt empfangen.
— — — — — — — — — — — — —
Gehe hin und sterbend büße . . .!
Sink', ein ergeb'nes Opfer, am Altare!
Blut kann versöhnen, was das Blut verbrach,
Du fehltest nur aus weiblichem Gebrechen,
Dem sel'gen Geiste folgen nicht die Schwächen
Der Sterblichkeit in die Verklärung nach.
Ich aber künde dir, kraft der Gewalt,
Die mir verliehen ist, zu lösen und zu binden,
Erlassung an von allen deinen Sünden. . . .
Nimm hin den Leib, er ist für dich geopfert. . . .
Und wie du jetzt dich in dem ird'schen Leib
Geheimnißvoll mit deinem Gott verbunden,
So wirst du dort in seinem Freudenreich,
Wo keine Schuld mehr sein wird und kein Weinen,
Ein schön verklärter Engel, dich
Auf ewig mit dem Göttlichen vereinen.

Die „Jungfrau von Orleans" spricht sterbend:

Hinauf, hinauf — die Erde flieht zurück —
Kurz ist der Schmerz, und ewig ist die Freude!"

Von einem Rapport mit der Geisterwelt ist insofern die Rede in der „Braut von Messina", als zwei Söhne „dem Vater vom Grabe aus nahe sein und seine Seele stärken wollen" (letzter Akt).

In dem berühmten Monolog in „Wilhelm Tell" (IV. Aufz. 3. Scene), der mit den Worten beginnt: „Durch diese hohle Gasse muß er kommen," lesen wir:

Es lebt ein Gott, zu strafen und zu rächen.

Und am Ende der Scene singt ein Chor barmherziger Brüder, die Leiche Geßler's umstehend:

Rasch tritt der Tod den Menschen an,
Es ist ihm keine Frist gegeben;
Es stürzt ihn mitten in der Bahn,
Es reißt ihn fort vom vollen Leben.
Bereitet oder nicht, zu gehen,
Er muß vor seinen Richter stehen!

In seinem „Spaziergang unter den Linden", welche Arbeit bekanntlich der ersten Periode seiner prosaischen Schriften angehört, schreibt Schiller von der Vergänglichkeit des Lebens: „Wohin nur ein Samenkorn des Vergnügens fiel, sprossen schon tausend Keime des Jammers. Wo nur eine Thräne der Freude liegt, liegen tausend Thränen der Verzweiflung begraben. Hier an der Stelle, wo der Mensch jauchzte, krümmten sich tausend sterbende Insekten. In eben dem Augenblick, wo unser Entzücken zum Himmel wirbelt, heulen tausend Flüche der Verdammniß empor. Es ist ein betrügliches Lotto, die wenigen armseligen Treffer verschwinden unter den zahllosen Nieten. Jeder Tropfe Zeit ist eine Sterbeminute der Freuden, jeder wehende Staub der Leichenstein einer begrabenen Wonne. Auf jeden Punkt im ewigen Universum hat der Tod sein moralisches Siegel gedrückt. Auf jedem Atom les' ich die trostlose Aufschrift: Vergangen."

In die zweite Periode der prosaischen Schriften Schillers fallen „die philosophischen Briefe von Raphael und Julius". Im zweiten derselben findet sich die Stelle: „Wohin ich nur sehe, Raphael, wie beschränkt ist der Mensch! Wie groß der Abstand zwischen seinen Ansprüchen und ihrer Erfüllung! — O beneide ihm doch den wohlthätigen Schlaf! Wecke ihn nicht! Er war so glücklich, bis er anfing zu fragen, wohin er gehen müsse, und woher er gekommen sei. Die Vernunft ist eine Fackel in einem Kerker. Der Gefangene wußte nichts von dem Lichte, aber ein Traum der Freiheit schien über ihm, wie ein Blitz in der Nacht, der sie finsterer zurückläßt. Unsere Philosophie ist die unglückselige Neugier des Oedipus, der nicht nachließ zu forschen, bis das entsetzliche Orakel sich auflöste: Möchtest du nimmer erfahren, wer du bist!"

In der „Theosophie des Julius" entwickelt Schiller u. A. folgende Gedanken: „Jeder Zustand der menschlichen Seele hat irgend eine Parabel in der physischen Schöpfung, wodurch er bezeichnet wird. Lebhafte Thätigkeit nennen wir Feuer, die Zeit ist ein Strom, der reißend von hinnen rollt;

die Ewigkeit ist ein Zirkel; ein Geheimniß hüllt sich in Mitternacht, und die Wahrheit wohnt in der Sonne. Ja, ich fange an zu glauben, daß sogar das künftige Schicksal des menschlichen Geistes im dunkeln Orakel der körperlichen Schöpfung vorher verkündigt liegt. Jeder kommende Frühling, der die Sprößlinge der Pflanzen aus dem Schooße der Erde treibt, gibt mir Erläuterung über das bange Räthsel des Todes und widerlegt meine ängstliche Besorgniß eines ewigen Schlafes. Die Schwalbe, die wir im Winter erstarrt finden und im Lenze wieder aufleben sehen, die todte Raupe, die sich als Schmetterling neu verjüngt in die Luft erhebt, reichen uns ein treffendes Sinnbild unserer Unsterblichkeit. — Wie merkwürdig wird mir nun Alles! Jetzt, Raphael, ist Alles bevölkert um mich herum. Es gibt für mich keine Einöde in der ganzen Natur mehr. Wo ich einen Körper entdecke, da ahne ich einen Geist — wo ich Bewegung bemerke, da rathe ich auf einen Gedanken. Wo kein Todter begraben liegt, wo kein Auferstehn sein wird, redet ja noch die Allmacht durch ihre Werke zu mir, und so verstehe ich die Lehre von einer Allgegenwart Gottes."

In weiteren Ueberschwänglichkeiten läßt Schiller seinen Julius sich ergehen in dem Ausspruche: „Ich bekenne es freimüthig, ich glaube an die Wirklichkeit einer uneigennützigen Liebe. Ich bin verloren, wenn sie nicht ist; ich gebe die Gottheit auf, die Unsterblichkeit und die Tugend. Ich habe keinen Beweis für diese Hoffnungen mehr übrig, wenn ich aufhöre, an die Liebe zu glauben. Ein Geist, der sich allein liebt, ist ein schwimmender Atom im unermeßlichen leeren Raume."

§. 7. Jean Paul,

aufgewachsen in stiller, ländlicher Einsamkeit und ärmlichen Verhältnissen, ohne Umgang und Schule, bewegte sich, ohne einen höheren Bildungsgang durchzumachen, der seinen Geist hätte entwickeln und umgestalten sollen, sein ganzes Leben in dem Sinnes- und Empfindungskreise der Jugend, und trug die Sentimentalität, die Allmacht schöner Gefühle und die Begeisterung und Schwärmerei für ideale Zustände, die in der Jugend vorherrschen und bei ihm in erhöhtem Maße vorhanden waren, in seine Schriften über, und diese haben, weil Jean Paul von keiner Wissenschaft durchdrungen war, obgleich er sich um alle behufs seiner Dichtungen bekümmert hat, keinen bedeutenden wissenschaftlichen Werth. Seinen Ruhm als humoristischer Romanschreiber wollen wir nicht schmälern, aber Klarheit und Kunstvollendung mangelt ihm. Weil unser Dichter über alles Mögliche schreiben wollte und aus allen möglichen Büchern die sonderlichsten Notizen zusammenlas, außerdem aber auch von Natur aus gedrängt wurde, das Verschiedenartige und Widerstrebende zu vereinen, so sehen wir ihn, der eine so entschiedene Gabe für die Auffassung des wirklichen Lebens besaß, im **Kampanerthal** sich mit der Lehre von Gott und Unsterblichkeit befassen und die Abhand-

lung **Selina** oder „über die Unsterblichkeit" schreiben[1]). Professor Trost bezeichnet in seiner „Concordanz — Gott und Unsterblichkeit" (Wien 1869 Vorr.) Jean Paul und Young als Dioskurenpaar, das durch die Nacht des Zweifels so herrlich strahlendes Licht verbreitet. Schlagendere Gründe hat kein Anderer, kein Anderer sie schöner gegeben (sc. bezüglich der Unsterblichkeit).

Nach allen erdenklichen Phantasien wird bei der 503. „Station"[2]) von der Reisegesellschaft über Kant und Leibnitz geplaudert, und letzterer „ein genialischer, allmächtiger Demiurg in der philosophischen Welt, ihr größter und erster Weltumsegler" 2c. genannt, dann „ein Elysium für verstorbene Blumenseelen", sowie „ein mittlerer Zustand der Blumenseelen nach dem Tode" erwähnt: „Die Lilienseelen fahren wahrscheinlich in weibliche Stirnen, Hyazinthen- und Vergißtmeinnichtseelen in weibliche Augen, und Rosenseelen in Lippen" 2c. — Hieran knüpft sich dann die Erklärung des Hauskaplans, der sich auch bei der spanischen Reisegesellschaft befindet: „Es ist überhaupt keine Unsterblichkeit darzuthun, als die der moralischen Wesen, bei denen sie ein Postulat der praktischen Vernunft ist. Denn da die völlige Angemessenheit des Willens zum moralischen Gesetz, die der gerechte Schöpfer nie erlassen kann, nie von einem endlichen Wesen zu erreichen ist, so muß ein in's Unendliche gehender Progressus, d. h. eine ewige Dauer diese Angemessenheit in Gottes Augen, der die unendliche Reihe überschaut, enthalten und zeigen. Daher ist unsere Unsterblichkeit nöthig." Hierauf antwortet ein anderes Individuum der Gesellschaft, Karlson: „Lieber kritischer Philosoph! benehmen Sie doch, ich bitte Sie, diesem Beweise die Kühnheit oder Dunkelheit, die er für Laien hat. Wie, ist denn die Uebersicht, d. h. die Endigung einer unendlichen, d. h. einer nicht endenden Reihe denklich? Oder wie wollen Sie denn die Unendlichkeit der Zeit mit der Unendlichkeit der moralischen Forderung in Gleichung bringen und wie kann eine in eine unendliche Zeitreihe zertheilte Heiligkeit die göttliche Gerechtigkeit befriedigen, die in jedem Theile dieser Reihe diese Heiligkeit verlangen muß? Und ist denn die wachsende Approximation des Menschen zu dieser Reinheit erwiesen? Werden denn nicht in der endlosen Reihe mit den Tugenden die Fehler zwar nicht größer, aber doch vielzähliger? Und wie verhält sich in der Uebersicht die unendliche Reihe der Fehler zu der der Tugenden? Lassen wir auch das! Ist denn vor dem göttlichen Auge die moralische Reinheit zwei verschiedener Wesen, z. B. eines Seraphs und eines Menschen, oder zwei verschiedener Menschen, eines Robespierre und eines Sokrates in zwei gleich langen, d. h. unendlichen Zeitreihen gleich vollendet. Wenn nun in der Uebersicht zwischen beiden ein Unterschied nachbleibt, so ist die sogenannte Angemessenheit bei einem nicht erreicht — und es sollte also einer sterblich sein." Der Hauskaplan replizirte: „Ueberhaupt will Kant (der vorher er-

[1]) cf. Weber, Gesch. d. deutsch. Literatur. p. 91. — [2]) Jean Paul's sämmtl. Werke. Berlin 1827. XL.

wähnt) damit die Unsterblichkeit nicht demonstriren: er sagt selber, sie sei uns darum so ungewiß gelassen, damit der reine Wille nur durch sich und durch keine eigennützigen Aussichten in die Ewigkeit bestimmt werde." „Sonderbar! sagte Karlson. Da wir nun aber diese Endabsicht heraushaben, so wäre sie ja eben dadurch verfehlt. Die Philosophen müßten es also wie ich machen, und die Unsterblichkeit anfechten zum Vortheil der Tugend. Es ist ein eigener Zirkel, aus der Unbeweislichkeit eines Satzes seine Wahrheit zu vermuthen. Entweder die Unsterblichkeit ist darzuthun — und dann ist die eine Hälfte Ihres Satzes richtig, oder sie ist es nicht: Dann ist der ganze falsch. Noch dazu, wenn der Glaube an sie die Tugend eigennützig macht, so thut's ja das Erleben derselben in der zweiten Welt noch mehr. Schreckt denn überdieß der Glaube an sie den gemeinen Mann von dem ab, was ihm der Beichtvater verbietet und vergibt? So wenig als der erste Schlagfluß den Trinker von dem Wege zum zweiten." — Bei der 505. Station sagt wieder Einer: „An den Obeliskus der Unsterblichkeit ist das Leben aller unserer Geliebten, wie an Ramses seinen[1]) gebunden, damit die Gefahr die Kraft verdoppelt, und sie werden zerschmettert, wenn er zurückstürzt." Gleich darauf spricht Karlson, eine Eintagsfliege in der Hand haltend: „Die Ephemere sollte nicht ein Sinnbild unserer Vergänglichkeit, sondern unserer Entfaltung sein, da sie, wider die Art aller Insekten, sich noch ein Mal nach allen Verwandlungen, und schon mit Flügeln geschmückt, noch vor dem Sterben umkleidet. ... Eine philosophische Eintagsfliege muß meines Erachtens so philosophiren: Wie? ich sollte alle meine Entwicklungen vergeblich auf der Erde durchlaufen sein, der Schöpfer hätte keine Absicht dabei gehabt, mich aus dem Ei zur Larve zu rufen, dann aus dieser zur Nymphe zu erheben und endlich zu einem fliegenden Wesen, dessen Flügel noch vor dem Tode einen vorletzten Ueberzug und ein Gehäuse sprengen, bei dieser langen Reihe von geistigen und körperlichen Entwicklungen hätte der Schöpfer nichts zur Absicht gehabt, als ein sechsstündiges Sein und die Gruft wäre das abhängige Ziel einer so langen Bahn?" ... Die Sprossen der Wesenleiter über unserem Kopfe hat noch Niemand gesehen, die zu unseren Füßen keiner gezählt: wie, wenn jene kleiner, diese größer wären, als man bisher dachte? Die unendliche Standeserhöhung der Geister von Engeln zu Erzengeln, kurz, die neun philosophischen Hierarchien sind noch nichts weiter geworden, als — behauptet, aber bewiesen nicht. Der gewöhnliche Beweis, daß eine Gebirgkette geistiger Giganten den Abstand vom Menschen zum Unendlichen füllen müsse, ist falsch; da ihn keine Kette verkürzt, geschweige füllt, die Kluft behält immer dieselbe Weite — und der Seraph — d. h. das höchste endliche Wesen nach menschlichem Sprachgebrauch — muß sich ebensoviele, wenn nicht mehre Wesen über sich denken, als ich mir unter mir. Die Astronomie schiebt uns die Verdoppelung der Welten und Wesen als

[1]) J. Paul bemerkt: Ramses ließ seinen Sohn an die Spitze des Obelisk hängen, damit die, welche ihn aufrichteten, ein größeres Leben als ihr eigenes zu wagen hätten.

eine Veredlung derselben unter. Aber am ganzen Himmel hängen nur Erdschollen und Feuerklumpen, und Alles ist darin von Milchstraße zu Milchstraße kleiner als der Wunsch und Wuchs in unserer Brust. Warum soll denn unsere Kugel allein, warum nicht jede andere im Steigen sich befinden, warum soll der Vorlauf einer Inaugural-Ewigkeit (a parte ante) ihnen mehr als uns zustehen und zufallen? Kurz, es läßt sich disputiren, Viktor, ob es im vollen All andere Cherubim und Thronen gibt als Viktor und Jean Paul? — Es ist mir selber kaum glaublich; aber die melodische Fortschreitung zu sublimirten Wesen hinauf wurde bisher doch wahrlich nur — angenommen; ich glaube an eine harmonische, an ein ewiges Steigen, aber an keine erschaffene Kulmination. ... Bei der 506. Station lesen wir wieder: „Ich bitte Sie (Karlson), erweisen Sie uns ein Mal die geistige Sterblichkeit, diese eigentliche Seelen-Mitraillade. ... Doch! ich nenne die Beweise Einwürfe, aber deren bringe ich wahrlich nicht mehr als zwei heraus — erstens der Beweis oder Einwurf aus der gleichzeitigen Abblüthe und Hinfälligkeit des Körpers und Ichs, zweitens der aus der absoluten Unmöglichkeit, die Lebensweise eines künftigen Lebens zu erforschen, oder in die übersinnliche Welt hinüberzusehen aus einer sinnlichen. ... Dann fragte Karlson, warum man denn bei dieser immerwährenden Erfahrung, daß jede körperliche Einbiegung eine geistige Narbe grabe, und bei diesem unaufhörlichen Parallelismus des Körpers und der Seele bloß nach dem letzten Riß und Bruch dieser Alles wiedergeben wolle, was man mit jenem scheitern sah. Er sagte dann, was ich auch glaube, daß weder das Bonnet'sche Seelen-Schnürleibchen (das „zweite Seelenorgan") die Schwierigkeit der Frage mildere; denn da beide Seelenunterziehkleider oder Nachthosen und Kollets immer im Leben das gute und schlimme Schicksal des groben Körperüberrocks und Marterkittels theilten, und da an uns zweigehäusigen englischen Uhren das Gehwerk und das erste und zweite (Bonnet'sche und Plattner'sche) Gehäuse immer mit einander gelitten und gewonnen hätten, so sei es lächerlich die Iliade der künftigen Welt in der engen Haselnuß des Reassekuranz-Körperchens aufzusuchen, das man vorher mit dem äußeren groben Körper stehen und fallen sehen. ... Er that dann dar, welcher unendliche Sprung aus allen irdischen Analogien und Erfahrungen es sei, eine Welt zu hoffen — d. h. zu schaffen, eine transscendente Schäferwelt, von der wir weder ein Ab- noch Urbild kennen, eine Welt, der nichts Geringeres, als Gestalt und Name, und Atlas und Planiglob, und ein Weltumsegler Vespuzius Americus abgehe, für die uns weder Chemie noch Astronomie die Bestand- und Welttheile liefern wollen, ein Dunst-Universum, auf dem aus der entlaubten verdorrten Seele ein neuer Leib ausschlage, d. h. ein Nichts, auf dem sich ein Nichts beleibe.

O mein guter Karlson! (heißt es weiter) wie konnte deine schöne Seele eine zweite Welt, die schon hienieden in die physische vererzt ist, wie lichte Krystalle in Gletscher, auslassen, nämlich die in unserem Geiste

glühende Sonnenwelt der Tugend, Wahrheit und Schönheit[1]), deren Goldader auf eine unbegreifliche Art den dunklen schmutzigen Klumpen der Sinnenwelt glänzend durchwächst! — Ich gab nun meine Antwort: Ich will Ihre zwei Schwierigkeiten mildern und dann will ich meine unzähligen gegen Sie vorführen. Sie sind kein Materialist, nehmen also an, daß die geistigen und die körperlichen Thätigkeiten nur einander begleiten und gegenseitig erwecken. Ja, der Körper ist die Tastatur der inneren Harmonika durch alle Glocken hindurch. Man hat bisher nur die körperlichen Ripienstimmen zu den Empfindungen aufgezeichnet, z. B. das schwellende Herz und das trägere Blut bei der Sehnsucht, die Gallergießung beim Zorn ꝛc. Aber das Flechtwerk, die Anastomosirung zwischen dem inneren und äußeren Menschen ist so lebendig und innig, daß zu jedem Bilde, zu jeder Idee eine Nerve, eine Fiber zucken muß; man sollte die körperlichen Nachklänge auch bei dichterischen, algebraischen, artistischen, numismatischen, anatomischen Ideen beobachten und auf die Noten der Sprache setzen. Aber der Resonanzboden des Körpers ist weder die geistige Tonleiter noch ihre Harmonie; die Betrübniß hat keine Aehnlichkeit mit der Thräne, die Beschämung hat keine mit dem in den Wangen gesperrten Blute ꝛc. Der innere Mensch, dieser verhüllte Gott in der Statue, ist nicht selber von Stein, wie diese, in den steinernen Gliedern wachsen und reifen seine lebendigen nach einer unbekannten Lebensweise. Wir geben zu wenig darauf Acht, wie der innere Mensch sogar den äußeren bändigt und formt ꝛc. ... Da die geistigen Thätigkeiten keine körperlichen sind, sondern ihnen bloß entweder nach- oder vorgehen, und da jede geistige so gut im Geiste als im Körper Spuren lassen muß, sind denn, wenn der Schlagfluß oder Alter die körperlichen weglöscht, darum auch die geistigen verloren? Unterscheidet denn der Geist eines kindischen Greises sich in nichts von dem Geiste eines Kindes? Büßet Sokrates' Seele in Borgia's Körper wie in ein Schlammbad eingescheidet, ihre moralischen Kräfte ein und tauschet sie auf einmal ihre tugendhaften Fertigkeiten gegen lasterhafte aus? Soll der ablaktirte Geist nur den blühenden, nicht auch den welkenden Körper verspüren? Und sollte er's, so müßte die um ihn geschlagene Erde ihm, wie der Lauf unserer Erde den oberen Planeten den Schein des Stockens und Zurückgangs ertheilen. Sollten wir einmal enthülset werden, so mußte es die langsame Hand der Zeit, d. h. das raubende Alter thun; sollte einmal unsere Rennbahn nicht auf Einer Welt auslaufen, so mußte die Kluft vor der zweiten alle Mal wie ein Grab aussehen. Die kurze Unterbrechung unseres Ganges durch das Alter, und die längere durch das Sterben heben diesen Gang so wenig auf, wie die kürzere durch den Schlaf. Wir halten beklommen, wie der erste Mensch, die totale Sonnenfinsterniß des Schlummers für die Nacht des Todes und diese für den jüngsten Tag einer Welt."

[1]) Im Sinne Schiller's, in dessen ästhetischer Kritik, wie J. Paul bemerkt.

Die erwähnte zweite Schwierigkeit wird bei der 507. Station besprochen: „Die Decke einer ganzen künftigen Welt soll ich heben wollen? Ich komme ja erst hinein, und nicht daraus her. Aber eben diese Unähnlichkeit der zweiten Welt, diese inkommensurable Größe hat ihr die meisten Apostaten gemacht; nicht das Zerspringen unserer körperlichen Puppenhaut im Tode, sondern der Abstand unseres künftigen Lenzes vom jetzigen Herbste wirft soviel Zweifel in die arme Brust. Das sieht man an den Wilden, die das zweite Leben nur für den zweiten Band, für das neue Testament des ersten halten, und zwischen beiden keinen Unterschied annehmen, als den zwischen Alter und Jugend, diese glauben ihren Hoffnungen leicht. Ihre erste Schwierigkeit, das Abspringen und Zerbröckeln der Körperglasur entzieht gleichwohl den Wilden die Hoffnung nicht, in einer neuen Blumenvase wieder aufzukeimen. Aber ihre zweite Schwierigkeit vermehrt sich und die Zweifler täglich, denn durch die Menstrua und Apparate der wachsenden Chemie und Physik wird die zweite Welt täglich besser niedergeschlagen oder verflüchtigt, weil diese weder in einen chemischen Ofen, noch unter ein Sonnenmikroskop zu bringen ist. Ueberhaupt muß nicht bloß die Praxis des Körpers, sondern auch die Theorie desselben, nicht bloß die angewandte Erdmeßkunst seiner Lüfte, sondern auch die reine Größenlehre der sinnlichen Welt den heiligen in sich zurückgesenkten Blick auf die innere Welt dießseits des äußeren verfinstern und erschweren. Nur der Moralist, der Psycholog, der Dichter, sogar der Artist fasset leichter unsere innere Welt; aber dem Chemiker, dem Arzte, dem Meßkünstler fehlen dazu die Seh- und Hörröhre, und mit der Zeit auch die Augen und Ohren. — Im Ganzen finde ich weniger Menschen, als man denkt, welche das zweite Leben entschieden entweder glauben oder läugnen; die wenigsten wagen es zu läugnen — da das jetzige dadurch um alle Einheit, Haltung, Rundung und Hoffnung käme; die Wenigsten wagen es anzunehmen, da sie über ihre eigene Verherrlichung erschrecken und über das Erbleichen der verkleinerten Erde, sondern die Meisten schwanken dichterisch nach dem Rosse alternirender Gefühle im Zwischenraum beider Meinungen auf und ab. — Wie wir Teufel leichter als Götter malen, Furien leichter als die Venus Urania, die Hölle leichter als den Himmel, so glauben wir auch leichter jene als diese, leichter das größte Unglück als das größte Glück; wie sollte nicht unser an Fehlschlagungen und Erdenketten gewöhnter Geist über ein Utopien stutzen, an dem die Erde scheitert, damit die Lilien derselben, wie die Gunensey-Lilien [1]), das Ufer zum Blühen finden, und das die gequälten Menschen errettet und befriedigt und erhebt und beglückt?"

„Ich komme zu Ihrer Schwierigkeit. Mich dünkt sogar, wenn einer das Grab für den Kommunikationsgraben bloßer verwandter Globen nähme, so sollte ihn seine Unwissenheit über die zweite Weltkugel nicht erschrecken,

[1]) Von der Insel gleichen Namens (bei Japan), auf welche ein scheiterndes Schiff, das damit beladen war, sie ausschüttete und aussäete.

und wir dürfen darum, weil wir durch das tiefe Gewässer des todten Meeres nicht durchblicken können, nicht schließen, daß sich die Gebirge der Menschheit nicht im todten Meere fortziehen, sowie alle Bergrücken unten auf dem Meeresboden weiterlaufen. Wie? der Mensch will Welten errathen, der keine Welttheile erräth? Würde der Grönländer den Neger, den Wiener, den Dänen, den Griechen ohne Urbilder in seiner Gehirnkammer abschatten? Weissagt ohne Erfahrung das politische Genie sich die innere Versifikation des poetischen, der Abderit, die Bauart des Weisen? — Würden wir nur Eine von den Thiergestalten des hinabwärtssteigenden Anthropomorphismus errathen haben, der die Menschengestalt in allen Thieren nachdruckt und doch in allen verändert? Oder hätte ein unbeleibtes Ich, mit allen hiesigen Logiken und Metaphysiken in das Vacuum postirt, je durch Denken Eine Ader seiner jetzigen Verkörperung und Menschwerdung erdacht?" — „Was verneinen oder bejahen Sie denn eigentlich?" sagte Wilhelmi. „Ich bejahe nur, daß deswegen noch nicht ein zweites Leben auf einem Planeten zu verneinen wäre, weil wir den Planeten nicht mappiren und die Einwohner nicht porträtiren können. Wir brauchen aber keinen Planeten." Der Baron sagte: „Ach! ich dachte mir oft die große Tour durch die Sterne so reizend! es war die Lokation eines Schülers von einer Klasse zur anderen — die Klassen sind hier Welten." „Auf allen diesen Erden wirst du abgewiesen, wie auf der unsrigen," sagte der Rittmeister, „wenn du ohne Körper hineinwillst; durch welches Wunderwerk bekömmst du einen?" „Durch ein wiederholtes (sagte ich), denn den gegenwärtigen haben wir ja schon durch eines. Zum Vortheil der Planetenwandrung kann man noch sagen: Unser Auge trennt die Welten zu sehr, deren jede nur ein Element des unendlichen zusammenwirkenden Integrales ist. Die verschiedenen Erden und Nebenerden über und um uns sind nur entferntere Welttheile; der Mond ist nur ein kleineres entlegeneres Amerika und der Aether ist das Weltmeer." ... „Die allgemeine Einheit des Universums schließt das Durchschwärmen der Emigranten aus der Erde aus; jeder Planet ist mit seiner Schiffmannschaft schon bevölkert; dichtere Planeten, z. B. der Merkur, mit wahren Matrosen (sagte Karlson)." „Ganz, wie es Kant vermuthet," sagte Phylax. „Feinere, lockere, wie z. B. der Uranus mit den zartesten Wesen, vielleicht bloß mit Schönen und Charitinnen, die ohnehin die Sonne nicht lieben. Wer den sogenannten Geist oder Spiritus rektifiziren will, indem er ihn aus dem Brennkolben eines Planeten in den anderen überzieht, der kann eben so gut versichern, daß die Geister aus dem verschlackten Merkur in einer Destillation durch Niedersteigen in unsere Erde ihre Dephlegmation erhalten, kurz, daß die Erde die zweite Welt für Merkur und Venus ist — ja, die Verstorbenen aus den Polarzonen könnten (es wäre destillatio per latus) in die gemäßigten fahren; denn auf allen Planeten können am Ende doch nichts sein, als gröbere oder feinere Menschen wie wir [1])." Ich habe

[1]) Die klimatischen Unterschiede der Planeten, bemerkt J. Paul, müssen zwar

noch einen stärkeren Grund (fuhr ich fort) gegen die Auswandrung und voyage pittoresque durch Planeten: weil wir in unserer Brust einen Himmel voll Sternbilder tragen und verschließen, für den keine beschmutzte Weltkugel weit und rein genug ist. ... Es gibt eine innere, in unserem Herzen hängende Geisterwelt, die mitten aus dem Gewölke der Körperwelt wie eine warme Sonne bricht. Ich meine das innere Universum der Tugend, Schönheit und Wahrheit; drei innere Himmel und Welten, die weder Theile, noch Ausflüsse und Absenker, noch Kopien der äußeren sind. Wir erstaunen darum weniger über das unbegreifliche Dasein dieser drei transscendenten Himmelsgloben, weil sie immer vor uns schweben und weil wir thöricht wähnen, wir erschaffen sie, da wir sie doch bloß erkennen [1]). Nach welchem Vorbild, mit welcher plastischen Natur und woraus könnten wir Alle dieselbe Geisterwelt in uns hineinschaffen? Der Atheist z. B. frage sich doch, wie er zu dem Riesenideal einer Gottheit gekommen ist, das er entweder bestreitet oder verkörpert? Ein Begriff, der nicht aus verglichenen Größen und Graden aufgethürmt ist, weil er das Gegentheil jedes Maßes und jeder gegebenen Größe ist — kurz, der Atheist spricht dem Abbild das Urbild ab. Wie es Idealisten der äußeren Welt gibt, die glauben, die Wahrnehmungen machen die Gegenstände — anstatt, daß die Gegenstände die Wahrnehmungen machen — so gibt es Idealisten für die innere Welt, die das Sein aus dem Scheinen, den Schall aus dem Echo, das Bestehen aus dem Bemerken deduciren, anstatt umgekehrt das Scheinen aus dem Sein, unser Bewußtsein aus Gegenständen desselben zu erklären. Wir halten irrig unsere Scheidekunst unserer inneren Welt für die Präformation derselben, d. h. der Genealogist verwechselt sich mit dem Stammvater und Stammhalter.

Dieses innere Universum, das noch herrlicher und bewundernswerther ist, als das äußere, braucht einen anderen Himmel als den über uns und eine höhere Welt, als sich an einer Sonne wärmt. Daher sagt man mit Recht, nicht die zweite Erde oder Weltkugel, sondern die zweite Welt, d. h. eine andere jenseits des Universums." Gione unterbrach mich: „Und jeder Tugendhafte und jeder Weise ist auch zugleich ein Beweis, daß er ewig lebe." — „Und Jeder," fügte Nadine hinzu, „der unverschuldet leidet."

Ja, das ist's, sagte ich gerührt, was unsere Lebenslinie durch die lange Zeit hindurchzieht. Der Dreiklang der Tugend, der Wahrheit und der Schönheit, der aus einer Sphärenmusik genommen ist, rufet uns aus dieser dumpfen Erde heraus und rufet uns die Nähe einer melodischen zu. Wozu und woher wurden diese außerweltlichen Anlagen und Wünsche in uns gelegt, die bloß wie verschluckte Diamanten unsere erdige Hülle langsam

---

wie die klimatischen Verschiedenheiten unserer Zonen Neger, Pescherä's, Griechen, aber doch immer Menschen geben.

[1]) Man sollte daher nicht sagen mundus intelligibilis, meint Jean Paul, sondern mundus intellectus.

zerschneiden? Warum wurde auf den schmutzigen Erdenkloß ein Geschöpf mit unnützen Lichtflügeln geklebt, wenn es in die Geburtsscholle zurückfaulen sollte, ohne sich je mit den ätherischen Flügeln loszuwinden? Sind diese Geisteskräfte etwa zur Erhaltung des jetzigen Lebens? — Also wurde ein Engel in den Körper gesperrt, um der stumme Knecht und Einheizer und Frater Kellner und Küchenmeister, und Thürwärter des Magens zu sein? Waren nicht Thierseelen im Stande, die Menschenleiber auf den Obstbaum und auf den Tränkheerd auszutreiben? Soll die ätherische Flamme den körperlichen Kanonen- oder Cirkulirofen mit Lebenswärme bloß gehörig ausbrennen und backen, den sie ja verkalkt und auflöst? Denn jeder Erkenntnißbaum ist der Giftbaum des Körpers, und jede Verfeinerung eine langsame Kelchvergiftung; aber umgekehrt ist das Bedürfniß der eiserne Schlüssel zur Freiheit — der Magen ist der mit Düngersalz gefüllte Treibscherben der Blüthe der Völker — und die verschiedenen thierischen Triebe sind nur die erdigen beschmutzten Stufen zum griechischen Tempel unserer Veredlung.

Oder sind die geistigen Kräfte zum Genusse? Bekommen wir also zum Futter des Thieres den Gaumen und Hunger des Gottes? Der Theil, der an uns von Erde ist und der auf Wurmringen kriecht, ja, dieser läßt sich allerdings wie der Erdwurm mit Erde füllen und mästen. Die Arbeit, der körperliche Schmerz, der Heißhunger der Bedürfnisse und der Tumult der Sinne verdrängen und ersticken bei Völkern und Ständen den geistigen Herbstflor der Menschheit; alle jene Bedingungen der irdischen Existenz müssen erst abgethan sein, ehe der innere Mensch die Forderungen für die seinige machen kann. Daher kömmt den Unglücklichen, die noch die Geschäftträger des Körpers sein müssen, die ganze innere Welt nur wie ein Luft- und Spinnengewebe vor, wie Einer, der nur in die elektrische Atmosphäre, anstatt an den Funken selber geräth, durch ein unsichtbares Gespinnst zu greifen meint. Ist aber einmal unser nothwendiger Thierdienst vorbei, der bellende innere Thierkreis abgefüttert, und das Thiergefecht ausgemacht, dann fordert der innere Mensch seinen Nektar und sein Himmelsbrod, der sich, wenn er nur mit Erde abgespeist wird, alsdann in einen Würgengel und Höllengott verwandelt, der zum Selbstmord treibt, oder in einen Giftmischer, der alle Freuden verdirbt [1]). Denn der ewige Hunger im Menschen, die Unersättlichkeit seines Herzens will ja nicht reichlichere, sondern andere Kost,

[1]) Dazu bemerkt Jean Paul: Dieß gilt am meisten von den höheren und reichen Ständen, worin bei so Vielen die Saturation der fünf Kameelmägen der fünf Sinne und die Verhungerung der Psyche sich mit einem eckelhaften Eckel am Leben und mit einer widrigen fleischlichen Vermischung höherer Wünsche und niederer Lüste beschließt. Der Wilde, der Bettler, der Kleinstädter übertreffen sie weit an Sinnengenuß, da an diesem, wie an den Häusern der Juden (zum Andenken des ruinirten Jerusalems) immer etwas unvollendet gelassen werden muß, und da eben Arme noch zu wenige Forderungen des erdigen Menschen befriedigt haben, um von den Forderungen des ätherischen überlaufen und gepeinigt zu werden.

nur Speise statt Weide. Bezöge sich unser Darben nur auf den Grad, nicht auf die Art, so müßte uns wenigstens die Phantasie einen Sättigungsgrad vormachen können; aber sie kann uns mit der gemalten Aufthürmung aller Güter nicht beglücken, wenn es andere als Wahrheit, Tugend und Schönheit sind.

„Aber die schönere Seele?" sagte Nadine. Ich antwortete: „Diese Unförmlichkeit zwischem unserm Wunsche und unserem Verhältnisse, zwischen dem Herzen und der Erde, bleibt ein Räthsel, wenn wir fortdauern, — und wäre eine Blasphemie, wenn wir verschwinden. Ach, wie könnte die schöne Seele glücklich sein? Fremdlinge, die auf Bergen geboren sind, zehrt in niedrigen Gegenden ein unheilbares Heimweh aus — wir gehören für einen höheren Ort und darum zernagt uns ein ewiges Sehnen, und jede Musik ist unser Schweizer-Kuhreigen. Am Morgen des Lebens sehen wir die Freuden, die den bangen Wunsch der Brust erhören, von uns entfernt aus späten Jahren herüberschwimmen; haben wir diese erreicht, so wenden wir uns auf der täuschenden Stätte um und sehen hinter uns das Glück in der hoffenden kräftigen Jugend blühen, und genießen nun, statt der Hoffnungen die Erinnerungen der Hoffnungen. ... Daraus ist zu folgern, nicht daß wir unglücklich, sondern daß wir unsterblich sind, und daß die zweite Welt in uns eine zweite außer uns fordert und zeigt. Ach, was könnte man über dieses zweite Leben, dessen Anfang schon so klar im jetzigen ist, und das uns so sonderbar verdoppelt, nicht sagen? Warum ist die Tugend zu erhaben, um uns selber und — was noch mehr ist — andere (sinnlich) glücklich zu machen? Warum nimmt mit einer gewissen höheren Reinheit des Charakters das Unvermögen zu, der Erde, wie man sich ausdrückt, Nutzen zu schaffen, wie es nach Herschel Sonnen gibt, denen Erden fehlen? — Warum wird unsere Brust von dem langsamen Fieber — Feuer einer unendlichen Liebe für einen unendlichen Gegenstand ausgetrocknet und ausgehöhlt und endlich gebrochen und nur von der Hoffnung gelindert, daß diese Brustkrankheit wie eine physische einmal die Eisstücke des Todes überdecken und heben?" — „Nein," sagte Gione, „es ist kein Eis, sondern ein Blitz; wenn das Herz als Opfer auf dem Altare liegt, so fällt das Feuer vom Himmel und zerlegt es, zum Beweise, daß ihm das Opfer wohlgefallen." — Hierauf folgt (p. 65):

Die Klage ohne Trost.

Was ist das für ein Gewölke, das wie die Wolken der Wendekreise nur vom Morgen gegen Abend fliegt und dann untergeht? Es ist die Menschheit. Ist das der Magnetberg, mit den Nägeln angerissener zerbrochener Schiffe überdeckt? Nein, es ist die große Erde, von den Knochen zertrümmerter zerfallener Menschen bestreut.

Ach, warum habe ich denn geliebt? Ich hätte nicht soviel verloren! — Nadine, gib mir deinen Schmerz, denn die milde Hoffnung ist darin. Du stehest neben deiner zermalmten Schwester, die unter dem Leichenschleier

zerrinnt, und blickest auf zu den zitternden Sternen und denkst: Droben da wohnst du, Gute, und auf den Sonnen finden wir die Herzen wieder und die kleinen Thränen des Lebens sind vergangen. Aber die meinigen stehen fest und brennen im wunden Auge. Meine Zypressen-Allee ist nicht offen, und zeigt keinen Himmel. Das Menschenblut malet auf den Leichenmarmor die flüssige Gestalt, die ein Mensch genannt wird, wie Oel auf Marmortafeln zu Wäldern gerinnt: Der Tod wischt den weichen Menschen weg und läßt den Grabstein zurück. Ach Gione, ich hätte einen Trost, wärest du nur weit von uns Allen in eine bewölkte Wüste geworfen, oder in die Schachte der Erde, oder hinauf in die entfernteste Welt des Aethers, — aber du bist vergangen, du bist vernichtet. Deine Seele ist gestorben, nicht nur deine Hülle und dein Leben.

O sieh her, Nadine! hier auf dem Richtplatz der Zeit liegt mit der Todtenfarbe der Geisterwelt der zerknirschte Engel. Unsere Gione hat alle ihre Tugenden verloren, ihre Liebe und Geduld und ihre Stärke und ihr ganzes großes Herz und den weiten reichen Geist. Der Wetterstrahl des Todes hat den Diamant zerschmolzen und die wächserne Statue des Körpers zerfließt nun langsam unter der Erde. Nimm die schöne Hülle eilig weg, Schlange der Ewigkeit, die, wie die große Schlange, den kleinen Menschen anfangs vergiftet und endlich verschlingt. Aber ich, Gione, stehe noch stark mit dem unvernichteten Schmerz, mit der unvernichteten Seele an deinen Ruinen und denke dich weinend, bis ich verschwinde. Und meine Trauer ist edel und tief, denn sie hat keine Hoffnung.

Ich kann dir nicht sagen, Viktor, wie abscheulich und gräßlich mir der ewige Schnee eines vernichtenden Todes jetzt neben der edlen Gestalt vorkam, die er überdecken sollte, wie abscheulich der Gedanke: Diese nie beglückte unschuldige Seele hätte der letzte Tag aus den Gefängnissen über der Erde in das Dumpfe unter ihr geführt. Der Mensch trägt seine Irrthümer wie seine Wahrheiten zu oft nur in Wortbegriffen und nicht in Gefühlen bei sich; aber der Bekenner der Vernichtung stelle sich einmal statt eines sechzigjährigen Lebens eines von sechzig Minuten vor, und sehe dann zu, ob er den Anblick geliebter edler oder weiser Menschen, als hohler dünner Schatten, die dem Lichte nachflattern und im Lichte sogleich zerfließen und die ohne Spur und ohne Weg und Ziel nach einem kurzen Schwanken hinaus in die alte Nacht verrinnen, — ob er diesen Anblick ertragen könnte; nein! auch ihn überschleicht immer die Voraussetzung der Unvergänglichkeit, sonst hinge immer über seiner Seele, wie an dem heitersten Himmel über Muhamed, eine schwarze Wolke, und unter der Erde liefe überall mit ihm, wie mit dem Kain, ein ewiges Leben.

Ja, dann wenn alle Wälder dieser Erde Lusthaine wären, alle Thäler Kampaner, alle Inseln selige, alle Felder elysische, und alle Augen heiter, ja dann — nein! und auch dann hätte der Unendliche unserm Geiste durch diese Seligkeit den Eid ihrer Dauer gethan — aber jetzt, o Gott, da so viele Häuser Trauerhäuser, so viele Felder Schlachtfelder, so viele Wangen

bleich sind, da wir vor so vielen welken, rothen, zerrissenen und geschlossenen Augen vorübergehen, o! könnte jetzt die Gruft, dieser rettende Hafen bloß der letzte verschlingende Strudel sein? Und wenn endlich nach tausend — tausend Jahren unsere Erde an der näheren Sonnengluth ausgestorben und jeder lebendige Laut auf ihr begraben wäre, könnte da ein unsterblicher Geist auf die stille Kugel niederschauen und den leeren Ceremonien- und Leichenwagen ziehen sehen und sagen: „drunten flieht der Kirchhof des armen Menschengeschlechtes in die Krater der Sonne — auf dieser Brandstätte haben einmal viele Schatten und Träume und Wachsgestalten geweint und geblutet, aber nun sind sie alle längst zerschmolzen und verraucht — fliehe hin in die Sonne, die auch dich auflöst, stumme Wüste, mit deinen eingesogenen Thränen und mit dem vertrockneten Blute!" — Nein, der zerstochene Wurm darf sich emporkrümmen gegen den Schöpfer und sagen: „Du hast mich nicht zum Leben schaffen dürfen." Das Recht hiezu gibt der Allgütige selbst, der uns das Mitleiden gibt und der in uns Allen spricht, um uns zu beruhigen, und der ja allein in uns die Ansprüche an ihn und die Hoffnung auf ihn erschaffen hat.

Dieses schöne Wort, mein Viktor (sagte Gione), konnte gleichwohl nicht alle Wellen meiner erschütterten Seele legen. Aus einem Hause in der Ferne hauchten uns Turteltauben zitternde aus der Seele gezogene Klagestimmen nach. Um meine inneren Augen voll Thränen versammelten sich alle die Gestalten, deren Herz ohne Schuld, ohne Freuden waren, die hienieden keinen einzigen Wunsch erreichten und die unter dem Frost und Schneegestöber des Verhängnisses erliegend, sich, wie Menschen im Erfrieren, nur einzuschlafen sich sehnten — und alle die Gestalten, die zu sehr geliebt und zuviel verloren haben und deren Wunde nicht eher geneset, als bis sie der Tod erweitert, — und die nächsten Gestalten neben mir und so viele andere weibliche, deren zärtere Seele das Schicksal gerade der Marter am meisten, wie die Narzissen dem Gott der Hölle, widmet. ... Vom gestaltlosen Erdwurm bis zum strahlenden Menschenangesicht, vom chaotischen Volke des ersten Tages bis zum jetzigen Weltalter, von der ersten Krümmung des unsichtbaren Herzens bis zu seinem vollen kühnen Schlage im Jünglinge geht eine pflegende Gotteshand, die den inneren Menschen (den Säugling des äußeren) führt und nährt, ihn gehen und sprechen lehrt und ihn erzieht und verschönert — und warum? Damit, wenn er als schöner Halbgott sogar mitten in den Ruinen seines veralteten Körper-Tempels aufrecht und erhaben steht, die Keule des Todes den Halbgott auf ewig zerschlage? Und auf dem unendlichen Meere, worin der kleinste Tropfenfall unermeßliche Kreise wirft, und auf diesem hat ein lebenslanges Steigen des Geistes und ein lebenslanges Fallen desselben einerlei Folge, nämlich das Ende der Folgen, die Vernichtung[1]). Und da mit unserem Geiste aus

[1]) J. Paul bemerkt hier: Man wende nicht den jährlichen Untergang der lang entwickelten schönen Blumenwelt des Frühlings ein; denn für die körperliche Welt ist

demselben Grunde auch die Geister aller anderen Welten fallen und sterben müssen, und nichts auf der vom Leichenschleier und der Trauerschleppe überhüllten Unermeßlichkeit übrig bleibt, als der ewig säende und niemals erntende einsame Weltgeist, der eine Ewigkeit die andere betrauern sieht. So ist im ganzen geistigen All kein Ziel und Zweck, weil der in ein Universum aus succedirenden oder successiven Ephemeren in eine unsterbliche Legion aus Sterbenden zertheilte und zertragene Zweck der Entwicklung ja keiner für die verschwundenen Ephemeren, höchstens für die letzte wäre, die nie kommen kann [1]).

§. 8. Tiedge

ist als lyrischer und epischer Dichter aufgetreten, bekannt ist er vorzüglich durch seine einst zuviel gerühmte „Urania", in welcher er einen ebenso tief poetischen als sittlich-religiösen Geist entfaltet.

Der erste Gesang von Tiedge's Urania [2]) beginnt mit den Klagen eines Zweiflers, der in die Zeiten seines unbefangenen Glaubens zurückblickt und bei dem Fortschritte prüfender Berichtigung sich selbst gesteht V. 16: „Wahrheit selbst, die Wahrheit sah ich nicht." Widrige Lebenslagen, die den äußeren Frieden verdrängen, stellen die inneren Beruhigungen auf eine Probe, welche sie nicht bestehen. In diesem Gedränge schaut das Gemüth forschend umher und trifft auf Täuschung und Ungewißheit. Daher

---

ein jedes Verhältniß ihrer Theile so gleichgültig und vollkommen als das andere, und Rosenasche ist so gut als (ohne Rücksicht auf eine organische Seele) Rosenblüthe. Nichts ist schön als unsere Empfindung des Schönen, nicht der körperliche Gegenstand. — Wollte man noch einwerfen: Wie viele Entwicklungen unterdrückt überhaupt die Natur, zu denen sie schon alle Anstalten vorgeschaffen, wie viele tausend Eier knickt sie entzwei, wie viele Knospen zerreißt sie, wie viele Menschen auf allen Stufen des Lebens zerquetscht ihr blinder Tritt! — so sage ich: die abgebrochenen Entwicklungen werden doch zu Bedingungen der vollführten veredelt; ferner für körperliche Gegenstände ist jede Stellung ihrer Theile gleichgültig und als Hüllen geistiger Wesen zeugen sie eben für eine — kompensirende Unsterblichkeit der letzteren.

[1]) Mich dünkt, bemerkt unser Dichter, von dieser Seite ist der Wahn der geistigen Moralität noch nicht genug beschaut worden. Das lebendige und geistige Weltganze kann als solches (denn das leblose hat keinen anderen Zweck als ein Mittel für das lebendige zu sein) keinen Zweck erreichen, als den jeder Theil davon erreicht, weil jeder ein Ganzes ist und weil jedes andere Ganze nur in der zusammenfassenden Idee und nicht wirklich existirt. Um die Unstatthaftigkeit einer durch verschwindende Geisterreihen laufenden Vervollkommnung lebhafter anzuschauen, kürze man nur die Lebenszeit eines Geistes so weit ab, daß er z. B. nur Eine Seite in Kant's Kritik durchbringt und dann vergeht. Für die zweite Seite entsteht ein zweiter Geist und so überhaupt 884 Geister für die neue Auflage. Jener Irrthum wurde vielleicht den Meisten durch das zunehmende Mondlicht der Aufklärung geläufig, das allmählig über die nach einander entschlafenden Jahrhunderte aufsteigt; aber eben die Nothwendigkeit des Ersatzes fordert die Unsterblichkeit. — [2]) Ueber Gott, Unsterblichkeit und Freiheit, ein lyrisch-dialektisches Gedicht in sechs Gesängen. Halle 1804.

der Zweifel am Daſein Gottes, indem der forſchende Geiſt in die Natur hinaustritt und in den Erſcheinungen der phyſiſchen Welt den Beweis für Gottes Daſein findet, während ſich ihm in der moraliſchen Welt Zerſtörung und zahlloſe Uebel aufdrängen. Daher ein trauriges Schwanken, wodurch der Glaube an die Fortdauer unſerer Seele tief erſchüttert wird. Die Hoffnung auf Unſterblichkeit iſt ſo erhebend und doch ſchwindet ſie vor dem Zweifel. Aus ſich hinausblickend überſchaut die Seele, die ſich ſelbſt ein Räthſel iſt, den Gang des Lebens, welches mit bald dahinſinkender Kraft dem Untergange zueilt. Gleichwohl dringen ſich dem Menſchen Bedürfniſſe auf, die mit dem phyſiſchen Gange des Lebens in Widerſpruch ſtehen und ihn einer trauernden Sehnſucht hingeben. Diejenige Weisheit, welche dem Unglücklichen ſeinen Himmel in der Tugend hienieden anweiſt, iſt eine kraftloſe Tröſterin; ſie gibt ihn mit jeder Freude, die aus ſeinem Leben wegſchwindet, einem vielfachen Tode Preis:

„Laſſ' uns, ſpricht ein Weiſer, laſſ' hienieden,
Wenn wir das erſehnte Dort nicht ſchaun,
Laſſ' durch Tugend uns den Frieden
Eines Erdenhimmels baun!" —
Einen Frieden mitten im Getümmel
Dieſes wandelbaren Glücks?
Armes Herz, ſo baue deinen Himmel
In die Schranken eines Augenblicks! —
Möge ſich der hohe Weiſe rühmen,
Dieſe Weisheit zu verſtehn:
Sich den Weg zum Nichtſein zu beblümen;
Ich kann nicht ſo glorreich untergehn!
Winken dort nicht höhere Berufe,
Dann iſt Tod, und nichts als Tod um mich,
O! dann ſteht das Thier auf ſeiner Stufe
Höher, ſeliger als ich!
Fröhlich zirpt die Grille durch die Haide,
Fröhlich hat ſie ein Mal ausgezirpt,
Wenn der Menſch mit jeder Freude,
Die dahin ſtirbt, ein Mal ſtirbt.
Lieblich blühn die Roſen, aber drücke
Nicht zu froh an's Herz die junge Luſt!
Tödtend, mit geheimer Tücke
Fahren ihre Dornen in die Bruſt. (V. 229—252.)

Die ſeligſten Gefühle unſeres Herzens ſind dann eine wiederholte Vernichtung, und quälend iſt die unbeſiegbare Sehnſucht nach einer zur Vollendung führenden Zukunft. Dieſes mit ſo vielen Uebeln geplagte und mit den regelloſeſten Gegenſätzen von Tod und Leben, Tugend und Laſter umringte Daſein gewährt nichts, als eine räthſelhafte, finſtre Anſicht des Zirkelganges von Entſtehen und Verſchwinden. Warum begegnen uns überall die ſchreckenvollen Erinnerungen des Todes? Sollen ſie uns das Bedürfniß der Hoffnung aufregen, ohne welche die Tugend gegen die Stürme des Lebens

und den Drang sinnlicher Triebe nicht besteht? Hier stößt das beunruhigte Gemüth auf die unläugbare Abhängigkeit seiner inneren Bestimmungen von der Gewalt körperlicher Einwirkungen. — Tiedge bringt (V. 311—330) ein Beispiel hiefür. — Dieß macht dem Menschen seine sittliche Freiheit und die davon herfließende Verdienstlichkeit moralischer Erscheinungen zweifelhaft. Er fühlt sich gezwungen, sich als ein von drängenden Trieben seiner Organisation und von despotischen Schicksalen hin und her geworfenes Wesen anzusehn. Dennoch fordert eine innere Stimme von ihm die Tugend, und diese Vorstellung vollendet den trauernden Zweifler, der wie ein Verlassener auf offenem Meere umherirrt und seufzend nach Ruhe schmachtet:

Ruhe! dich, dich such' ich, holder Friede,
Suche dein Gestirn am Himmel auf.
Tief im Dunkel, tief verirrt und müde
Schließt dein Pilger seinen Lauf!

Im zweiten Gesang seiner Urania entwickelt Tiedge folgende Gedanken: Vorüberfliegend sind die Gestalten der Zeitlichkeit, und ihr fordern wir das Geheimniß der Ewigkeit ab. Wir forschen nach Wahrheit, aber erforschen sie nicht. Wir sind dem Irrthum unterworfen, das ist uns als Menschen eigen. Die Bestimmung des Menschen ist, die Tiefe der Fülle zu ahnen. Jede Stufe seines Daseins hat ihren beseligenden Gesichtskreis; wenn er eine solche Stufe überspränge, so würde er verlieren. Der Wunsch, die Wahrheit zu umfassen, hebt sich bei näherer Prüfung von selbst auf. Wie hoch wir immer hinauftreten, auch höhere Geister erschöpfen die Fülle der Erkenntniß nicht. Erschöpfen ist wahre Vernichtung. Das Gebiet der Wahrheit ist unendlich, die Beherrschung desselben muß einem unendlichen Geiste zukommen: Das ist Gott! Das Heer von Uebeln, die den Menschen verfolgen, machen das Dasein Gottes zweifelhaft. Wir schauen umher im Gebiete der Erfahrung und finden keine Beruhigung; gleichwohl drängt sich uns das Bedürfniß des Glaubens an ein höchstes Wesen auf. Es ist die Tugend, die uns nöthigt, einen Gott zu glauben. Dieß Bedürfniß, welches selbst im Aberglauben sich dunkel regt, offenbart unbesiegbar in der Stimme des Gewissens seine Kraft. Warum empört es uns, die Tugend leiden zu sehen? Dürfen wir vom Zufall Gerechtigkeit erwarten? Von der Naturwelt kann die Anerkennung dessen, was recht ist, nicht gefordert werden, und dennoch bringt es unser heiligstes Gefühl in Aufruhr, die Ansprüche der Tugend aufzugeben. Wir sind demnach gezwungen, von einem Gott die Herstellung jener Gerechtigkeit zu erwarten. Nur unter dieser Voraussetzung, die sich uns unwillkürlich aufdringt, sind die Leiden der Tugend als ihr Triumph anzusehn:

Du siehst den Frevel stolz den Kelch der Wonne leeren,
Das Laster prunkt im Glanz, die Tugend wird verkannt;
Der Frechheit folgt das Glück, die Wahrheit wird verbannt,
Die Weisen bauen auf, damit die Narr'n zerstören:

Hier ist's, wo sich dein Herz, dein ganzes Herz empört.
Wenn's Zufall ist, was blind den Gang des Rechtes stört, —
Vernunftlos, wie er ist, wie mag er dich empören?
Allein du kannst dich hier des Glaubens nicht erwehren,
Daß einer Welt des Rechts die Tugend angehört,
Die sich aus eigner Kraft entfaltet.
Dich reißt der Glaube fort, daß eine Gottheit waltet,
Die, unbegreiflich dir — die Seelenhoheit ehrt.
Uns ward ein Tugendsinn und Trieb nach Lebenswonne:
Sie sind der Doppelstrahl, der in dieß Leben fällt.
Woher der Strahl? Er zeugt von einer höhern Sonne,
Und weis't uns mächtig hin auf eine Geisterwelt. (V. 172—187.)

Es ist also eine Geisterwelt, in der das Würdige seinen Rang behauptet. In dieser muß ein Zusammenhang zwischen Glückseligkeit und geistiger Vollkommenheit stattfinden. Kein endliches Wesen erreicht je die vollendete Wirklichkeit dieses Zusammenhangs. Es ist ein Gott, dieß ruft uns das Gewissen zu. Mit diesem Rufe zusammenstimmend, bezeugt die Natur das Dasein Gottes, es bezeugt es der gestirnte Himmel. Ohne den Glauben an Gott geräth die Vernunft mit sich selbst in Widerspruch und die Erscheinungen der Natur sind leere Träume.

Im dritten Gesang sagt der Dichter: Lebenssinn, Durst nach Glückseligkeit, und Wahrheitstrieb sind die leisen Ahnungen unserer Fortdauer. Aus der Alles umströmenden Lebensfülle ragt mit seinen Vorzügen der Mensch hervor. Wenn er in dieser Fluth dereinst auf immer untergeht, warum ward er vor allen organisirten Wesen dieses Raums mit einem weit über dieß Dasein hinausreichenden Lebenssinn ausgestattet? Dieser reißt ihn, Befriedigung suchend, durch Gefahren hin, und immer ist es ein entferntes Dort, woran seine Erwartung hängt:

Es ist der Mensch, der auf zur Götterhoheit blickt:
Er mißt den Stufengang tief unter sich hinunter,
Er ahnt den Stufengang hoch über sich hinauf,
Und dieser Mensch geht dennoch unter?
In wenig Erd' und Thau löst sich der Denker auf?
Der hohe Mensch, der da steht, und den Lauf
Der Wesenfluth umforscht, ist selbst nur eine Welle,
Die, nichtig selbst, aus dieser Fluth entquoll,
Und wegsinkt, wenn in ihre Stelle
Die nächste Wallung folgen soll? —
Ist diese grenzenlose Fülle,
Die einen Strom von Sonnenwelten leicht
Wie Funken in die dunkle Stille
Hinunterschimmern läßt, zu seicht,
Ein Menschenleben zu erhalten? .....
Was ist es, daß der Mensch so stark, so unerschüttert
Sein Dasein liebt und lieben muß,
Daß, wenn es dort erhöhter Selbstgenuß
Von ferne sieht, durch graufe Tode zittert,

Und tief in die Gefahr sich wirft?
Er sucht die Ruh, und flieht die stillern Lebensstellen.
Was ist es, daß der Mensch aus seinen reichsten Quellen
Nur Durst und heiß're Sehnsucht schlürft?
Mag ihn die Brandung halb verschlingen,
Noch lüstern schauet er in's wilde Meer hinab;
Er findet mit dem Schmerz sich ab,
Er wagt das Leben hin, um Leben zu erringen;
Und immer ist zu klein der Raum, den er erstritt,
Und immer hört er noch entfernte Götterstimmen;
In's weit're Dasein will sein Wahn hinüberschwimmen,
Und überall nimmt er das enge Dasein mit. (V. 31—64.)

Die höchste Anstrengung seiner Thätigkeitskraft, und die Unzufriedenheit, selbst im Besitze des reichhaltigsten Daseins, beziehn sich auf Lebenserweiterung, für welche kein Opfer ihm zu groß ist. Ja er verschmäht es nicht, das Schattenleben eines Todtendenkmals in die Gegenwart herüberzuziehen. Es findet sich ein Mißverhältniß zwischen seiner Sehnsucht und seiner irdischen Dauer, sowie zwischen seiner Kraft und dem Kreise ihrer Thätigkeit. Geht der Mensch unter, so ist der Staub, der nur die Form ändert, bleibender als er; so wird mit ihm eine Welt vernichtet, welche sich in ihm durch die Unendlichkeit fortsetzt. Eben so über die Grenzen dieses Daseins hinausgreifend ist das Ringen des Menschen nach Glückseligkeit: Er fühlt tief, daß er sie bedarf, und daß sie ihm mangelt; daher seine Unbeständigkeit. Vergebens sucht er überall den Himmel seines Herzens auf. Es häufe sich um ihn der Ueberfluß aller Lebensgüter: er besitzt die Glückseligkeit nicht. Ihre Vollendung erreichen wir nie; die Bestimmung unsres Daseins ist, daß wir uns ihr in ewigem Fortschreiten nur nähern; aus der Unendlichkeit strahlt sie herab, wie das Leuchten der Wahrheit:

Unendlichkeit kann nur das Wesen ahnen,
Das zur Unendlichkeit erkoren ist.
Wie klein versinkt vor ihr das Große,
Worin der niedre Trieb sich hoch vergöttert wähnt!
Sie, die Unendlichkeit, verwahrt in ihrem Schooße,
Wornach das weite Herz sich sehnt.
Und darum schwankt der Mensch; kaum trägt er seine Liebe
Der Huld entgegen, die von fern ihm winkt;
Kaum flicht er seinen Kranz, so welkt die Ros' und sinkt.
Er flieht von Traum zu Traum, als ob ein Geist ihn triebe.
Er flieht aus sich hinaus und fordert Seligkeit.
Er greift, und was er faßt, ist ein Gewächs der Zeit.
Sei groß, sei stolz, ein hoher Weltgebieter,
Und hell umleuchte dich des Glückes Sonnenlicht,
Der Erdengüter Glanz: Du hast nur Erdengüter;
Glückseligkeit, die hast du nicht.
Ihr ruft der niedre Sklav am Ruder der Galeere,
Ihr winkt der hohe Sklav in bunter Fürstenpracht;

Es gräbt der Geiz nach ihr im finstern, goldnen Schacht,
Er fragt nach ihr auf Inseln wüster Meere,
Und hört die Antwort nicht aus der Gewitternacht.
Der Eitelkeit erscheint ihr Bild im Traum der Ehre;
Dort jagt der Held und stürzt — auf einen Lorbeerkranz,
Was in ihm leuchtet, dünkt ihm ein entfernter Glanz,
Er wähnt, daß diese Welt den Funken löschen werde,
Den Durst, der tief in seinem Wesen glüht;
Er glaubt an einen Hügel Erde,
Worauf so kurz die schönste Stunde blüht.
Nimm hin den Kelch der Lust; zweimal hast du getrunken,
Vergöttert dich gefühlt: und schon
Ist von der Lippe weg der Nektarkelch gesunken.
Auf! richte dich empor! Du bist des Himmels Sohn!
Glückseligkeit grünt nicht am Halme
Des Lebens auf im engen Thal der Zeit.
Wenn ihren schönern Kranz die hohe Friedenspalme
In unsre Götterlauben streut:
Auch dann wird sie noch unserm Herzen fehlen,
Bei jedem neuen Feierkranz;
Wir mögen tausend Kränze zählen,
Doch nie besitzen wir sie ganz.
Sie weilet nicht in stolzen Fürstenhallen,
Sagt vom beglückten Bösewicht sich los;
Nur Eine Blume läßt sie niederfallen,
Und diese fällt der Tugend in den Schooß.
Sie flieht, wenn du kaum wähnst, sie zu erreichen,
Zu immer blühendern Gesträuchen,
In welchen sich ihr Ziel verliert.
Und warum fliehet sie so eilig,
Und läßt das Herz zurück, das sie so stark entführt?
Das große Ziel ist ihr zu heilig,
Und die Vergötterung zu reich, zu himmelvoll,
Zu der ihr Strahl hinüberleuchten soll. (V. 176—227.)

Dem Menschen kann der tiefe Forschertrieb nicht umsonst gegeben sein. Er begeistert ihn, ein stufenweises Erheben zur Fülle des Lichts zu ahnen. Schon hier findet laut der Geschichte ein analoges Weiterkommen der gesammten Menschheit statt: Welch ein Fortschritt von den Anfängen der Entwicklung bis hinauf zur feinen Cultur der Griechen. Die Wahrheit erscheint hier im sanften Schleier der Poesie, eine der lieblichsten Dichtungen ist Psyche. Die Weisen der Vorzeit sind Morgensterne eines heraufdämmernden Tages, und jeder tiefere Blick in das Heiligthum der Wahrheit ist ein aufgehendes Morgenroth. Der langsame Fortschritt auf dem Wege zur Wahrheit, der eine Unendlichkeit ahnen läßt, und uns zur Selbstleitung auffordert, ist die verheißende Bürgschaft einer lichtvolleren Zukunft: Ihr Genius tritt in den Stunden der Einsamkeit tröstend vor die Seele, und wie aus fernem Nebel dämmert das Land der Hoffnung empor:

Ein jeder Schritt, den unser Streben
Dem Reich des Lichtes abgewinnt,
Er ist ein Schritt hinein in's heitre Geisterleben.
Jedoch, daß wir durch dieses Labyrinth
Nur langsam uns der Wahrheit näher winden:
Dieß treibt in uns die Kraft zum Streben auf;
Und daß wir sie nur ahnen, nicht ergründen:
Dieß ist ein hoher Wink, er winkt hinauf, hinauf.
Ja, dieses Ahnen, einst die reifre Frucht zu brechen,
Zu wandeln einst in einem reinern Licht,
Ist ein geheiligtes Versprechen,
Womit ein Gott die Zukunft uns verspricht;
Mit diesem feierlichen Gottesworte,
Mit dieser Handschrift, deren Sinn
Mir Ewigkeit verheißt, tret' ich gerettet hin
Zu jener finstern, tief verschwiegnen Pforte,
Und fordre — denn die Handschrift lügt mir nicht —
Das Leben, welches sie verspricht. . . .
Da (in der Einsamkeit) sieht der freie Blick den Strom vorübergleiten,
Sieht, wie das Küstenland verhüllter Ewigkeiten
Am fernen Horizonte sich erhebt,
Das Morgenland, wohin das Heimweh unsrer Thränen,
Dieß tiefe, nie gestillte Sehnen
Geheimnißvoll hinüberstrebt. (V. 407—446.)

Der vierte Gesang handelt speziell von der Unsterblichkeit: Gott ist ein Gott des Lebens. Er kann den Geist des Menschen nicht vernichten wollen. Der demselben innewohnende Tugendsinn ist (wie schon früher erwähnt) das Unterpfand seiner Unsterblichkeit. — Hierauf gibt uns der Dichter Erinnerungen an eine Abendscene, wo das Gemüth in heiliger Stille der Betrachtung sich öffnet, in die Außenwelt hinausblickt, und fragt: Wird Gott den menschlichen Geist, trotz der Ahnung, die er durch edle, weit über dieses Dasein hinaus ihre Forderung stellende Bedürfnisse, und selbst durch die Natur in ihm emporwinkt, feindlich vernichten?

Es fragt der Zweifel: Warf die Gottheit mit Verachtung
Soviel erhabnen Lebenssinn,
Und soviel Gottheit zur Verschmachtung
An's große Weltenufer hin?
Tilgt er ihn zürnend weg vor seinem Angesichte,
Den Menschengeist, den er so tief
Und inniger hervor aus seinem Gotteslichte,
Als alle seine Sonnen rief? (V. 34—41.)

Hierauf antworten „Töne der Huld", durch welche der Genius zu seinen Menschen spricht: Selbst das Leiden ward zum Schutzgeist der Freude bestellt; diese holde Pflegerin des Lebens, welches sie aus den Händen der Liebe empfing, kommt uns freundlich entgegen und schließt sich würdig dem Gefolge der Tugend an:

Vernichten kann der Gott der Liebe,
Vernichten kann der Gott des Lebens nicht.

Zu einem ernsten Freudentempel weihten
Verborgne Hände diese Welt,
Durch welche lächelnd bald, wie holde Seligkeiten,
Bald warnend, wie der Schmerz, uns Engel hinbegleiten,
Von einer höhern Huld uns freundlich zugesellt.
— — — — — — — — — — — — — — —
Die Liebe hat die Welt geboren,
Die Freude nahm sie schmeichelnd auf den Schooß,
Und beide haben einen Bund beschworen,
Es zu beseligen, das reiche Menschenloos,
Dieß liebste Pflegekind der Horen. (V. 64—80.)

Eine frohe Begleiterin unserer heiligsten Gefühle ist die Phantasie. Sie erhebt uns über dieses Dasein hinaus, und feiert mit einer schönen Seele das Leben höherer Welten, von wo auch die Liebe und Freundschaft als zwei tröstende Genien herabkamen, um uns unsere Pilgerschaft zu versüßen, während sie selbst sehnsuchtsvoll nach ihrer himmlischen Heimath zurückblicken. — Auch die Dunkelheiten unseres Erdendaseins sind eine Sendung der Huld. Die Stürme des Lebens regen in uns die großen Bedürfnisse auf, die mit der ganzen Kraft ihrer Ansprüche auf eine Zukunft uns begeistern und über die Erscheinung schwindender Gestalten uns erheben. Der Sturm, der ein Wolkenheer zusammentrieb, zerreißt auch den Nebelschleier. Der Dichter schildert sodann Lykophrons Traum an dem Grabeshügel seiner geliebten Melida (V. 230–263). — Leiden wecken endlich in unserem Gemüthe die Kraft der Tugend auf. Der Glaube an die Tugend ward uns, wie hier Tiedge wiederholt, als das sicherste Unterpfand unserer Fortdauer mitgegeben. Kamen nun Leben und Vernichtung aus Einer Hand, so ist dieß Dasein eine Welt der Widersprüche. Ferner ist das Leben eine flüchtige Erscheinung, in der wir nur unsere Mängel fühlen lernen; unzufrieden mit sich selbst, blickt der Weiseste in die Vergangenheit zurück. Hier gibt Tiedge eine Schilderung von Las Casas, eines spanischen Bischofs, Tod (V. 318—347) und fügt daran den Satz: Es muß eine Zukunft stattfinden, die das Leben weiter bringt:

Auflodern wird die reine Vestagluth,
Die schöne Funken sprüht, zur heller'n Aetherflamme.

Die Gestalten der Erde verschwinden, die unsterbliche Kunst sieht ihre Gebilde zerfallen; Alles deutet hin auf physischen Tod. Die Auflösung des irdischen Daseins ist die opfernde Vergötterungsscene des geistigen Menschen:

Die Blume neigt ihr Haupt zur mütterlichen Erde;
Sie fragt nicht, ob ein Morgenroth
Zu irgend einem Lenz sie wieder wecken werde:
Der Mensch nur fühlet seinen Tod.
Und dieß Gefühl empört sich nicht vergebens;
Es ist die Stimme, welche tief
Aus seinem Innersten zur Dauer ihn berief.
Dort aus dem Schatten des schon halb verschwundnen Lebens

Spricht diese Stimme leis' hervor:
„Daß die Vergöttrung ein Opfer fordre,
Doch aus der finstern Asche lodre
Die leuchtende Verherrlichung empor."

Selbst in der Natur findet kein Uebergang zum Nichtsein statt. Wir wissen so wenig das Woher, meint Tiedge, als das Wohin unseres Seins, weil ihm das positive Christenthum fremd ist; ihm genügt es, daß wir sind und daß die Natur nicht auflösen kann, was im Reiche der Gestalten nicht entsprang. Der Natur fällt die sinnliche Form unseres Daseins anheim, das Seelenleben dagegen, das Bewußtsein unserer inneren geistigen Kraft gehört der Unsterblichkeit:

Wie Geist und Körper ist und wie sich Eins hinüber
In's Andere tief zu Einem Sein verflicht,
Zu einem solchen Sein: Der Mensch erforscht es nicht,
Es ruhet Gottes Hand darüber.
Erforschten wir es auch, sprich, was gewännen wir?
Gewännen wir an Muth und Kraft, uns aufzuschwingen,
Und unsern Himmel selbst hienieden zu erringen? —
Genug? Die Tugend bürgt dafür,
Daß nicht in der Natur ein Quell versiegen werde,
Der jenseits der Natur entrann.
Was irdisch ist, gehört der Erde,
Das Heilige gehört dem Himmel an! (V. 439—450.)

Im fünften Gesange behauptet Tiedge, daß im Menschen das Ziel des Menschen, der Grund seiner höheren Hoffnungen aufzusuchen sei — im Ideal der Tugend; auch Christus, „der größre Sokrates der Christen", ist unserem Dichter ein solches Ideal, und, wie es scheint, nicht mehr. Er wiederholt, daß die Tugend das Morgenroth eines höheren Lebens sei, das besonders an schönen Seelen hervorstrahle. Von diesen singt er in seinem schöngeistigen Schluß-Hymnus:

Flamme Gottes ist die Weihung,
Die um große Seelen schwebt,
Und zur kühnen Selbstbefreiung
Jede Kraft des Geistes hebt.

Mag das wilde Schicksal walten!
Die erhab'ne Seele ruht
Unter drängenden Gewalten
Fest auf ihrem Göttermuth;

Ringt sich auf vom Druck der Wolke,
Den ihr Flügelschlag besiegt,
Wenn auf dem betäubten Volke
Zürnend das Gewitter liegt.

Wer, in solcher Hoheit thronend,
Kühn es wagt, sein Gott zu sein (!)
Und, im eignen Himmel wohnend,
Keinen Himmel anzuschrein:

Den umfesseln Zaubergaben
Eines reichen Zufalls nicht;
O, der Freie trägt erhaben
In der Brust das Weltgericht!

Der sechste Gesang endlich handelt von der menschlichen Freiheit: Der bessere Theil des Menschen, sein Unsterbliches, welches er auszubilden hat, ist die ihm innewohnende freie Kraft:

Wo wir stehn, sei jede Stelle
Mit Lebensblüthen überstreut:
Wir stehn, zu Göttern eingeweiht,
Schon hier — o fühl' es! an der Quelle
Der heiligen Unsterblichkeit.
— — — — — — — — — — — — — —
So lass' denn, Freund, lass' in der Gegenwart
Die hehre Zukunft uns besitzen:
Sie blüht schon hier, umblüht so freundlich schon die Ritzen
Des Kerkers, wo die Seele harrt,
Der höhern Freiheit harrt, zu welcher wir berufen
Und innig eingeweihet sind,
Der Freiheit, welche hier auf den Vollendungsstufen
Der Erdenpilgerschaft beginnt. (V. 41—76.)

Auf die Frage, ob der Selbstmord erlaubt sei, geht Tiedge nicht weiter ein, er berührt sie bloß (V. 259—303). Er vindicirt dem Menschen die Möglichkeit, mittelst der Vernunft über die stärksten Naturgefühle und selbst über den Lebenstrieb zu siegen. Sokrates z. B. starb frei (V. 304 bis 331). Zuletzt gibt unser Dichter „Erinnerungen an das Dahinscheiden einer schönen Seele", wobei die Tugend das Wiedersehn der Tugend feiert (V. 518—615). Wir werden sein, wir werden der höchsten Wahrheit näher und mit einem innigeren Gefühle der Freiheit und Unsterblichkeit des Daseins uns freuen:

Ja, Freund! wir werden sein, wir werden noch des Schönen
Und Guten inniger und seliger uns freun,
Und lyrischer wird unser Leben tönen
Mit schönen Seelen im Verein.
Dann wird dem edlen, frommen Späher
Der heilige Verhüllte näher,
Und lichter, stiller wird's um seine Tugend sein.
Erheben wird sie sich auf freierm Flügel,
Hin durch das neue Reich der Zeit,
Und heller strahlen wird an ihrer Stirn das Siegel
Der heiligen Unsterblichkeit.
Unsterblichkeit, Gedanke, der du Leben
Und Licht in's Dasein strahlst, und über Zweifel siegst,
Wie hoch kannst du den Menschen heben,
Wenn du den Menschen überfliegst!
— — — — — — — — — — — —

Du winkst, wenn mir die letzte Thrän' entfließet,
Mich zur Vergötterung hinauf;
Ein Mensch, ein müder Pilger schließet,
Ein Gott beginnet seinen Lauf. (V. 617 — Ende.)

II. Ausländische Klassiker.

§. 1. Shakespeare (geb. 1564),

obgleich ein englischer Dichter, gehört doch uns Deutschen, insoferne, wie Kreißig[1]) hervorhebt, „ein tieferes Verständniß des Dichters den Engländern erst in den Arbeiten deutscher Kritik aufging". Vor Allem aber gilt uns Lessing's Wort: dieser Dichter wolle studirt, nicht geplündert sein. Wir wollen daher Shakespeare selbst zur Hand nehmen, und uns weder von Lessing, der allerdings für das Shakespeare-Studium in Deutschland bahnbrechend war, in ihn einführen, noch von Herder, „welcher in des Dichters Wesen eindrang und es herrlich darstellte", einzig leiten, noch auch von Kreißig und Anderen unseren Dichter ohne weiters als „protestantischen Patrioten" vorführen lassen, dabei aber aus diesem größten Dichter Englands lernen, was Jeder in seiner Sphäre, wie Gervinus[2]) bemerkt, was auch seine Befähigung sei, von diesem Meister lernen kann und von ihm lernen muß.

Shakespeare's Bedeutung wird uns klar werden, wenn wir ihn betrachten als Mensch (sittlicher Charakter), Dichter (seine Kunst), Philosoph (seine theoretischen Principien) und als Christ (seine Religion). Die Disposition dieser Faktoren dürfte uns schließlich in den Stand setzen, Shakespeare's Unsterblichkeitslehre richtig darzustellen.

Shakespeare als Mensch und sittlicher Charakter würde sich selbst widersprechen, wenn wir alle Aeußerungen in seinen Dramen als seine persönliche Ansicht annehmen wollten: So ist z. B. vom Einfluß sittlicher Mächte die Rede in Richard II. (2. Aufz. 2. Sc.):

Zu begreifen ist's bei bösen Wegen,
Daß sie am Ende nie gedeih'n zum Segen.
(übers. v. Schlegel u. Tieck.)

In „König Johann" spricht König Philipp „vom höchsten Richter, der des Guten Trieb in jeder Brust von hohem Ansehn weckt, des Rechtes Bruch und Fälschung zu durchschaun"; und in demselben Stücke (3. Aufz. 2. Sc.) hören wir die Aeußerung: „Ich will beten, wenn mir's einfällt, fromm zu sein." In der 4. Scene denkt Constanze an Selbstmord; in Richard II. (1. Aufz. 1. Sc.) spricht Norfolk: „Ehr' ist des Lebens ein-

[1]) Vorlesungen über Shakespeare. Berlin 1862. I. 108. Ueber die Wiedererweckung, Ausbreitung und Wirkung des Shakespeare-Studiums. cf. ibid. 100 ff. — [2]) Shakespeare. Leipzig 1850. IV. 432.

ziger Gewinn;" in Heinrich IV. (erster Theil 1. Aufz. 2. Sc.) läßt sich der Prinz Heinrich verlauten:

Ich will mit Kunst die Ausschweifungen lenken,
Die Zeit einbringen, eh' die Leut' es denken.

König Richard II. (2. Aufz. 2. Sc.) gibt die Lehre: „die Zeit ist kurz, genießt sie noch in Freuden;" und Heinrich VI. (III. Th. 5. Aufz. 2. Sc.) sagt uns:

Was ist Pomp, Hoheit, Macht, als Erd und Staub?
Lebt, wie ihr könnt, ihr seid des Todes Raub.

Von den Aussprüchen eines Falstaff ꝛc. wollen wir hier ganz absehn. Wer möchte ferner die indirekte Anleitung zum Bösen in „Macbeth" hinnehmen:

Groß möcht'st du sein,
Bist ohne Ehrgeiz nicht, doch fehlt die Bosheit,
Die ihn begleiten muß.

Wer könnte sich mit Shakespeare's tragischer Weltansicht befreunden, wie er sie uns z. B. in „Othello" vorführt, oder wer möchte unserem Dichter dahin folgen, wo er, wie in „König Lear", den tiefsten und düstersten Grund seiner kritischen Weltanschauung unseren Augen öffnet? [1])

Was den sittlichen Geist in Shakespeare's Werken überhaupt betrifft, so sind von dieser Seite so viele Ausstellungen gemacht worden, daß es fast noch paradoxer scheinen könnte, meint Gervinus (IV. 360), diesen Dichter zu einem sittlichen Führer, als ihn zu einem poetischen Gesetzgeber zu machen. Johnson wirft unserm Dichter vor, er habe die Tugend der Convenienz geopfert [2]); er scheine zu schreiben ohne irgend eine moralische Absicht, er mache keine gerechte Vertheilung von Gut und Bös, und führe seine Personen gleichgültig durch Recht und Unrecht.

Nach 1848 hat Birch in seiner Schrift „Shakespeare's Religion und Philosophie" den Dichter „einstimmig gnadlos und glaubenslos" genannt,

---

[1]) Dort heißt es u. A.:

Dem Hunde im Amte gehorcht man!
Der Wucherer hängt den Gauner!
Zerlumptes Kleid bringt kleinen Fehl an's Licht,
Talar und Pelz birgt Alles. Hüll' in Gold die Sünde,
Der starke Speer des Rechts bricht harmlos ab;
In Lumpen — des Pygmäen Halm durchbohrt sie.
Kein Mensch ist sündig; keiner, sag ich, keiner,
Und ich verbürg' es, wenn — versteh, mein Freund —
Wenn er des Klägers Mund versiegeln kann.

[2]) Dieß scheint z. B. der Fall zu sein in „Ende gut, Alles gut" (1. Aufz. 1. Sc.), wo vom Jungfrauenthum nicht gerade in anständiger Weise die Rede ist; ebenso 3. Scene von der Ehe. Doch lesen wir 3. Aufz. 5. Scene: „Die Ehre eines Mädchens ist ihr Ruf, und kein Vermächtniß ist so reich als Ehrbarkeit." vergl. 4. Aufz. 3. Sc. Ebenso schön ist die Belehrung, welche Laertes und Polonius in dieser Beziehung an Ophelia richten (Hamlet 1. Aufz. 3—4. Sc.).

obwohl er andererseits zugibt, daß unserm Dichter ein tiefes Wohlwollen und jene natürliche Liebe innewohne, die in den gesunden Menschen die anderen Leidenschaften überwiegt. Es ist wahr, sagt Gervinus, Shakespeare geht nie darauf aus, ausdrücklich und in gerader Vorschrift Sitte zu predigen. Er thut es höchstens mittelbar aus dem Munde der unbefangeneren, mehr zuschauenden als mithandelnden Personen in seinen Stücken. Und auch dieß nur im Trauerspiele, wo blendende Leidenschaften zwischen Tugend und Laster schillern, und wo es dem Mißverstande vorzubeugen galt; im Lustspiele, wo er mehr ab- als anzuspannen suchte, wäre es der Kunstabsicht schädlich gewesen, dem Bilde der Thorheit, das an sich schon lächerlich dargestellt ist, noch harte Strafpredigten zuzufügen. Uebrigens war unserm Dichter die Sittlichkeit so sehr Zweck, wie die Dichtung selber, da ohnehin die Sittlichkeit von ächter Dichtung untrennbar ist. Shakespeare's Dichtung ist sittlich, sein poetischer Drang mit seinem ethischen Gefühle untrennbar verwachsen, darum, weil er das Leben als Ganzes nahm und selbst ein ganzer Mensch war, in dem die sittlichen, ästhetischen und intellektuellen Eigenschaften noch von keiner spekulativen Scheidekunst getrennt waren; und seine Kunst ist darum so groß, weil sie von diesem ganzen, auch dem sittlichen Inhalt des Lebens mehr in sich aufgenommen hat, als irgend eine andere, selbst die antike nicht ausgenommen. Die Dichtung durch diesen Kitt des Sittlichen mit dem Leben zu verknüpfen, die äußere Schönheit sogar der höheren Sittlichkeit zu opfern, wo dem Leben der Spiegel vorzuhalten war, dem Körper der Zeit in diesem Spiegel nicht ein ästhetisches Schmeichelbild, sondern ein sittliches Bild der ungeschminkten Wahrheit zu zeigen, dieß ist überall der ausdrückliche Zweck von Shakespeare's Dichtung, und ihm folgte er mit so tiefem Ernste, daß darin der Grund liegen muß, warum seine Dichtung ganz anders wirkte, als die unserer Schiller und Göthe, die weit mehr zum Dichten und immer wieder Dichten anregte, als zum freudigen Ergreifen der Welt. — Nun fragt es sich noch, wie läßt sich unter den zahllosen, sich endlos widersprechenden charakteristischen Aeußerungen seiner Figuren seine eigene Meinung mit Sicherheit herausfinden? Es ist schon schwer, seinen bedeutenderen Charakteren ihrer Zusammengesetztheit wegen auf den Grund zu kommen, viel schwerer ihm selbst, der gleichsam wieder aus allen diesen Charakteren zusammengesetzt ist. Wichtiger ist, meint Gervinus (III. 371), daß man auf die ideellen Charaktere achtet, die Shakespeare in der Mitte zwischen den starken tragischen und den schwachen komischen Gestalten seiner Stücke gehalten hat: auf jene Heinriche, Posthumus, Orlando ꝛc. Der Hauptweg aber ist die Betrachtung der dramatischen Gattungen (Tragödie, Comödie) und ihr Verhältniß zu einander, und dann die sittliche Gerechtigkeit, die sich in der Entwicklung der Handlungen darstellt. Unser Autor zeigte (III. 90 ff.), wie einfach die Eintheilung von Shakespeare's Schauspielgattungen sei, und wie sie zugleich zu seiner Grundansicht über die sittlichen Dinge führe. Der Dichter sehe den Menschen auf seiner Höhe, wo er zu dem Gleichgewicht der Natur

gelangt, auf welchem sich das edle Selbstgefühl des Menschen von seinem Werthe und seiner Bestimmung aufbaut, die ächte Selbstliebe, welche die Wurzel alles Guten ist. — Wenn wir auch bei Shakespeare ein eigentliches System einer Sittenlehre nicht finden, so doch eine gewisse Grundanschauung, an der er festhält, wie es sich von der „massiven Gesundheit seines Charakters", wie sie ihm Kreißig (II. 210) vindicirt, nicht anders erwarten läßt. Shakespeare betrachtet aber die wirkenden Kräfte in Natur und Menschheit; und den Zweck der ungeheuren Bewegung sieht er in der Bewegung selber gelegen. Dieß führte ihn auf jene vielgepredigten Sätze: daß die Natur dem Menschen seine Gaben nur leiht, nicht schenkt, nur gibt, um sie zu gebrauchen und wieder zu geben. In seiner Moral läuft daher Alles auf den Antrieb zur Thätigkeit hinaus; das Leben schien ihm zu kurz, um es grübelnd und thatlos zu verbringen; im Hamlet besonders ist diese Lehre mit schärfstem Nachdruck gelehrt. Ganz in gleichem Sinne ruft dann der Dichter in seinen Lustspielen vom ascetischen Kasteien, von eitlen Studien, von allem Quietismus der Beschaulichkeit, in Richard II. vom Hang zum Müssiggang und Spiel, im Timon von müssigem Wohlleben und müssigem Wohlthun, da das Zuschaun in diesem Leben nur den Göttern geziemt, zur Thätigkeit zurück. Vollends straft er in Antonius die sündhafte Vergeudung großer und ausgezeichneter Kräfte. Die thatkräftigen Männer Fortiebras, Bolingbroke, Alkibiades, Octavius spielen in den betreffenden Stücken die gegensätzlichen Rollen gegen die verschiedenen Thatlosen; nicht ihre Charaktere verdienen ihnen Allen ihr Glück und Gedeihen etwa durch eine große Ueberlegenheit ihrer Natur, sondern trotz ihrer geringeren Anlage stellt sie ihre Thatkraft an sich über die Unthätigkeit der Anderen hinaus, gleichviel aus wie schöner Quelle diese Passivität, aus wie schlechter jene Thätigkeit fließe. So unterstützt der Himmel den frommen, aber unthätigen Richard II. nicht, trotz seinem religiösen Vertrauen, aber wohl hilft er der frommen Helena, die sich selber hilft [1]). In gleichem Geiste wird das Uebermaß der Liebe mit all ihrer Süßigkeit verschmäht, wo sie den Mann von seiner Kraft abtrünnig macht, weil „dem die Ehre unsichtbar in der Tasche bleibt, der zu Hause sein männlich Mark im Arme der Liebe vergeudet." Und ebenso, weil die Arbeit nicht ein Fluch, sondern ein Segen ist, steht des Dichters Sinn gegen den Ruhestand der Idylle, vielmehr ist er beredter Lobredner der Noth und Drangsal, die ihm für eine „Mutter der Kühnheit", für eine

[1]) In „Ende gut, Alles gut" 1. Aufz. 1. Scene:

„Oft ist's der eigne Geist, der Rettung schafft,
Die wir beim Himmel suchen. Unsrer Kraft
Verleiht er freien Raum, und nur dem Trägen,
Dem Willenlosen, stellt er sich entgegen."

Und Cassius spricht im „Julius Cäsar" 1. Aufz. 2. Scene:

„Der Mensch ist manchmal seines Schicksals Meister;
Nicht durch die Schuld der Sterne, lieber Brutus,
Durch eigne Schuld nur sind wir Schwächlinge."

Probe der Gemüther gilt, aus der er den Geist des Guten zu ziehen anleitet. Darum gilt ihm nichts für unmännlicher als im Unglück verzagen, bei Sturm und gebrochenem Mast das Steuer verlassen [1]). Darum liegt auch auf dem Kriege das Wohlgefallen seiner starken Natur. Mannesehre und Tapferkeit ist bei Shakespeare einerlei Begriff, die Thatkraft vorzugsweise, wie im Alterthum die männliche Kraft (virtus). So tritt uns z. B. Macbeth vor Allem als Mann der That, der überwältigenden Kraft und Entschlossenheit entgegen. Shakespeare behandelt ja nirgends die Gegenstände, die unserer deutschen Dichtung immer so nahe lagen: Empfindsamkeit und Sinnlichkeit, das isolirte Leben des Geistes und Gemüthes, die Bilder erdichteter und erkünstelter Empfindungen, die eingeschrumpften Gestalten des Stuben- und Treibhauslebens hat er zu schildern verschmäht, es sei denn als Zerrbilder, die an den edelsten Zwecken des Lebens vorbeigehen. Ueberall weist er vielmehr auf die große Bühne des Lebens, und gibt dem Wirken für die Gattung und im Ganzen der Menschheit vor dem beschaulichen, dem alexandrischen Prinzip vor dem diogenischen den Preis, weil es größeren Ideen dient (Gervinus IV. 405 ff.).

Der zweite Eindruck, den Shakespeare aus der Betrachtung der Bewegungen des Lebens zog, war die Einsicht der Nothwendigkeit, daß diese Kraft durch Vernunft und Gewissen richtig gesteuert werden müsse. Es ist wohl nicht ohne Absicht geschehen, meint Gervinus, daß Shakespeare gerade den abscheulichsten seiner Charaktere, Jago und Edmund, die auffällig deutlichen Lehrstellen in den Mund gelegt hat: daß es in unserem freien Willen liege, ob wir so oder so sein wollen, und daß es unthunlich ist, unsere Schlechtigkeit auf außer uns liegende Ursachen zu schieben; die fatalistische Ansicht, die des Menschen freien Willen bestreitet, leiht der Dichter nur dem Sceptiker, der mit jenen richtig steuernden Anlagen eben zerfallen ist. Geist und Gewissen sollen die Herrscher in dem Gemeinwesen unseres Innern sein, welche die Stürme des Blutes niederhalten; selbst ein Ungeheuer wie Richard muß diese Macht des Gewissens anerkennen, den Starken und Uebermüthigen zu zügeln, und selbst der Luftgeist Ariel ist fähig, mit der Kraft des Willens den flüchtigen Trieb zu meistern [2]). Am höchsten gefiel unserm Dichter selbst in Frauen, vollends aber in Männern, die Sitten-

---

[1]) cf. Heinrich VI. (III. Th. 5. Aufz. 4. Sc.), wo Margaretha sagt:

Wär's recht, daß er (der Pilot)
Das Steu'r verließe, wie ein banger Knabe
Die See vermehrte mit bethränten Augen,
Und das verstärkte, was zu stark schon ist,
Indeß das Schiff bei seinem Jammern scheitert,
Das Fleiß und Muth noch hätte retten mögen?
Ach, welche Schande, welch' Vergeh'n wär das!

[2]) Daß Shakespeare auch an die Nothwendigkeit und den Einfluß der Gnade glaubt, werden wir später sehen. Gervinus scheint dieses Moment ganz übersehen zu haben.

reinheit, die durch Kämpfe und Versuchungen durchgegangen ist, nicht die angewöhnte, sondern die grundsätzliche, nicht die instinctive, sondern die geprüfte Tugend, das Produkt der Vernunft und Willenskraft: Erst **„der, den die Welt erzogen und geprüft hat, ist ein vollkommener Mann**[1]**!"** — Ein solcher Mann bleibt auf seinem Posten, bis ihn der Herr abruft. Ferne ist ihm, auch in der verzweifelten Lage der Gedanke an **Selbstmord**. Shakespeare spricht seine tiefinnerste Ueberzeugung aus, wenn er in „Julius Cäsar" den Brutus (5. Aufz. 1. Sc.) über Cato's Selbstentleibung sagen läßt:

„Ganz nach der Vorschrift der Philosophie,
Wonach ich Cato um den Tod getadelt,
Den er sich gab (ich weiß nicht, wie es kommt,
Allein ich find' es feig und niederträchtig,
Aus Furcht, was kommen mag, des Lebens Zeit
So zu verkürzen), will ich mit Geduld
Mich waffnen, und den Willen höherer Mächte
Erwarten, die das Irdische regieren."

Und im Hamlet (1. Aufz. 2. Sc.) ist nur leise der Selbstmord erwähnt als etwaiges Rettungsmittel:

„O schmölze doch dieß all zu feste Fleisch ...
Oder hätte nicht der Ew'ge sein Gebot
Gerichtet gegen Selbstmord! O Gott, o Gott!
Wie eitel, schal und flach und unersprießlich
Scheint mir das ganze Treiben dieser Welt!
(cf. Heinrich VI., II. Th. 3. Aufz. 2. Sc. 2c.)

Wenn wir nun einen Blick auf **Shakespeare als Dichter** werfen, so ist uns darum zu thun, hervorzuheben, daß bei Shakespeare die Kunst nach Form und Inhalt in der Religion und Sittlichkeit gipfelt. Shakespeare ist Dramatiker, das erhebt ihn über andere Dichter: Wenn es wahr ist, sagt Kreißig (I. 24), daß Poesie Nichts ist und Nichts sein kann, als die sinnliche Erscheinung des Geistes, so wird unter ihren mannichfachen Formen die des Drama's sich stets in erster Reihe der Schätzung behaupten. Shakespeare brachte das Drama zu höchster Blüthe; hohe Blüthe des Drama's aber fiel von je mit energischer Entwicklung des nationalen Lebens zusammen. Shakespeare war Dramatiker im Dienste der Religion und Moralität. Zudem findet sich das, was den wahren Dichter erst macht, die Idealität, die Erhebung über den Horizont der Wirklichkeit, die wir vom ächten Kunstwerk verlangen, bei Shakespeare in ausgezeichnetster Weise[2].

---

[1]) Daß ein Mann von solchen Grundsätzen auch in politischer Beziehung ein Charakter sein mußte, ist wohl einleuchtend; es würde uns aber zu weit führen, hierüber nähere Untersuchungen anzustellen. Wenn aber z. B. Courtenay unseren Dichter deßhalb einen „entschiedenen Höfling" nennt, weil er in „König Johann" der Charta magna nicht erwähnt, so ist diese Beschuldigung unzulässig, wie Kreißig (I. 440 ff.) nachweist. — [2]) Gervinus II. 310 ff.

Sein Schönheitssinn ist unantastbar [1]) und über des Dichters angebliche Regellosigkeit sind die Sachverständigen längst im Reinen [2]).

Wenn auch Gervinus (III. 165) zugibt, daß das Interesse an der sittlichen und psychologischen Wahrheit ihm allzeit höher stehe, als das Interesse an der äußeren ästhetischen Schönheit, und (IV. 311) verschiedene Schwächen des Dichters aufdeckt, so glaubt er doch nicht mit Ulrici, daß sich Shakespeare's ideelle Ader nur in der Ideeneinheit der Composition zeige, sondern er meint, sie offenbare sich in nichts weniger als in Allem: „Sie zeigt sich schon im Vortrage, im Gebrauche der metaphorischen Rede, in deren Natur und Zweck. In der Doppelnatur der Metapher, in dieser Verbindung des Aehnlichen, in der Zusammenfassung des Zweifachen in Einem liegt von selbst ein verstärkter und erhöhter Ausdruck, wie er der Schilderung mächtiger Leidenschaften gemäß ist; es spricht sich in ihr immer der bildsame Trieb der dichterischen Phantasie aus, da sie im kleinsten Mittel der Dichtung jene Versinnlichung des Geistigen enthält, die im Großen der höchste Zweck aller Kunst ist. Ein ganz Wesentliches zu der ideellen Wirkung eines Shakespeare'schen Drama's thut sodann die Aufführung. Durch sie kommt erst die ganze Macht des Dichters zu Tage, denn die Aufführung gibt die volle Wirkung des Geschehenden und nimmt nur die enge Begrenzung von Zeit und Raum hinweg." Shakespeare hat hierin Großes geleistet.

Das Ideale in Shakespeare's Drama zeigt sich alsdann allerdings in dem, was Ulrici hervorhebt, in der Kunstmäßigkeit der Composition, in der Rückbeziehung aller Theile und Episoden, aller Charaktere und Handlungen auf die Eine Grundidee, von welcher der Dichter in seiner Anlage ausgegangen ist; eine Eigenschaft, auf der vorzugsweise die Vergeistigung der Materie beruht, die ein wesentliches Kennzeichen der idealen Natur eines Dichtungswerkes ist.

Es zeigt sich jenes Idealistische ferner in dem hohen sittlichen Geiste, der über den Verschlingungen der Schicksale und über dem Ausgange der menschlichen Thaten in Shakespeare's Schauspielen waltet, der jene höhere Ordnung vor uns entwickelt, die Bacon in der Dichtung verlangte, der die ewige und unbestochene Gerechtigkeit in den menschlichen Dingen nachweist, den Finger Gottes, den unser stumpferes Auge in der Wirklichkeit nicht überall sieht.

Es zeigt sich Shakespeare's idealisirender Geist auch, wo man es, wie Gervinus meint, am meisten bestreiten wird, in seinen Charakteren ... Wie sehr Shakespeare's Charaktere bloße Natur zu sein scheinen, es ist erwiesen, daß, sobald man sie an das Leben selber hält, ihre ideelle Natur, ihre typische Größe, die Normalidee der gegebenen Charakterform hervorspringt; es sei, daß sie als Naturcopien auch von Originalen von unter-

[1]) l. c. IV. 257 ff. — [2]) ibid. IV. 271.

geordneter oder zweideutiger Natur erscheinen, so sind sie doch immer (nach der Aristotelischen Vorschrift) in's Schönere, oder wenigstens in's Vortheilhafte und Starke gezeichnet. In den Bösesten seiner Bösewichter z. B. ist noch eine Kraft der Selbstbeherrschung oder eine intellektuelle Ueberlegenheit, oder eine beharrliche Selbsttreue und Hoheit im Unglück wirksam, die selbst dem Häßlichen eine schönere, wenigstens eine starke, ungewöhnliche Seite abgewinnt ꝛc. Nur einem Shakespeare konnte es gelingen eine Sammlung schauderhaftester Greuel (in Othello) zum Kunstwerk zu erheben. Halte man aber Shakespeare's Charaktere nicht bloß gegen das Leben, vergleiche man sie mit dem Besten, was die dramatische Kunst neuerer Zeiten hervorgebracht hat, und man wird staunen, nicht allein, welch ein verdichteter Kern von Leben, sondern selbst von idealer Schönheit diesen Gestalten innewohnt. Befrage man sich nur bei dem Schauspieler: in allen Dramen aller neueren Dichter gibt es flaue Rollen, die sich ein guter Spieler zu übernehmen sträubt; bei Shakespeare ist dergleichen kaum überhaupt zu finden [1]).

Wir können uns hier wohl nicht über Alles verbreiten und führen nur noch eine Bemerkung von Gervinus (IV. 434.) über Shakespeare an: „Dieser Dichter zwingt mit seiner Allmacht Alles in seinen Anhang, denn er ist spielend Herr über alle unsere Gefühle, Seelenbewegungen und Gedanken [2]), und Göthe stand fassungslos vor dieser Gewalt und Ruhe, und muthlos vor dieser Allseitigkeit, in der Shakespeare „die ganze Menschennatur nach allen Richtungen und in allen Höhen und Tiefen erschöpft hatte" und dadurch dem Nachkömmling, selbst diesem großen Geiste, die Lust benahm, mit seinen „unergründlichen und unerreichbaren Vortrefflichkeiten" zu wetteifern. Dieselbe Vielseitigkeit aber, die seine Werke aussprechen, wird auch Shakespeare's Persönlichkeit eigen gewesen sein. Sein Abbild ist sein Heinrich [3]), der gleich geschickt war für Genuß und Thätigkeit, für Scherz und Ernst, für Krieg und Friede, für Heftigkeit und Fassung, für Thorheit und erhabene Bestrebung; geeignet für jedes Geschäft und jede Gesellschaft zu rechter Zeit und am rechten Orte; ein König mit Königen und mit Bettlern ihres Gleichen, leutselig und stolz, selbstsüchtig und demüthig, in der Mannichfaltigkeit des Daseins vor Nichts ausbeugend, als vor der eintönigen Gewöhnung. So muß Shakespeare gewesen sein. Seine Lieblingscharaktere sind immer die, welche die widersprechendsten Eigenschaften

---

[1]) cf. ferner Gervinus IV. 317 ff. — [2]) Die Scene z. B. zwischen König Johann (4. Aufz. 2. Sc.) und Hubert, bezüglich der Ermordung Arthur's, ist als ein Meisterstück von Menschenkenntniß und dramatischer Kunst von je bewundert worden; ebenso bleibt die Schilderung der versuchten Blendung Arthur's in König Johann (IV. Aufz. 1. Sc.) unübertrefflich, sowie die Schilderung der Bewegung im Volke ob Arthur's Tod in demselben Stück. — [3]) Die Vergleichung findet sich weiter ausgeführt bei Gervinus II. Ende. — Andere haben aus dem „Sturm" die ganze Geistes- und Herzensgeschichte Shakespeare's herausgelesen. cf. Kreißig III. 453.

vereinigen, ein Hamlet mit seiner reichen Begabung, ein Posthumus, der so stark und mild, eine Portia, die so fromm und willensstark, so weiblich entsagend und so thätig und rüstig ist. Und nichts scheint Shakespeare mehr entgegengesetzt, als die Figuren, in denen irgend eine Einseitigkeit vorsticht, ein Verstandesmensch wie Jago, ein Gefühlsmensch wie Cassio, und am weitesten von ihm ab liegt vielleicht jener rechthaberische Leontes, der in einseitiger Engherzigkeit aller Wahrheit verschlossen ist" [1]). — Wir wollen ferner auf ein Stück besonders hinweisen, das uns Shakespeare auf der Höhe seiner Kunst zeigt und zugleich seine sittliche Tendenz in's hellste Licht setzt; es ist Richard II., worüber Kreißig (I. 171.) bemerkt, daß die Natur Richard II. mit einem „Dilettantencharakter" auf eine Stelle berufen, die mehr als jede andere einen Künstler fordert — und Richard II. scheint vom Dichter recht eigentlich geschaffen, um den Typus dieser modernsten aller Charakterformen ein für alle Mal mustergiltig hinzustellen. Daß Richard II. nebenbei ein Meisterwerk politischer Poesie im besten Sinne des Wortes ist, dem sich von je die Betrachtung englischer Staatsmänner mit Vorliebe zuwendete, braucht wohl nicht bemerkt zu werden. Wie sehr sich überhaupt Shakespeare im innigen Zusammenhang mit dem Gesammtbewußtsein seines Volkes zu halten wußte, beweist u. A. sein ausgezeichnetes Kunstwerk „Heinrich der Fünfte" [2]). Und in Richard II. nimmt unser Dichter Partei — nicht für Richard, noch für Bolingbroke, aber desto eifriger für Alt-England.

Wenn wir im Vorhergehenden bereits unsers Dichters Lebensphilosophie in ihren Grundzügen dargelegt haben, so erübrigt uns jetzt, wo wir **Shakespeare als Philosophen** betrachten wollen, die Punkte anzugeben, durch welche er mit irgend einem wissenschaftlichen Systeme direkt oder indirekt in Berührung kommt. Wie schon bemerkt, war unser Dichter kein Freund von eitlen Studien und Spekulationen, aber auch nicht indifferent solchen Systemen gegenüber, welche seiner innersten Ueberzeugung prinzipiell entgegenstunden. So ist es besonders der Materialismus, dem er entschieden den Krieg erklärt. Da lesen wir z. B. Hamlet (4. Aufz. 4. Sc.):

Was ist der Mensch,
Wenn seiner Zeit Gewinn, sein höchstes Gut
Nur Schlaf und Essen ist? Ein Vieh, nichts weiter.

---

[1]) Außerdem sagt Gervinus noch (IV. 438): Unsere Nation unterhält den Glauben, es stehe in der Geschichte ihrer Dichtung der Mann noch aus, der unser deutscher Shakespeare heißen werde. ... Dieser Dichter ist von allen Erbfehlern deutscher Poesie ganz frei und besitzt daneben Tugenden, welche die deutsche Poesie niemals besessen hat. Wie taumelte unsere Dichtung im vorigen Jahrhundert zwischen den Extremen einer kränkelnden Empfindsamkeit und Weiche einer starkgeistigen — Kraftgenialität, sagte man damals, und sollte angetäuschte Kraft und Naturrohheit sagen, hin und her; von diesen sonderbaren Auswüchsen, von denen unsere größten Meister nicht ganz frei blieben, ist nur von der Einen Seite her eine Spur in Einem Shakespeare'schen (übrigens zweifelhaften) Jugendwerke. ... Shakespeare schrieb für Männer, und ist nur Männern ganz verständlich! — [2]) cf. Kreißig I. 274 ff.

Gewiß, der uns mit solcher Denkkraft schuf,
Voraus zu schaun und rückwarts, gab uns nicht
Die Fähigkeit und göttliche Vernunft,
Um ungebraucht in uns zu schimmeln.

Gewiß nicht im Sinne des Materialismus läßt Shakespeare seinen Hamlet (2. Aufz. 2. Sc.) sprechen: „Welch ein Meisterwerk ist der Mensch! Wie edel durch Vernunft! Wie unbegrenzt an Fähigkeiten! In Gestalt und Bewegung wie bedeutend und wunderwürdig! Im Handeln wie ähnlich einem Engel! Im Begreifen wie ähnlich einem Gott! Die Zierde der Welt! Das Vorbild der Lebendigen!" — Shakespeare unterscheidet sehr wohl zwischen Geist und Körper: Wenn er auch die Seele als „Odem" bezeichnet (Heinrich VI. III. Th. 2. Aufz. 1. Sc.), oder im Blute ihren Sitz findet (Richard II. 3. Aufz. 1. Sc.), oder den Tod „ewige Ruhe für Leib und Seele" nennt in König Johann (5. Aufz. 7. Sc.), so setzt er doch hinwiederum da, wo er „das Gehirn der Seele zartes Wohnhaus" nennt (König Johann 5. Aufz. 7. Sc.), bei: „wie sie lehren;" nennt in demselben Stücke (3. Aufz.) den Leib:

Ein Grab für eine Seele,
Das wider Willen hält den ew'gen Geist
Im schnöden Kerker des bedrängten Odems.

fixirt die Trennung von Leib und Seele u. A. in Richard II. (3. Aufz. 1. Sc.) mit den Worten:

Ich will nicht eure Seelen,
Weil sie sogleich vom Leibe scheiden müssen.

vindicirt der Seele eine Sonderexistenz außerhalb des Leibes, indem er sie „in der Luft irren" läßt (1. Aufz. 3. Sc.). Ausdrücklich unterscheidet Shakespeare den Geist vom Leibe u. A. im Hamlet (1. Aufz. 3. Sc.), wo es heißt:

Wie dieser Tempel (der Natur) wächst,
So wird der inn're Dienst von Seel' und Geist
Auch weit mit ihm.

Wie seine anthropologischen, so sind auch seine sonstigen theoretischen Prinzipien mit den unseren gewöhnlichen Anschauungen in Uebereinstimmung, und wir haben oft genug Gelegenheit, deren consequente Durchführung in seinen Schauspielen zu bewundern. Wiederholt entfaltet der Dichter vor uns die feinste Dialektik und ein hohes spekulatives Talent. So mußte Shakespeare u. A. in den Stücken: Julius Cäsar, Antonius und Kleopatra und Coriolan, wie Kreißig (II. 3.) hervorhebt, die Freiheit seiner Anschauung, die Gründlichkeit seiner Bildung, seine Befähigung für Scheidung des allgemeinen Menschlichen von dem Nationalen eine schwere Probe bestehn. Immer aber steht seine praktische Philosophie obenan.

Nun bleibt uns noch **Shakespeare als Christ,** oder seine Religion zu betrachten übrig. Er bleibt immer der große Dichter, mag er Katholik oder Protestant gewesen sein, aber zur richtigen Auffassung und zum Verständniß

seiner Werke überhaupt, sowie einzelner derselben insbesondere, ist die Lösung jener Frage von Wichtigkeit. Von größter Bedeutung ist sie zumal für unseren Gegenstand. Während schon bezüglich der philosophischen Richtung Shakespeare's die Urtheile auseinandergehen und Göthe z. B. über den Naturalismus, Schiller (mit größerem Rechte) über den Idealismus unseres Dichters in Ekstase geräth, Professor Vischer den großen englischen Dramatiker zu einem Pantheisten, Professor Gervinus[1]) dagegen zu einem jeder positiven Religion entfremdeten Rationalisten, Birch zu einem Atheisten stempelt, so fand man andererseits, daß das Christenthum Shakespeare's wesentlich verschieden von dem Christenthum Calderons, das „einfache, positive, biblische Christenthum der Protestanten" sei, und daß, wenn das Volksbewußtsein in England und Nordamerika bis jetzt noch in solcher Stärke christlich geblieben sei, der Ruhm davon diesem Geiste deutscher Abkunft gebühre. Er habe seine Landsleute gelehrt, „den Priester nicht mehr als eine heilige Person zu betrachten"[2]). Endlich hat man durch eine letzte Anstrengung, Beweise für den Protestantismus Shakespeare's zu finden, den stärksten Beweis dafür darin gefunden, daß der Einfluß Shakespeare's da aufhöre, wo der Katholicismus herrscht[3]). Unter diesen Umständen nun hat der rühmlich bekannte französische Gelehrte Rio, der Verfasser von l' art chretien eine gründliche Untersuchung über die Frage angestellt, ob Shakespeare Katholik oder Protestant war? Das Ergebniß dieser Untersuchung ist dieses: Shakespeare war Katholik, und zwar nicht bloß dem äußeren Bekenntnisse nach, sondern auch innerlich nach Ueberzeugung, Gefühl und Lebensanschauung; und wenn er auch in einzelnen Perioden seines Lebens dieser seiner Religion sich entfremdet hatte, und wenn es auch nach den damaligen Zeitverhältnissen Shakespeare nicht gestattet war, diese seine religiöse Ueberzeugung, Gefühl und Lebensanschauung offen zu zeigen, so finden sich ungeachtet dessen in seinen Werken die deutlichsten Spuren und sichere Beweise dieses seines Katholicismus, außerdem daß äußere historische Zeugnisse über die Person und das Leben des Dichters diese seine Religionseigenschaft beweisen[4]). — Nach Rio's Forschungen scheint vorerst festzustehn, daß des

---

[1]) Er schreibt (IV. 422): Shakespeare war kein Fanatiker und kein Unchrist, kein Atheist und kein Mystiker, kein Brownist und kein Politiker; für edle Katholiken so eingenommen wie für brave Lutheraner; er zeichnete Heiden, Freigeister, Rationalisten und Fromme, Brutus, Faulconbridge, Percy und Catharina, wenn sie sonst würdige Menschen waren, mit gleichem Wohlgefallen. — [2]) cf. Vehse, „Shakespeare als Protestant, Politiker, Psycholog und Dichter". 1851. Und „Betrachtungen über die religiöse Bedeutung Shakespeare's". Heidelberg 1858. — [3]) cf. Rio „Shakespeare" aus dem Französischen von K. Zell. Freiburg i. B. 1864. VIII. — [4]) Dieses Hauptresultat findet der Kritiker in d. histor.-pol. Bl. „Rio über Shakespeare" (Bd. 54. p. 83) durch das Werk Rio's gesichert. Die beiden Kritiker Rio's, der Eine in Edingburgh Review (January 1866. N. 251. p. 146—184), der Andere: Bernays in dem Jahrbuch der deutschen Shakespeare-Gesellschaft (Berlin 1865. I. Jahrg. p. 220—299) — können nur mehrere Irrthümer und Versehen in dem Buche des Herrn Rio nachweisen. Bernays'

Dichters Vater ein katholischer Recusant, somit ein heimlicher Katholik war. Dafür spricht u. A. auch das 1770 zu Stratfort aufgefundene Testament John Shakespeare's, gegen dessen Aechtheit keine stichhaltigen Gründe vorgebracht werden können. William Shakespeare war der Sohn katholischer Eltern und wuchs in einer katholischen Familie auf, wo er, wie man mit Grund annehmen kann, die Hauptlehren der katholischen Religion kennen lernte, und religiöse Eindrücke im katholischen Sinne erhielt. Sein Leben fällt in eine Zeit, wo die Ausübung der katholischen Religion in England verboten und unterdrückt war, und wo für diejenigen, welche Anhänglichkeit an die katholische Kirche im Innern bewahrten, jede Aeußerung ihres religiösen Glaubens mit den strengsten Strafen, selbst mit dem Tode bedroht war. Wir finden nach den für uns noch übrigen Nachrichten William Shakespeare nirgends als Katholiken äußerlich auftreten, aber außer der allgemein gesetzlichen und damals unvermeidlichen Theilnahme an der protestantischen Staatskirche (wie durch Taufe, Trauung, Begräbniß) finden wir ebenso wenig in Shakespeare's Leben einen Beweis von Theilnahme oder Anhänglichkeit für das protestantische Bekenntniß. Ganz indifferent gegen beide Bekenntnisse kann er aber schon nach dem ganzen Geiste und nach den Verhältnissen seiner Zeit nicht gewesen sein. All dieß ist das Resultat kritischer Untersuchung [1]).

Werfen wir nun einen Blick auf die schriftstellerischen Werke Shakespeare's, um zu sehen, was sich etwa hier zur Aufhellung unserer Frage findet. In seinen Gedichten, in welchen die eigene Person des Verfassers unmittelbar hervortritt, wird man zwar vergeblich Stücke oder einzelne Stellen suchen, in welchen der Dichter ein ausdrückliches Zeugniß oder eine bestimmte Kundgebung über sein religiöses oder kirchliches Bekenntniß niedergelegt hätte, doch fehlt es daselbst nicht an charakeristischen Aeußerungen sittlicher und religiöser Grundsätze, Gefühle und Anschauungen, welche auf die Anlagen und Stimmungen des Dichters auf diesem Gebiete hindeuten, und wenn auch indirekt, doch immerhin in einigem Zusammenhang mit der uns hier beschäftigenden Frage stehen. Schon in dem ersten in der Reihe von Shakespeare's Gedichten [2]), „Venus und Adonis", einem episch-didaktischen Gedichte, dringt überall ein ernster sittlicher Eifer durch, um den Leser, zunächst den jungen Freund, dem es gewidmet ist (Grafen Southampton), vor den Ausschweifungen der sinnlichen Lust zu bewahren oder ihn aus den Schlingen und Banden derselben loszureißen. Reflektirendes und didaktisches Element mit derselben Tendenz wie in Venus und Adonis findet sich auch in dem Gedicht „Lucretia", worin die weibliche Tugend

Kritik trägt eine besondere Animosität zur Schau, deren Grund unzweideutig darin sich erkennen läßt, daß Rio die gräuelhaften Verfolgungen und das Martyrium der englischen Katholiken so anschaulich schildert.

[1]) cf. histor.-pol. Bl. Bd. 59. p. 397. 414. — [2]) Shakespeare's Poems, herausgegeben und erklärt von Dr. Nik. Delius. Neue Ausg. Elberfeld 1864.

und Keuschheit verherrlicht ist. Die Lust und Qual der leidenschaftlichen sinnlichen Liebe, welche uns der Dichter in den beiden erwähnten Gedichten schildert, indem er dabei zugleich auf eine höhere geistige Liebe hinweist, welche die Seele besser befriedigt, — diese Lust und Qual des in den Banden der sinnlichen Liebe und Leidenschaft gefesselten, menschlichen Herzens und das Ringen, sich aus demselben zu befreien und zu erheben, macht den größeren Theil des Inhalts der Sonette Shakespeare's aus. Wir nehmen an, sagt der Kritiker in den hist.-pol. Blättern (Bd. 60 p. 519), daß die Sonette innere Seelenstimmungen, Gefühle und Gedanken unsers Dichters selbst enthalten. Ihr Inhalt steht zu unserer Frage nicht in direkter Beziehung, wie dieß der Fall ist bei den übrigen Gedichten, welche Shakespeare's Namen tragen (A lovers Complaint und The passionate Pilgrim). In der „Klage einer Liebenden" kommt eine Stelle vor, welche man beim ersten Lesen vielleicht als einen unfreundlichen Seitenblick gegen die Frauenklöster auffassen könnte; man wäre aber dabei in Unrecht. Es wird nämlich dort[1]) der treulose Geliebte des unglücklichen, verlassenen Mädchens redend eingeführt, wie er von einer vorher frommen, heiligmäßigen Nonne erzählt, die aus Liebe zu ihm aus dem Kloster floh. Es geschieht aber diese Erwähnung ohne jede tadelnde Nebenbemerkung gegen das klösterliche Leben, sondern lediglich nur, um zu zeigen, wie unwiderstehlich die äußeren Vorzüge und die leidenschaftlichen Bewerbungen des Mannes seien. Wir wissen aber, daß Shakespeare gerade dem Institute der Frauenklöster eine besondere Aufmerksamkeit und wohlwollende Anerkennung zuwendet.

Um nun aus den dramatischen Werken Shakespeare's unsere These, daß unser Dichter in jeder Beziehung Katholik war, zu begründen, müssen wir mit dem gelehrten Autor der Artikel in den hist.-pol. Blättern (60. Bd. p. 530 ff.) über Shakespeare mit steter Berücksichtigung des Werkes von Rio Folgendes untersuchen: 1) Gesammttendenz einzelner Dichtungen, welche für die hier vorliegende Frage von Bedeutung sind; 2) Auffassung und Darstellung einzelner katholischer Charaktere und Institutionen von Seiten Shakespeare's; 3) einzelne Stellen aus Shakespeare's dramatischen Werken, welche für die Entscheidung der vorliegenden Frage von Gewicht sind.

Was Tendenzstücke im strengen Sinne des Wortes betrifft, so finden wir sie bei Shakespeare ebenso wenig, als bei anderen ächten Dichtern, um so natürlicher jedoch ist es, daß sich auch bei ihm, wie bei andern Dichtern, in seinen dramatischen Werken Ansichten und Stimmungen des Dichters über große politische und religiöse Zeitfragen abspiegeln. Unter den ächten und unzweifelhaften Stücken Shakespeare's[2]) sind es zwei, wo von einer

---

[1]) Poems, Delius p. 201. Shakespeare's Gedichte, deutsch v. Simrock p. 326. Strophe 34—38. — [2]) Die apogryphen Stücke, die selbst noch für sich eine kritische Frage sind, übergehen wir, obwohl einige derselben eine confessionelle Färbung tragen, und zwar „Leben und Thaten Cromwells", „Der lustige Teufel von Edmonton" und „Sir

confessionellen Gesammttendenz die Rede sein kann, wie sie auch von Rio behauptet wird, nämlich: König Johann und König Heinrich VIII. Die Geschichte vom König Johann in drei Stücken, worunter das von Shakespeare, auf die englische Bühne gebracht, wurde von der protestantischen Partei-Polemik zu ihren Zwecken ausgebeutet. Das Mittel aber hiezu konnte nur darin bestehen: die Schlechtigkeit dieses Gegners des Papstes möglichst mildern oder verbergen, dann mußte sie dessen anfänglichen Widerstand gegen den Papst, und seine Klagen über die päpstliche Herrschsucht, sowie auch damalige Mängel im Zustande der Kirche zur Hauptsache machen. So ungefähr ist das älteste dieser drei Stücke gehalten, das von Bale (cf. Rio übers. p. 131). Das Stück von Shakespeare stimmt mit diesem Stück im Ganzen überein, was den Gang der Handlung, die Personen und Charaktere, und den größeren Theil des Dialogs betrifft. Aber die antikatholische Polemik ist darin beseitigt, und Aeußerungen in diesem Sinne sind nur insoweit gelassen, als sie nach dem Charakter Johanns und Faulconbridge's, sowie nach der dramatischen Situation unerläßlich sind. So läßt also Shakespeare aus dem älteren Stücke ganz hinweg die possenhafte und scandalöse Scene zwischen Faulconbridge und den Mönchen (3. Akt 1. Sc.); die dort auf der Bühne vorgehende Vergiftung des Königs im Kloster Swineshead (5. Akt 3. Sc.) läßt er nur kurz erzählen; die stärksten Stellen gegen den Papst (3. Akt 3. Sc. IV. 3) und die Prophezeihung auf den Sturz der päpstlichen Macht durch König Heinrich VIII. (4. Akt 2. Sc.) streicht er. Es ist also der „König Johann" von Shakespeare eine Umarbeitung, eine Correktur jenes älteren Stückes und zwar im Sinne einer Abschwächung der protestantischen Polemik, und in einem der katholischen Kirche weniger feindseligen Scene[1]).

Noch deutlicher ist die Beseitigung, der sonst auf der englischen Bühne jener Zeit herrschenden, unbedingt antikatholischen Polemik, und das Einschlagen einer andern, den Katholiken günstigeren Richtung in Shakespeare's Heinrich VIII. Es würde uns zu weit führen, auch dieses zu detailliren[2]). Wir bemerken nur Folgendes: Heinrich VIII. ist der Vater des englischen Protestantismus. Er mußte nach der damals herrschenden protestantischen Auffassung in einem möglichst günstigen Lichte dargestellt werden; seine Ehescheidung von seiner Gemahlin als ganz berechtigt; zur Rechtfertigung der von ihm eingeführten königlichen Suprematie über Religion und Gewissen, sowie seiner Zerstörung und Beraubung der Klöster, mußte das Institut und der Zustand des Mönchthums als verwerflich dargestellt werden.

John Oldcastle" eine protestantische, dagegen „Der Londoner Sohn", „Arden von Feversham" und „Die Geburt Merlins" eine katholische.

[1]) Ueber die einzige Stelle, welche mit dieser Tendenz im Widerspruch steht, indem wir eine Aufforderung zum Meuchelmord als Excommunicationsformel im Munde eines päpstlichen Legaten finden, siehe histor.-pol. Bl. Bd. 60. p. 539. — [2]) Wir verweisen auf d. hist.-pol. Bl. l. c. p. 589 ff.

Die Königin Katharina mußte so wenig als möglich hervortreten, und wo sie hervortrat, in einem möglichst ungünstigen Lichte gezeigt werden. In demselben Verhältnisse mußten die übrigen dramatischen Figuren und Charaktere des Stückes von dem Dichter behandelt werden ꝛc. In Shakespeare's Heinrich VIII. dagegen finden wir gerade das Gegentheil von jener protestantischen Auffassung und Behandlung der Geschichte dieses Königs; jedenfalls etwas ganz Anderes: Heinrich VIII. wird nicht gepriesen, und die Hauptperson ist nicht er, sondern die verstoßene Königin Katharina ꝛc., nichts zu reden von der idealisirenden Darstellung von Cardinal Wolsey, der nach Shakespeare (nicht aber nach der Geschichte) gerade nach seinem Sturze so groß dasteht ꝛc. Diese Personen und Verhältnisse sind offenbar in einem katholisirenden oder katholischen Geiste von unserem Dichter aufgefaßt.

Wollen wir nun auch einige charakteristische Darstellungen und Aeußerungen, kirchliche Personen und Institutionen betreffend, aus den dramatischen Werken des Dichters zusammenstellen und sehen, ob hieraus etwas auf seine persönlichen Ansichten und Ueberzeugungen geschlossen werden kann. Was Shakespeare's Darstellungen katholischer Kirchenmänner betrifft, so kann man im Ganzen Vehse's Urtheil gelten lassen, welcher sagt: „Seine Bischöfe sind weltvertraute Staatsmänner, und selbst seine Mönche sind als gutmüthig und dienstfertig geschildert" [1]). Die katholischen Prälaten läßt Shakespeare im Ganzen würdig auftreten; die Mönche werden nicht feindselig und als Gegenstand des Spottes behandelt — ganz im Gegensatz zu dem damaligen intoleranten Zeitgeist [2]). — Ganz besonders bemerkenswerth ist bei Shakespeare die Auffassung und Darstellung der katholischen Frauenorden [3]), die doch damals säkularisirt worden [4]); wir haben bereits oben davon Erwähnung gethan. Man erinnere sich u. A. an die Darstellung Isabella's in „Maß für Maß" und Aemilia's in der „Comödie der Irrungen." Man kann sagen, bemerkt der Verfasser der Artikel in d. hist.-pol. Blättern, daß es für Shakespeare vielleicht unausführbar gewesen wäre, seinen katholischen und katholisirenden Ansichten über den Vor-

[1]) Vehse, Shakespeare als Protestant I. 92. Rümelin sagt dagegen fälschlich: „Die verschiedenen Cardinäle und Bischöfe in den englischen Historien, der Priester in Hamlet sind bei ihm schlimme oder schwache Charaktere" (Shakesp.-Stud. p. 176). — [2]) Man vergl. weiter hist.-pol. Bl. Bd. 60. p. 604 ff. Daß aber Shakespeare öfters Ausfälle auf die protestantischen Geistlichen und ihre Ehe ꝛc. sich erlaubte, ist bekannt; man denke nur an Pfarrer Hugh Evans in den „lustigen Weibern von Windsor", an Nathanael in der „verlornen Liebesmühe" (cf. Rio übers. p. 31); an Clown in „Was ihr wollt" (4. Akt 2. Sc.), an Oliver Martext (Textverdreher) in „Wie es euch gefällt" (III. 4); in König Lear (erst. Redaction 1. Akt 6. Sc. Tieck, altengl. Theat. II. 230) an den Ausfall gegen die Ehe der prot. Geistlichen: „Sie paßte recht zu eines Pfarrers Frau — Die sollen ja die schönen Weiber lieben — Daß sie sie manchmal heirathen mit Nichts." — [3]) cf. hist.-pol. Bl. l. c. p. 607 ff. — [4]) Dieß erwähnt Shakespeare in „König Johann":

„Vetter! schüttle du die Säcke aufspeichernder Prälaten, setz' in Freiheit gefangne Engel!" —

zug des jungfräulichen Standes und der Frauenklöster einen so energischen Ausdruck vor dem protestantischen Theaterpublikum zu geben, wenn nicht die Rolle der „jungfräulichen Königin" auf dem großen Welttheater ihm zu statten gekommen wäre.

Es erübrigt nun noch die Auswahl und Behandlung einer Anzahl einzelner detachirter Stellen aus Shakespeare, welche für die hier vorliegende Frage von Bedeutung zu sein scheinen, ohne daß wir etwa den Dichter (nach Lessing's Ausdruck) plündern wollen. Wir müßten nun vorerst solche Stellen anführen, die beweisen würden, daß Shakespeare nach deren Inhalt zu schließen gar nicht habe Katholik sein können, z. B. wenn in „Romeo und Julia" von einer „Abend-Messe" die Rede ist[1]); allein derlei Stellen finden die Leser Shakespeare's selbst leicht und können sich in den betreffenden Werken über Shakespeare darüber orientiren[2]). Dagegen weisen wir hin auf Stellen, in welchen von Lehren und Mysterien des Christenthums die Rede ist in einer Weise, daß dieselben für den Dichter, der seinen dramatischen Personen solche Worte in den Mund legen konnte, nothwendig ein Gegenstand tieferen Nachdenkens und inniger Gefühle gewesen sein müsse. So bildet z. B. bei Heinrich V., einer der heroischen Figuren Shakespeare's, die er mit offenbarer Vorliebe dargestellt hat, die Frömmigkeit und die kirchliche Gesinnung einen Hauptzug des Charakters[3]). Wie von wahrer inniger Frömmigkeit durchdrungen ist Heinrichs Gebet vor der Schlacht (4. Akt 1. Sc.); und sein Dank, nachdem er mit seinem kleinen durch Krankheit heimgesuchten Heere einen viel mächtigeren Feind geschlagen hatte (4. Akt 8. Sc.):

O Gott, dein Arm war hier,
Und nicht uns selbst, nur deinem Arme schreiben
Wir Alles zu ...
Kommt, ziehen wir in Prozession zum Dorf
Und Tod sei ausgerufen durch das Heer,
Wenn Jemand prahlt und Gott die Ehre nimmt,
Die einzig sein ...
Begeh'n wir alle heiligen Gebräuche
Man singe das Non nobis und Te Deum.

Wenn Shakespeare in Heinrich VI. (II. Th. 2. Aufz. 1. Sc.) ein Wunder in Zweifel zieht, ob des wundersüchtigen Volkes, so beweist dieß nicht, daß er überhaupt nicht an Wunder geglaubt hat, unterzieht er ja überhaupt den Aberglauben, der im englischen Protestantismus besonders fruchtbaren Boden fand, einer scharfen Kritik. Heinrich VI. schildert er als abergläubisch (III. Th. 5. Aufz. 6. Sc.). Indem Shakespeare von Sterndeuterei und sonstigem Aberglauben redet, z. B. in Heinrich IV. (I. Th.

[1]) Julia fragt den Pater Lorenzo (4. Akt 1. Sc.): Or shall I come to you at evening mass? Mass gilt hier offenbar allgemein für „Gottesdienst"; soviel war Shakespeare wohl unterrichtet, daß er wußte, Abends finde keine Messe statt. — [2]) Wir verweisen wiederum auf hist.-pol. Bl. Bd. 60. p. 667 ff. — [3]) cf. Rio übers. p. 150.

3. Aufz. 1. Sc.) oder von Weissagungen (im üblen Sinne) wie in demselben Stücke (4. Aufz. 4. Sc.), schildert er die Verhältnisse der damaligen Zeit. Gegen jenen Zeitgeist verstieß es nicht, wenn er Jeanne d'Arc in Heinrich VI. (I. Theil) als Zauberin hinstellte, obgleich wir wohl wissen, daß Kreißig (I. 301.) dieses „Pauken- und Trompetenstück" als unächt nachweisen will. Sei es, daß unser Dichter in „Julius Cäsar" (1. Aufz. 2—3. Sc. und 2. Aufz. 2. Sc. u. a. O.) uns heidnischen Aberglauben vorführt, die in Heinrich IV. (II. Th. 4. Aufz. 4—5. Sc.) vorkommenden abergläubischen Vorzeichen, die sich auch in Macbeth wiederholen, gehören der Richtung jener Zeit, und es bedarf noch erst des Nachweises für die Wahrheit und Behauptung Kreißig's, wenn er meint (II. 371.): „daß die Wirkung der Hexenscenen in Macbeth über eine bloß poetisch-phantastische Versinnlichung der sündlichen Lust, des bethörenden Hochmuths, über eine durchaus naturgemäße, keineswegs unwiderstehliche Lockung zum Bösen nicht hinausgehe (oder nicht hinausgehen darf?") Daß hier schlechterdings nicht eine übermenschliche Gewalt im Sinne romantischer, unklarer und unfreier Gefühls-Confusion eingreift in die treibenden Kräfte des Drama's, — da Shakespeare nicht aufhöre, der Dichter der sittlichen Freiheit und Selbstbestimmung zu sein .. er entnehme nur (hier) einer untergeordneten, aber sinnlich-kräftigen Anschauungsweise ihre Symbole, um sie im Dienste seines frei waltenden Genius zu verwenden." — Vor dem Volke, bemerken wir, galten seine Hexenscenen gerade so gut als wirklich und wahr, wie seine Geistererscheinungen, wie unserem Dichter selbst, nehmen wir ihn als Bibelchristen oder als Katholiken, der direkte Einfluß des Teufels an sich, abgesehen von der Erscheinungsform, als zulässig und glaubwürdig erscheinen mußte; auf Stellen, wie in Richard II.[1]) u. a. wollen wir unsere Behauptung nicht stützen, aber gewagt scheint es uns, das Erscheinen Gloster's (in Richard III. 3. Aufz. 7. Sc.) zwischen zwei Bischöfen, das des Geistes von Hamlet's Vater, das des Banko in Macbeth ꝛc. für bloßen Bühnen-Apparat ohne allen tieferen Hintergedanken von Shakespeare hinzustellen; erwähnt unser Dichter ja öfter der Fürbitte der Heiligen, z. B. des hl. Georg, redet in vollem Ernste von Engelsschutz, z. B. in Richard II. 3. Aufz. 3. Sc.:

Hat Gott für seinen Richard einen Engel
In Himmelssold: mit Engeln im Gefecht
Besteht kein Mensch; der Himmel schützt das Recht.

[1]) Dort sagt Exton (4. Aufz. 4. Sc.):

Wär' die That nur gut!
Nun flüstert mir der Teufel, der's gerathen,
Sie steh' verzeichnet bei der Hölle Thaten.

In „Julius Cäsar" 3. Aufzug 1. Scene lesen wir:

„Und Cäsars Geist nach Rache jagend wird,
Zur Seit' ihm Ate, heiß der Höll' entstiegen,
Mord rufen."

vom Anrufen der Engel, z. B. Hamlet (3. Aufz. 3. Sc.):

O Seele, die sich frei zu machen ringend
Noch mehr verstrickt wird. — Engel helft!

warum sollten jene Stellen, die von dämonischer Einwirkung reden, nicht im eigentlichen Sinne verstanden werden können? Ferner war es ganz nach dem Geiste jener Zeit, wenn der Dichter einen Zweikampf als Gottesurtheil vorführt in Heinrich VI. (II. Th. 2. Aufz. 3. Sc.), sowie es damals noch Sitte war, den Eid durch den Empfang des Sakraments zu bekräftigen, wie es z. B. in „König Johann" (5. Aufz.), in Richard II. (1. und 4. Aufz.) vorkommt. Die Stimme des Gewissens schildert Shakespeare meisterhaft in Richard III. (5. Aufz. 3. Sc.) in jenem Monolog:

O feig Gewissen, wie du mich bedrängst! —
Mein schauerndes Gebein deckt kalter Schweiß,
Was fürcht' ich denn? mich selbst? Sonst ist hier Niemand.
Richard liebt Richard: das heißt, Ich bin Ich.
Ist hier ein Mörder? Nein! — Ja, ich bin hier.
So flieh. — Wie? vor dir selbst? Mit gutem Grund:
Ich möchte rächen. Wie? mich an mir selbst?
Ich liebe ja mich selbst. Wofür? für Gutes,
Das je ich selbst hätt' an mir selbst gethan?
O leider, nein! Vielmehr hass' ich mich selbst,
Verhaßter Thaten halb, durch mich verübt.
Ich bin ein Schurke, — doch ich lüg', ich bin's nicht.
Thor, rede gut von dir! — Thor, schmeichle nicht!
Hat mein Gewissen doch viel tausend Zungen,
Und jede Zunge bringt verschiednes Zeugniß,
Und jedes Zeugniß straft mich einen Schurken . . .
Jedwede Sünd', in jedem Grad geübt,
Stürmt an die Schranken rufend: Schuldig! schuldig!
Ich muß verzweifeln.

In demselben Stück findet sich (1. Aufz. 4. Sc.) das Zwiegespräch zweier Mörder, von denen der Eine sagt vom Gewissen: „Ich will nichts damit zu schaffen haben, es ist ein gefährlich Ding, es macht einen zur Memme. Man kann nicht stehlen, ohne daß es einen anklagt; man kann nicht schwören, ohne daß es einen zum Stocken bringt . . es macht einen voller Schwierigkeiten ꝛc." — In „Hamlet" (1. Aufz. 5. Sc.) spricht der Geist des ermordeten Königs drohend von der Qual des Gewissens seiner Gattin: „Ueberlass' sie dem Himmel und den Dornen, die im Busen ihr stechend wohnen!" — Mit großer Pietät spricht Shakespeare von der göttlichen Vorsehung.

Eduard betet in Heinrich VI. (III. Th. 2. Aufz. 3. Sc.):

Die Augen und das Herz zu dir empor,
Der Kön'ge niederstürzet und erhöht,
Dich flehend, wenn's dein Wille so beschloß,

Daß dieser Leib der Feinde Raub muß sein,
Daß doch dein ehern Himmelsthor sich öffne,
Und lasse meine sünd'ge Seele durch.

Heinrich IV. spricht (3. Aufz. 2. Sc.) zu Prinz Heinrich:

Ich weiß nicht, ob es Gott so haben will
Für mißgefäll'ge Dienste, die ich that,
Daß sein verborgner Rath aus meinem Blut
Mir Züchtigung und eine Geißel zeugt.
Doch du, in deinen Lebensbahnen, machst
Mich glauben, daß du nur gezeichnet bist
Zur heißen Rach' und zu des Himmels Ruthe
Für meine Uebertretung. (cf. 5. Aufz. 2. Sc. Ende.)

In Heinrich VIII. sagt Bukingham (2. Aufz. 2. Sc.): „Der Himmel legt in Alles Zweck." — In Richard III. finden wir eine grausige, unnahbare Nothwendigkeit des rächenden Verderbens, ein durch menschliche Schuld geschaffenes, aber dann zur dämonischen Naturkraft gewordenes Verhängniß vom Dichter geflissentlich dargestellt, mit Benutzung einer der antiken Tragödie entlehnten Form, deren eigentlicher und ursprünglicher Sinn sonst der sonnenhellen Welt von Shakespeare's Dichtung ferne liegt. Es ist die entscheidende Bedeutung, welche die Dira, der Fluch des freventlich Verletzten, für das Schicksal des Beleidigers gewinnt (cf. Kreißig I. 390). Doch vollendet sich in Richard III. zuletzt der Kreislauf von Schuld und Sühne, alle Mißklänge verwirrter Partei-Leidenschaft lösen sich endlich in der großartigen Harmonie eines stolzen und gesunden nationalen Bewußtseins, die schmerzlichsten Erfahrungen von menschlicher Schwäche und Thorheit finden Trost und Beruhigung in dem Gedanken an die unverwüstliche Lebenskraft des ganzen Geschlechtes — in dem festen Vertrauen auf eine sittliche Weltordnung. Das großartigste Gemälde des geschichtlichen Weltlaufes, das je ein Dichter seinem Volke enthüllte, schließt mit innigem Danke gegen die Vorsehung, mit einem feurigen Gebet zu der schützenden Gottheit des schwer geprüften, aber gesund und lebenskräftig erfundenen heimischen Volkes (cf. ibid. I. 409).

Das Gefühl der allgemeinen menschlichen Sündhaftigkeit und das Bedürfniß der göttlichen Gnade läßt der Dichter wiederholt durch mehrere seiner dramatischen Personen aussprechen. Er hätte dieß in solcher Weise nicht thun können, bemerkt unser Autor (in den hist.-pol. Blättern), wenn er für seine Person diesen Gefühlen und Anschauungen fremd gewesen wäre. So z. B. spricht ein Edelmann in „Ende gut, Alles gut" (4. Akt 3. Sc.): „Nun Gott erbarm' sich unsers Abfalls! Was sind wir für Geschöpfe, wenn wir unsern eig'nen Weg gehen." Hamlet (2. Akt 3. Sc.): „Ich bin selbst leidlich tugendhaft; dennoch könnt ich mich solcher Dinge anklagen, daß es besser wäre, meine Mutter hätte mich nicht geboren." Biron in „Liebesleid und Lust" (1. Akt 1. Sc.):

— Jeder Mensch hat angeborne Schwächen,
Die Gnade nur, Kraft kann überwinden.

Claudio in „Maß für Maß" (1. Akt 3. Sc.) citirt die Worte der Schrift über die Gnadenwahl:

Des Himmels Wort: wen ich erwähl, erwähl ich,
Wen nicht, verstoß ich . . . und doch stets gerecht.

Die Erbsünde wird genannt im Wintermährchen (1. Akt 1. Sc.). Ueber Reue und Bekehrung hat Rio drei Stellen angeführt, welche tief empfunden und gedacht sind: Das erschütternde Gebet des Königs, der darnach ringt, beten und bereuen zu können (Hamlet 3. Akt 2. Sc.); die Reue- und Bußgedanken des im Gefängniß gehaltenen Posthumus (Cymbeline 5. Akt 4. Sc.); die Bekehrung Oliver's und des Usurpators Friedrich, der seinen Bruder den Herzog vom Thron gestoßen hatte, in „Wie es euch gefällt" (cf. Rio übers. p. 253, 171). Ueber das Wesen der Reue spricht sich Julia aus in „Maß für Maß" II. 3:

Ich fühle Reue, weil es ein Unrecht war,
Und trage gern die Schmach.

Daß an zahlreichen Stellen vom Gebet die Rede ist, brauchen wir nicht zu erwähnen. Den Begriff vom Gebet gibt Shakespeare Hamlet III. 3:

„Die Worte fliegen auf, der Sinn hat keine Schwingen:
Wort ohne Sinn kann nicht zum Himmel dringen."

Ein Zug von zarter Innigkeit ist es z. B., wenn Ferdinand zu Miranda sagt (Sturm III. 1):

Ich ersuch euch
(Hauptsächlich, um euch im Gebet zu nennen)
Wie heißet ihr?

Endlich lassen sich in Shakespeare solche Stellen finden, welche entschieden eine confessionelle Beziehung haben, sei es auf die neue Lehre oder auf die katholische Kirche (außer den Stellen über den geistlichen Stand)[1]. Hier ist nun zuerst als charakteristisch für die Zeit Shakespeare's anzuführen, daß Begriff und Wort Häresie im eigentlichen und bildlichen Sinne, im Ernst und Scherz mehrmal gebraucht wird, was einem Dichter unserer Zeit nicht in den Sinn kommt. Auch finden wir Stellen gegen den Mißbrauch von Bibeltexten[2].

Spezifisch katholisch sind (außer den angeführten) die Stellen,

---

[1]) Wenn Shakespeare in Heinrich VI. (II. Th. 3. Aufz. 3. Sc.) den Tod des sündhaften Cardinals Beaufort schildert, und daselbst (1. Aufz. 2. Sc.) einem „Pfaffen" Hume die Rolle eines Verräthers zutheilt, der um Gold den Beschwörer Bolingbroke herbeischafft, um einen Geist zu citiren, so entspricht dieß der Geschichte, doch läßt er Gaunt sagen in Richard II. (1. Aufz. 2. Sc.):

„Mag Gott es rächen: ich erhebe nie
Den Arm im Zorne gegen seinen Diener."

[2]) hist.-pol. Bl. l. c. p. 677–678 die betr. Stellen.

in denen von der Beichte theils im eigentlichen, theils im figürlichen Sinne die Rede ist[1]), sowie von der Heiligen-Verehrung, von Reliquien[2]).

Von Dingen des katholischen Cultus wird genannt: geweihtes Brod in „Wie es gefällt" III. 4; geweihte Gegenstände überhaupt (Wintermährchen IV. 3); Weihwasser (Cymbeline V. 4. obgleich das Stück in der heidnischen Zeit spielt und Lear III. 2); in der Kirche niedergelegte Gegenstände ex voto (Lustige Weiber V. 2). Vom Kreuzzeichen ist die Rede in der „Comödie der Irrungen" 3. Akt 1. Sc. Vom Fasten u. A. in Othello 3. Akt 4. Sc. Ein besonders zartes und inniges Gefühl gibt unser Dichter kund für das Glockengeläute in der katholischen Kirche cf. „Wie es euch gefällt" 2. Akt 7. Sc., wo er Orlando und den Herzog besonders derselben erwähnen läßt.

Kurz, **William Shakespeare war Katholik** und ist „als Papist gestorben": Als solcher mußte er natürlich an die persönliche Fortdauer nach dem Tode glauben. Seinen Glauben an die christlichen Dogmen von Himmel und Hölle, sowie an das katholische Dogma vom Reinigungsort, denen die Idee der persönlichen Fortexistenz zu Grunde liegt, hat Shakespeare oft genug und entschieden ausgesprochen. Gervinus äußerte sich zwar (IV. 421): Mit Hölle und Teufel treibt Shakespeare ein so muthwilliges Spiel, daß er vielfach Aergerniß erregt. Allein diese Bemerkung ist jedenfalls dahin zu rektifiziren, daß unser Dichter neben der poetischen Licenz, die er sich in dieser Beziehung gleich anderen Dichtern gestattete, die ernste Wahrheit von der ewigen Strafe und dem peinigenden Dämon genau festhält; ein Rationalist im Sinne des Gervinus ist Shakespeare nicht!

In sarkastischer Weise ist der Teufel erwähnt in Heinrich IV. (I. Th. 1. Aufz. 2—3. Sc.). In Heinrich VI. (II. Th. 4. Aufz. 1. Sc.) ruft der Schiffshauptmann Suffolk zu: „Mit der Hölle Hexen sei verbunden!" Als Verwünschung ist die Stelle Heinrich VI. (II. Th. 4. Aufz. 10. Sc.) zu nehmen:

> Wie mein Schwert dir deinen Leib durchstieß,
> So stieß' ich gern zur Hölle deine Seele!

Ebenso Richard II. (3. Aufz. 3. Sc.):

> Drei Judasse
> Sie schlossen Frieden? Dafür mag die Hölle
> Mit Krieg bestürmen ihre schwarzen Seelen! (cf. 4. Aufz. 1. Sc.)

Eigenthümlich mag sich das Wort „Hölle" ausnehmen im Munde eines Falstaff, wenn er z. B. in Heinrich IV. (I. Th. 1. Aufz. 2. Sc.) betheuert: „Bei Gott, ich bin ein Schuft, wenn ich's nicht thue (scil. mich bekehre); ich will für keinen Königssohn der Christenheit zur Hölle fahren."

---

[1]) Romeo und Julia I. 1. Othello I. 3. III. 3. Heinrich VI. 3. Th. III. 2. Wintermährchen I. 1. — [2]) In „Was ihr wollt" III. 3. Kaufmann von Venedig II. 7.

Ebenso, wenn er (3. Aufz. 3. Sc.) sagt: „Seit 32 Jahren nunmehr habe ich diesen euren Salamander (i. e. Bardolph's rothe Nase) mit Feuer unterhalten; der Himmel lohne es mir!" Allein wir bemerken schon hier, daß Falstaff nicht bloß, wie Kreißig (I. 197) annimmt, eines der „unerreichten Meisterstücke aller dramatischen Charakteristik" ist, und somit Shakespeare entschuldigt wäre, wenn er sich zur Vollendung der Charakterzeichnung Falstaff's obiger Elemente mitbediente, sondern daß Falstaff für unseren Dichter noch eine ganz andere Bedeutung hatte, wie Rio nachweist[1]).

---

[1]) Rio (übers. v. Zell p. 138 ff.) bemerkt: „Mit „König Johann" durften die Angriffe unseres großen Dichters gegen den Apostaten-Bischof von Ossory nicht aufhören Er hatte gegen ihn noch einen anderen dramatischen Streit auszufechten, nämlich über Heinrich VIII. Ehe mit Katharina und Anna Boleyn; aber diesen Angriff verschob er noch, um vorher einen anderen gegen ihn zu unternehmen, gleichfalls auf dem Gebiete der Nationalgeschichte, und zwar, um ein Idol zu stürzen oder um seine Popularität zu bringen, dessen Cultus sich mit der neuen Religion auf's Innigste vereinigt hatte. Dieses Idol war Sir John Oldcastle, das Haupt der Sekte der Lollbarden im Anfang des 15. Jahrhunderts, jener begeisterte Martyrer, wie ihn seine Anhänger nannten, welcher in seiner letzten Stunde dem Oberhaupte der Christenheit die Eigenschaft des Antichrist beilegte; kurz mit Einem Wort eines jener angeblichen Musterbilder evangelischer Tugenden. Aber die Apotheose dieses Mannes, unter welcher Form man sie vornehmen wollte, in der Form der Legende oder des Drama, bot dennoch große Schwierigkeiten dar; denn die Gesetze, nach welchen dieses Haupt einer häretischen Sekte und mehrere seiner Anhänger gehenkt und verbrannt worden waren, gehörten den Zeiten Heinrich's IV. und Heinrich's V. an, deren Andenken ungeachtet dessen auch bei den protestantischen Engländern das besondere Privilegium hatte, dennoch fortwährend sehr populär zu bleiben (cf. Hall's Chronik). Der letztere dieser Könige nicht zufrieden damit, solche Hinrichtungen zu bestätigen und selbst zu befehlen, hatte sogar die Waffen gegen seine ketzerischen Unterthanen ergriffen und mehrere derselben mit eigener Hand getödtet, wie er Ungläubige getödtet hätte. Das Andenken an diese Vorgänge ging nicht zu den fabelhaften Zeiten zurück; man mußte ein großes Vertrauen auf sein eigenes Glück und auf die Nachsicht seines Publikums haben, um einen in mancher Beziehung so zweifelhaften Heros wie Oldcastle der Sympathie des Volkes zu empfehlen. Dennoch unternahm dieses Shakespeare, und zwar mit einem Erfolge, der nach den obwaltenden Umständen um so auffallender ist, da er nämlich neben seinen Archilles einen Thersites stellen wollte, so nahm er nach der Chronik Bale's selbst für die letztere Rolle denselben Sir John Oldcastle, den die Leser des Martyrologiums von Fox als einen anderen Vorläufer des Heiles verehrten. Der Gedanke eines solchen Contrastes zwischen dem Namen und der damit versehenen dramatischen Person war ganz neu. Man findet keine Spur eines ähnlichen Contrastes in den übrigen historischen Dramen Shakespeare's, weder in Heinrich VI. noch Richard II. noch in König Johann oder Heinrich VIII. Es war dieß also nicht eine dramatische Neuerung, sondern eine Kriegsmaschine, für das augenblickliche Bedürfniß erfunden gegen die dramatischen Dichter der Gegenseite, welche das Andenken an diesen Martyrer Oldcastle als ein wirksames Mittel benützten, um dadurch die Verfolgungen gegen die Katholiken als auf dem geheiligten Rechte der Wiedervergeltung beruhend darzustellen. Der Widerwille Shakespeare's gegen diese Erhebung jenes angeblichen Martyrers gab Veranlassung zu einer Reihe komischer Scenen ... Man begreift leicht, daß die Aufregung in dem Lager der religiösen Fanatiker groß gewesen sein muß, als sie aus ihrem Lieblingshelden unter dem rächenden Pinsel des

Anna spricht in Richard III. (1. Aufz. 2. Sc.) zu dem verruchten Gloster:

„Es erträgt kein sterblich Aug' den Teufel.
Heb dich hinweg, du grauser Höllenbote,
Du hattest Macht nur über seinen Leib,
Die Seel' erlangst du nicht. (cf. König Johann 2. Aufz. 2. Sc.)

In demselben Stücke (1 Aufz. 4. Sc.) fürchtet sich Einer, für seinen Mord „verdammt zu werden". Ebenso sind die Worte Green's (3. Aufz. 2. Sc) in vollem Sinne zu nehmen:

Mein Trost ist, unsre Seelen gehn zum Himmel,
Der mit der Hölle Pein das Unrecht straft.

Gleichsam als Schwur erscheint uns der Ausdruck „Himmel", wenn der Bastard bei der Leiche des König Johann spricht:

Bist du dahin? Ich bleibe nur zurück,
Für dich den Dienst der Rache zu verrichten,
Dann soll dir meine Seel' im Himmel folgen,
Wie sie auf Erden immer dir gedient. (cf. Richard II. 1. Aufz. 1. Sc.)

Aehnlich verhält es sich in Richard II. (1. Aufz. 3. Sc.), wo Norfolk zu Bolingbroke sagt:

Nein! war ich Verräther je,
So sei getilgt mein Nam' im Buch des Lebens
Und ich verbannt vom Himmel, wie von hier.

Den Himmel als Segenswunsch gebraucht Gaunt in Richard II. (2. Aufz. 2. Sc.):

Mein Bruder Gloster, schlichte biedre Seele,
Dem's wohl im Himmel geh' bei sel'gen Seelen!
(cf. Heinrich VI. I. Th. 4. Aufz. 5. Sc.)

In vollster Bedeutung des Wortes und als Ausdruck der Ueberzeugung unseres Dichters ist **Himmel und Hölle** zu nehmen in folgenden Stellen: Richard III. (1. Aufz. 4. Sc.):

Mich setzte über die betrübte Fluth,
Der grimme Fährmann, den die Dichter singen,
In jenes Königreich der ew'gen Nacht.

In „König Johann" (2. Aufz. 1. Sc.) spricht der Dichter von „Seelen, die zu ihrem ew'gen Aufenthalt entschweben". Im 4. Aufz. 2. Sc. lesen wir:

Künstlers einen possenhaften, prahlerischen Trunkenbold werden sahen, einen Gauner, dem es zu einem Räuber an Muth fehlt, einen liederlichen Gesellen, welcher nur seinen thierischen Theil in seinem Bewußtsein hat, und bei welchem schon die Masse und der Umfang seines Körpers als äußeres Zeichen andeuteten, daß der Schwerpunkt seines Wesens vornehmlich in der sinnlichen Seite liege. Shakespeare wurde daher nach den ersten Vorstellungen der betreffenden Stücke genöthigt, den Verlegenheit bereitenden Namen Oldcastle zu unterdrücken, und an dessen Stelle den Namen Fallstaff (False staff = falscher Stab) zu setzen ꝛc.

Wenn die Rechnung zwischen Erd und Himmel
Wird abgeschlossen, dann wird wider uns
Der Brief und Siegel zur Verdammniß zeugen.

In demselben Aufzug 3. Scene spricht der Bastard zu Hubert, dem vermeintlichen Mörder Arthur's:

Du bist verdammt, so schwarz, es gibt nichts Schwärzeres;
Verdammt noch tiefer als Fürst Lucifer;
So scheußlich gibt's noch keinen Geist der Hölle,
Als du wirst sein, wenn du dieß Kind erschlugst.

Den Bischof von Carlisle läßt Shakespeare in Richard II. (4. Aufz. 1. Sc.) sprechen:

(Norfolk) gab da zu Venedig
Des schönen Landes Boden seinen Leib,
Die reine Seele seinem Hauptmann Christus,
Deß Fahnen er so lang' im Kampf gefolgt.

Und Bolingbroke betet:

Geleite süßer Friede seine (Norfolk's) Seele
Zum Schooß des guten alten Abraham!

In Richard II. (4. Aufz. 2. Sc.) heißt es: „Heiligkeit gewinnt die Kron' im Himmel." cf. Heinrich IV. I. Th. 1. Aufz. 3. Sc. — Lord Say sagt zu seinen Mördern in Heinrich VI. (II. Th. 4. Aufz. 7. Sc.):

Ach, Landsleute! Wenn bei euren Bitten
Gott so verhärtet wäre, wie ihr selbst,
Wie ging es euren abgeschiednen Seelen?

In demselben Stücke (III. Th. 1. Aufz. 4. Sc.) spricht York vor seinem Sterben:

Hartherziger Clifford, nimm mich von der Welt;
Die Seel' gen Himmel, auf eu'r Haupt mein Blut!

In Heinrich V. (4. Aufz. 6. Sc.) ruft York dem eben verschiedenen Suffolk zu:

„Wart', lieber Vetter Suffolk!
Mein Geist begleite deinen Geist zum Himmel!
Wart', holde Seel', auf meine, daß wir dann
Gepaarten Flugs entfliehn, wie wir uns hier
Auf rühmlichem und wohl erstrittnem Feld
In unserer Ritterschaft zusammenhielten."

Ganz die katholische Anschauung theilt Shakespeare, wenn er den sittlichen Zustand, in welchem sich der Mensch im Augenblicke des Todes befindet, für dessen Zustand im Jenseits als entscheidend betrachtet. Der Geist in „Hamlet" (1. Aufz. 5. Sc.), die Sterbsakramente der katholischen Kirche erwähnend, spricht:

So ward ich schlafend und durch Bruderhand
In meiner Sünden Blüthe hingerafft,
Ohne Nachtmahl, ungebeichtet, ohne Oelung [1]).

Auch die Lehre vom **Fegfeuer** findet sich bei Shakespeare, und dieß ist noch ganz jenem Geiste des englischen Volkes entsprechend gewesen, da man dort auch allgemein an Geister glaubte. Addison (Spectator Nr. 419) schreibt in letzterer Beziehung (bei Kreißig II. 241): „Unsere Vorväter sahen mit Ehrfurcht und Schreck auf die Natur. Es gab kein Dorf in England, das nicht einen Geist hatte. Auf allen Kirchhöfen ging es um, jede Gemeinde hatte eine eigene Gesellschaft von Feen, und man konnte keinem Schäfer begegnen, der nicht sein Gespenst gesehen." Ebenso blieb damals, wo die Trennung von der Kirche noch neu, die Vorstellung vom Fegfeuer dem Volke noch geläufig und wurde von Shakespeare im „Hamlet" zur Motivirung der Handlung, wie Kreißig sich ausdrückt, „unendlich glücklich benützt". Dort spricht der Geist zu Hamlet (1. Aufz. 5. Sc.):

Ich bin deines Vaters Geist:
Verdammt auf eine Zeit lang, Nachts zu wandern,
Und Tags gebannt in ew'ge Feuergluth,
Bis die Verbrechen meiner Zeitlichkeit
Hinweggeläutert sind. Wär' mir's nicht untersagt,
Das Innre meines Kerkers zu enthüllen,
So höb' ich eine Kunde an, von der
Das kleinste Wort die Seele dir zermalmte,
Dein junges Blut erstarrte, deine Augen
Wie Stern' aus ihren Kreisen schießen machte,
Dir die verworrnen krausen Locken trennte,
Und sträubte jedes einzeln Haar empor,
Wie Nadeln an dem zorn'gen Stachelthier.
Doch diese ew'ge Offenbarung faßt
Kein Ohr von Fleisch und Blut.

Horatio spricht ebendaselbst:

Vielleicht ist irgend ein gut Werk zu thun,
Das Ruh' dir bringen kann und Gnade mir.

Seelenmessen für die Verstorbenen werden erwähnt in Heinrich V. (4. Aufz. 1. Sc.). Gebete für die Todten nennt Imogen in „Cymbeline" (3. Aufz. 6. Sc.), indem er bei der Leiche des Posthumus spricht:

Hab' ich mit Blumen und Laub die Gruft bestreut,
Und hergesagt ein Hundert von Gebeten,
Zweimal, wie ich sie weiß, mit Seufzen, Thränen,
Verlass' ich seinen Dienst.

[1]) Rio (übersetzt von Zell p. 259) bemerkt, daß diese Stelle in der älteren Redaktion Hamlet's fehlt, und erst in der zweiten hinzugefügt wurde.

Herzog Buckingham empfiehlt sich vor seiner Hinrichtung wiederholt dem Gebete der Anwesenden in Heinrich VIII. (2. Aufz. 1. Sc.): „All ihr guten Menschen betet für mich!" Und unmittelbar vor seinem Tode:

Wie der Stahl mich trifft, die lange Scheidung
Lass't eu'r Gebet ein lieblich Opfer steigen,
Hebt meine Seel' empor zum Himmel.

Vom Fegfeuer ist auch die Rede in „Romeo und Julie" (3. Aufz. 3. Sc.):

Die Welt ist nirgends außer diesen Mauern;
Nur Fegfeuer, Qual, die Hölle selbst.

Nicht im Ernste redet ferner unser Dichter auch vom **jüngsten Tag** in Heinrich IV. (I. Th. 4. Aufz. 1. Sc.), wo Percy spricht: „Der jüngste Tag ist nah, sterbt lustig Mann für Mann!" cf. Heinrich V. (4. Aufz. 1. Sc.), wo Williams sich ähnlich äußert. Auch im „Julius Cäsar" florirt (3. Aufz. 1. Sc.) „der jüngste Tag". Dagegen sagt ein Mörder in Richard III. (1. Aufz. 4. Sc.) vor seinem Opfer: „Er wacht gar nicht wieder auf bis zum großen Gerichtstage." In Heinrich VI. (II. Th. 5. Aufz. 2. Sc.) schreibt der Dichter:

O ende, schnöde Welt!
Des jüngsten Tages vorausgesandte Flammen,
Macht Eins aus Erd' und Himmel!

Mit höchstem Gefühl ruft Constanze in „König Johann" (3. Aufz. 4. Sc.) aus:

Auferstanden,
Wenn ich ihn treffe in des Himmels Saal,
Erkenn' ich ihn nicht mehr: D'rum werd' ich nie,
Nie meinen zarten Arthur wiedersehn. —

Diese Stellen sind jedenfalls deutliche Zeugnisse für den Glauben Shakespeare's an die Bestimmungen der positiven Offenbarung über das Jenseits. Wenn daher Birch in seiner Schrift „Shakespeare's Religion und Philosophie" (1848) meint, weil Aaron Gott und Autolykus die Unsterblichkeit läugnet, so läugnet sie auch Shakespeare, so ist das ein unzulässiger Schluß, obgleich es auffallend ist, daß unser Dichter alle seine Bösewichter ohne Zerknirschung, seine edleren Charaktere ohne Religionserbauung in den Tod schickt, daß das Requiem über Imogen von den Uebeln dieser Welt und nicht von der Herrlichkeit der künftigen spricht, daß der Mönch-Herzog Claudio mit der Nichtigkeit dieses Lebens und nicht mit der Aussicht auf das jenseitige tröstet, daß seine liebenden Paare in den Tod gehen ohne die Aussicht auf ein Wiedersehn, außer gerade Antonius und Kleopatra, die Heiden und Wollüstlinge! Wenn Shakespeare Gute und Böse in Leidenschaft sterben läßt ohne Erinnrung an die Religion, so stirbt doch die fromme Catharina und der reuige Wolsey nicht ohne ihre Tröstungen. „Bereit und reif sein ist Alles" — bei den edlen Hamlet und Edgar, allerdings! Es ist dieß gleichsam der Abschluß der Lebensphilosophie Shakespeare's.

Wenn aber Gervinus (IV. 422) meint: „Die Worte sagen, daß auch Shakespeare seine Ueberzeugung von dem großen Räthsel der Zukunft gefangen gab, und aus dem Glauben an Unsterblichkeit die gesündeste Folgerung zog, daß Alles auf den rechten Gebrauch dieses Lebens ankomme" — so ist dieß mindestens ein Mißverständniß und beweist nur zu sehr, wie gerne Mancher seine eigenen subjektiven Anschauungen auf einen anderen, besonders einen gewichtigen Autor hinüberzutragen geneigt ist, um sich gleichsam selbst zu beruhigen. Man möchte zwar der Auffassung des Professors Gervinus beitreten, wenn man „Macbeth" (5. Aufz. 5. Sc.) sagen hört:

Das Leben ist
Ein wandelnder Schatten nur, ein armer Spieler,
Der auf der Bühn' sein Stündchen prahlt und tobt,
Und dann nicht mehr gehört wird; 's ist ein Mährchen,
Erzählt von einem Narrn; voll Klang und Wuth,
Bedeutend — Nichts.

Allein schon 1. Aufzug 7. Scene, wo Macbeth sich mit dem Gedanken trägt, den König zu morden, um sich selbst die Krone aufzusetzen, hören wir die Worte: „Daß nur dieser Streich das Eins und Alles hier auf dieser Erdenscholle wäre, so gilt mir Nichts das Jenseits." Daß also das Leben absolut nichts bedeute, ist hiedurch in Abrede gestellt. Zur Charakterzeichnung gehört es dagegen, wenn Shakespeare in Heinrich VI. (II. Th. 2. Aufz. 4. Sc.) die Herzogin Gloster sagen läßt:

Mich freut nur Tod,
Tod, dessen Namen sonst mich oft geschreckt,
Weil Ewigkeit in dieser Welt ich wünschte. —

Mehr aus dem Herzen des Dichters dürften die Worte sein in Richard II. (2. Aufz. 3. Sc.):

Trost wohnt im Himmel, und wir sind auf Erden,
Wo nichts als Kreuz, als Sorg' und Kummer lebt.

Hören wir, wie unser Dichter den **Tod** schildert in König Johann (3. Aufz. 4. Sc.):

O liebenswürd'ger, holder Tod!
Balsamischer Gestank! gesunde Fäulniß!
Steig' auf aus deinem Lager ew'ger Nacht,
Du Haß und Schrecken der Zufriedenheit,
So will ich küssen dein verbaßt' Gebein,
In deiner Augen Höhlung meine stecken,
Um meine Finger deine Würmer ringeln,
Mit ecklem Staub dieß Thor des Odems stopfen,
Und will ein grauser Leichnam sein wie du.
Komm' grins' mich an! ich denke dann, du lächelst,
Und herze dich als Weib. Des Elends Buhle,
So komm zu mir!

Die Nothwendigkeit des Todes ist anerkannt in „Hamlet" (1. Aufzug 2. Scene):

Die (Vernunft) immer rief
Vom ersten Leichnam bis zum heut verstorbenen:
„Dieß muß so sein."

In „Hamlet" (5. Aufz. 1. Scene) singt ein Todtengräber:

Ein Grabscheit und ein Spaten wohl,
Sammt einem Kittel aus Lein,
Und o! eine Grube gar tief und hohl,
Für solchen Gast muß sein. (Wirft einen Schädel auf.)

Hamlet: Da ist wieder einer: warum könnte das nicht der Schädel eines Rechtsgelehrten sein? Wo sind nun seine Klauseln, seine Praktiken, seine Fälle und seine Kniffe? Warum leidet er nun, daß dieser grobe Flegel ihn mit einer schmutzigen Schaufel um den Hirnschädel schlägt, und droht nicht, ihn wegen Thätlichkeiten zu belangen? Hum! dieser Geselle war vielleicht zu seiner Zeit ein großer Käufer von Ländereien, mit seinen Hypotheken, seinen Grundzinsen, seinen Kaufbriefen, seinen Gewährsmännern, seinen gerichtlichen Auflassungen. Werden ihm seine Gewährsmänner nichts mehr von seinen erkauften Gütern gewähren, als die Länge und Breite von ein paar Kontrakten? Sogar die Uebertragungsurkunden seiner Ländereien können kaum in diesem Kasten liegen; und soll der Eigenthümer selbst nicht mehr Raum haben? He?

Während hier Shakespeare solcher Maßen über den Tod moralisirt [1]), bezeichnet er ihn in Heinrich VI. (4. Aufz. 7. Sc.) als Ausgang aus der Sterblichkeit:

Du Schalksnarr, Tod! belachst uns hier zum Hohn;
Doch bald, vereint in ew'gen Banden, frei
Von deiner übermüth'gen Tyrannei,
Entschwingen sich durch Himmelsräume weit
Zwei Talbots, dir zum Trotz, der Sterblichkeit.

Charakteristisch für einen Falstaff ist es, wenn er sich äußert: „Still, liebes Dortchen, sprich nicht wie ein Todtenkopf, erinnere mich nicht an mein Ende;" nachdem Dortchen zuvor gesagt: „Wann wirst du anfangen, deinen alten Leib für den Himmel zurecht zu flicken?" (Heinrich IV. II. Th. 2. Aufz. 4. Sc.). Hamlet, dem Shakespeare sein künstlerisches Glaubensbekenntniß anvertraut hat, wie Kreißig (II. 235) bemerkt, er spricht: „Wir mästen alle andern Kreaturen, um uns zu mästen, und uns selbst mästen wir für Maden. Der fette König und der magre Bettler sind nur ver-

[1]) Hieher auch „Romeo und Julie" 5. Aufzug 3. Scene:

O hier bau' ich die ew'ge Ruhstatt mir,
Und schüttle von dem lebensmüden Leibe
Das Joch feindseliger Gestirne. — Augen,
Blickt euer Letztes! Arme, nehmt die letzte
Umarmung! und o Lippen ihr, die Thore
Des Odems, siegelt mit rechtmäß'gem Kusse
Den ewigen Vertrag dem Wucherer Tod!

schiedene Gerichte; zwei Schüsseln, aber für Eine Tafel" (4. Aufz. 3. Sc.). Hamlet, der geistreiche Dänenprinz, der Martyrer seiner Bildung und Genialität, wie ihn Kreißig nennt (II. 221), Hamlet, in welchem (nach Gervinus III. 283) „ein socialer Charakter der neueren Zeit gleichsam gezeichnet sein soll, der aus der Heroensitte des Naturzeitalters herausstrebt, in das ihn das Schicksal gestellt hat, wo Alles auf die physische Kraft und auf den Trieb des Handelns ankommt, den ihm das Schicksal versagt hat" — er konnte sagen (5. Aufz. 2. Sc.): „In Bereitschaft sein ist Alles. Da kein Mensch weiß, was er verläßt, was kommt darauf an, frühzeitig zu verlassen?" Der schlaffe Trost eben einer kleinen, vor der Wahrheit zusammenschreckenden Seele: „Vielleicht wird noch Alles gut", womit sich der König in „Hamlet" trägt, gilt unserem Dichter eben durchaus für erbärmlich. Stellt er ja auch mit Vorliebe die Königin in demselben Stück verächtlich hin, die (nach Kreißig II. 227) zum Schlimmen zu schwach, wie zum Guten, das richtige Gefäß für die matte, gemeine Alltagssünde ist, wie sie in der Treibhaus-Atmosphäre eines raffinirten, unthätigen Genußlebens gedeiht.

Die eigentliche **Unsterblichkeitslehre Shakespeare's** findet sich „Hamlet" 3. Aufz. 1. Scene:

Das ist die Rücksicht,
Die Elend läßt zu hohen Jahren kommen.
Denn wer ertrüg der Zeiten Spott und Geißel — —
Wenn er sich selbst in Ruhstand setzen könnte
Mit einer Nadel bloß? Wer trüge Lasten,
Und stöhnt' und schwitzte unter Lebensmüh'?
Nur daß die Furcht vor Etwas nach dem Tod —
Das unentdeckte Land, von deß Bezirk
Kein Wandrer wiederkehrt — den Willen irrt,
Daß wir die Uebel, die wir haben, lieber
Ertragen, als zu unbekannten fliehn.

In Heinrich VI. (I. Th. 1. Aufz. 1. Sc.) lesen wir:

Heinrich der Fünfte, deinen Geist ruf' ich:
Beglück dieß Reich, schirm es vor Bürgerzwist,
Bekämpf' im Himmel feindliche Planeten!
Ein lichtrer Stern wird deine Seele werden,
Als Julius Cäsar oder Cassiopeia.

Melun in „König Johann" (5. Aufz. 4. Sc.) spricht:

Warum denn sollt' ich falsch sein, da ich weiß,
Daß ich hier sterb' und dort durch Wahrheit lebe?

Hieher gehört auch unser Motto:

Was lebt, muß sterben
Und Ew'ges nach der Zeitlichkeit erwerben.

Den unsterblichen Geist unterscheidet Shakespeare vom sterblichen Leibe in „König Johann" (3. Aufz. 4. Sc.):

Seht, wer da kommt? (Constanze) Ein Grab für eine Seele,
Das wider Willen hält den ew'gen Geist
Im schnöden Kerker des bedrängten Odems. —

In „Hamlet" (4. Aufz. 4. Sc.) wird der Leib, jedenfalls im Gegensatz zum Geist als unsterblich Theil — „sterblich und verletzbar Theil" genannt. In Heinrich IV. (II. Th. 2. Aufz. 2. Sc.) spricht Poins: „Freilich, sein unsterbliches Theil braucht einen Arzt, aber das kümmert ihn nicht; ist das schon krank, so stirbt es doch nicht." — Desgleichen spricht Hamlet vor dem Geiste seines Vaters zu seinen Freunden (1. Aufz. 4. Sc.):

Was wäre da zu fürchten?
Mein Leben acht' ich keine Nadel werth;
Und meine Seele, kann es der was thun,
Die ein unsterblich Ding, wie es selbst?

Warwick betheuert in Heinrich VI. (II. Th. 3. Aufz. 2. Sc.):

So sicher meine Seele hofft zu leben
Bei jenem furchtbaren König, der auf sich
Den Stand der Menschen nahm, uns zu befrei'n
Von dem ergrimmten Fluche seines Vaters,
Glaub' ich, es ward gewaltsam Hand gelegt
An dieses hochberühmten Herzog's Leben.

§. 2. John Milton, geb. 1608

zu London, der größte Heldendichter Englands, Sohn eines Notars, studirte zu Cambridge. Er gab verschiedene politische und historische Werke heraus, darunter die berüchtigte „Defensio pro populo Anglicano" und eine Geschichte von England (bis zur normännischen Invasion). Bei einem biederen Charakter und warmer Religionsliebe besaß Milton eine Fülle von gelehrten Kenntnissen, ein ungemein großes, reiches und wahrhaft dichterisches Genie und eine sehr umfassende Einbildungskraft. Alles, was er schrieb, verräth Hoheit und Würde, aber wenig Anmuth. Sein Hauptwerk ist seine mit Recht gepriesene Epopöe „das verlorene Paradies" (The Paradise lost) in 12 Büchern, zuerst 1667 erschienen und durch Addison dem Interesse der Nation nahegebracht[1]). Ueberall herrscht darin großes Leben, tiefe Empfindung und unerschöpflich reiche Phantasie; die Sprache ist neu und kräftig, gelehrt, gedrängt, hie und da aber auch hart[2]). Was Milton's verlornes Paradies[3]) betrifft, so hält sich unser Dichter ganz an die posi-

[1]) Die besten Commentatoren sind Pearce, Bentley, Richardson und Newton; die Ausgabe von 1749 ist wohl die beste. — Milton schrieb auch ein „Wiedererlangtes Paradies" (The Paradise regained) in 4 Büchern, London 1671, welches Werk aber weniger ausgezeichnet ist. — [2]) cf. Binder, Realencyclop. Regensburg 1848. Bd. VII. p. 229. — [3]) Aus dem Englischen übersetzt v. Dr. Kottenkamp. Pforzheim 1842.

tiven Lehren des Christenthums. Der Sturz Lucifers und seiner Gesellen wird geschildert im ersten Buche mit den Worten:

Die allmächt'ge Kraft
Stieß flammend ihn aus ihres Aethers Raum
In scheußlicher Vernichtung und Verbannung
Zu bodenlosem Untergang, daß dort
In diamantnen Ketten, unter Feuer,
Verweile der Empörer, der gewagt,
In Waffen dem Allmächtigen zu trotzen.
Neunmal den Raum der Zeit, der Tag und Nacht
Den Sterblichen als Maß bezeichnet, lag
Mit seinem Heere der Besiegte dort,
Im Flammenabgrund rollend und verzweifelnd
Und doch unsterblich. Mehr an Grimm noch war
Ihm vorbehalten, denn es quält ihn jetzt
Verlor'nes Glück und gegenwärt'ge Pein.
Er sendet ringsumher betrübte Blicke,
Voll Stolz und Haß, verhärtet, unversöhnlich,
Die Schrecken nur und Traurigkeit erschauen;
Er sieht, so weit als Engel schauen können,
Sein Elend wild und öde; rings umher
Flammt sein Gefängniß, einem Ofen gleich,
Der unermeßlich glüht an allen Enden;
Und doch erstrahlt kein Licht; ein sichtbar Dunkel
Enthüllt ihm Wehe, Räume nur der Schmerzen,
Und Schatten, die voll Pein, wo Friede nie,
Wo Ruhe nimmer wohnt, wo Hoffnung selbst,
Die Allen sonst zu Theil, auf ewig schwindet;
Dort drängt allein die Qual, die sonder Ende,
Des Feuers Seefluth, die ein Schwefel nährt,
Der ewig brennt und doch sich nicht verzehrt.
Dieß ist der Ort, den der gerechte Gott
Für den Empörer schuf; dieß ist der Kerker
In ew'gem Dunkel, dieß ihr Reich, von Gott
Und von des Himmels Licht so weit entfernt,
Wie dreimal von des letzten Poles Punkt
Der Mittelpunkt der Erde liegt geschieden.
Wie ungleich jenem Ort, von dem sie fielen! —
Dort schaut er die Genossen seines Fall's
Durch Wirbelwind und Fluth der Feuerströme
Hinabgerissen; ihm zur Seite rollte
Ein Andrer ... Belzebub genannt.

Lucifer fordert den Belzebub auf, „mit Macht und List den ew'gen Krieg zu führen, stets unversöhnlich mit dem größ'ren Feind, der jetzt gesiegt und der im Uebermaß der Freud' im Himmel unbestritten herrscht" — „das Böse bleibt von nun an unsere einz'ge Freude." — Abschied vom Himmel nimmt Satan, und Besitz von der Hölle mit den schauerlichen Worten:

Lebe wohl,
Du schön Gefild, wo ew'ge Freude wohnt!
Sei mir gegrüßt, du schreckenvolle Welt!
Und du, o tiefste Hölle, jetzt empfange
Den neuen Herrscher; er besitzt noch stets
Den Geist, den Ort und Zeit ihm nie verändert!
Es ist der Geist mir stets der eigne Herr,
Und er vermag die Hölle mir zum Himmel,
Den Himmel mir zur Hölle zu verwandeln.
Was kümmerts mich, wo ich verweilen mag,
Derselbe bleib ich stets ... sicher bleibt uns hier
Die Herrschaft stets, und ungestört zu herrschen,
Selbst in der Hölle, bleibt ein hoher Lohn.

Der Satan sammelt sodann seine Schaaren, „die aus dem Schlummer auf dem Feuerbett nach ihres Cäsars Ruf erschienen sind;" — „die Führer waren sie, die aus der Hölle zur Erde kamen, ihre Beute suchend." Hierauf folgen die Namen und Beschreibung jener bösen Geister, die als Götter auf Erden verehrt wurden im Alterthum; sodann wird eine Versammlung der Dämonen geschildert.

Im zweiten Buch berathen die Satane, ob sie nicht neuerdings den Himmel stürmen sollen. Lucifer will es allein unternehmen, „der Hölle Raum erträglicher zu machen"; er macht eine Wandrung durch die Hölle und mißt ihre Grenzen:

Endlich schaut er
Der Hölle Marken, die zum Dach sich heben.
Neunfache Thore standen dort, drei Flügel
Von Erz, von Eisen drei und andere drei
Vom Fels des Diamants, mit Feuerkreisen
Umringt, doch nie zerstört. Auf jeder Seite
Des Thores saß ein Wesen grauenhaft ꝛc.

Nach dieser Wandrung „breitet er seine Schwingen, um anzuschaun das Strahlenreich des Himmels .. und sieht an goldner Kette die neue Welt, als Stern in kleinster Größe, dicht bei dem Mond. Dorthin nun fliegt er eilend voll Rachedurst und in verfluchter Stunde."

Im dritten Buch „hatte der allmächt'ge Vater jetzt vom Strahlenreich, wo er erhaben thront, den Blick gesenkt, sein eigen Werk zu schaun, und Jener Werk, die er hinausgestoßen". Es findet eine Unterredung statt zwischen Gott Vater und Sohn über das Schicksal der im Paradies gefallenen Menschen; der Sohn bietet sich als Sühnopfer dar: „den Himmel füllte Staunen", — „Hosiannas erfüllten die Region der Ewigkeit" — „auf unsrer festen Erde dunklem Rund schreitet Satan unterdessen — zu Adams Paradies; Uriel, der als der sieben Engel Einer im Angesicht vor Gottes Throne steht" — zeigt ihm den Weg dahin.

Im vierten Buch sehen wir Lucifer im Paradies angekommen, gepeinigt vom Gefühl verlorner Herrlichkeit. „Dreimal verdunkelt Leidenschaft sein Antlitz. Neid, Verzweiflung, Zorn durchfurcht ihm der erborgten Züge

Form"; doch war er nicht gewandt genug, um Uriel, dessen Auge ihm folgte, zu täuschen, obgleich er sich verstellte vor Uriel. Doch schwang er sich über die Umzäunung Edens:

Und setzte dann, dem Vielfraß zu vergleichen,
Sich auf den Lebensbaum, der in der Mitte
Am höchsten wuchs. Doch nicht gewann er wieder
Das wahre Leben, sondern sann auf Tod
Für sie, die lebten; dort auch sann er nicht
Auf Tugend, welche reicht die Lebenspflanze;
Sie bot allein ihm Aussicht, die geziemend
Benutzt, für ew'ges Leben Bürgschaft wäre.

dann folgt eine herrliche Schilderung des Paradieses, dessen Wunder Satan von jenem Baume herab überschaut:

Ein sel'ger Sitz, an Aussicht mannichfach,
Mit ew'gen Hainen, deren reiche Bäume
Gummi voll Duft und holden Balsam weinten;
Wo Andrer Frucht von Golde glänzend hing,
Hesperiens Fabeln hier in Wahrheit wandelnd,
Doch hier allein von lieblichem Geschmack.
Dann folgten Matten, sanfte Bergesseiten,
Die manchen Heerden zarte Weiden boten,
Auch Hügelreih'n mit Palmen; oder dann
Beut des benetzten Thales Blumenschooß
Viel Vorrath, auch in Blüthen jeder Farbe,
Wo sonder Dorn der Rosen Roth erglüht;
Auf andrer Seite liegen schatt'ge Grotten
Und Höhlen, deren Kühlung süß erquickt,
Vom Weinstock eingehüllt in Purpurtrauben.
Die Wasser fallen murmelnd dort hinab
Sich von des Hügels Abhang rasch in Auen
Zerstreuend und in einem See sich einend,
Der mit der Myrthen gold'nem Grün bekränzt,
Dem Uferstrand krystallen Spiegel hält
Es singen Vögel dort im Chor; die Lüfte,
Des süßen Frühlings Lüfte hauchen dann
Der Felder und der Haine frischen Duft,
Und leih'n dem Laub, das leicht bewegt erzittert,
Die sanften Melodieen; ew'gen Frühling
Reicht Pan, der mit den Grazien und Horen
Vereint den Reigen führt. Das Thal von Enna,
Wo einst Proserpina sich Blumen pflückte,
Da, wo sie selbst die schönste Blume war,
Und wo sie dort der düstre Dis gepflückt.
Noch Daphne's Hain bei des Aronthes Fluth,
Noch auch Castaliens Dichterquell vermag
Sich Edens Paradiese gleichzustellen ꝛc.
— Dort blickte Satan das Entzücken jetzt
Der lebenden Geschöpfe jeder Art,

Die neu dem Blick und sonderbar erschienen,
Zwei Wesen, die in edler Form geschaffen
Aufrecht und schlank, in angebornen Ehren
Erschienen Herrn in nackter Majestät ꝛc.

Diabolisch ist der Monolog Lucifers, der nun folgt:

O Hölle! was erschaut mit Gram mein Blick!
An unsrer Statt sind die Geschöpfe jetzt
Aus anderm Stoff, aus irdischem vielleicht,
Zur Seligkeit gelangt, als Geister nicht,
Doch Himmelsgeistern wenig untergeordnet.
— — (O lieblich Paar) es ist die Feindschaft nicht
Der Zweck, der mich zu dir geführt, für den
Ich Mitleid fühlen könnte, wenn ich selbst
Kein Mitleid auch erlangte; Freundschaft nur
Such' ich mit dir und wechselseit'gen Bund,
So fest, daß ich bei dir nun wohnen muß
Von nun an, oder du bei mir verweilen.
Vielleicht wird dir mein Wohnsitz nicht gefallen
So wie des schönen Paradieses Flur;
Doch so nimm deines Schöpfers Werk nur an!
Er gab es mir; freigebig schenk' ich's dir.
Euch beide zu vergnügen, soll die Hölle
Ihr weites Thor eröffnend all die Herrscher
Für euch entsenden; dort ist weiter Raum
Nicht eng wie hier in Grenzen eingeschlossen,
Um eurer Söhne große Zahl zu fassen;
Und kann ich keinen bessern Ort euch bieten,
So danket ihm, der jetzt mich losgelassen,
Damit an dir ich solche Rache nehme,
An dir, der Unrecht nimmer mir erwiesen,
Ob jener Unbill, die von ihm ich dulde.

Der Satan, den Baum des Lebens verlassend, verwandelt sich dann in verschiedene Thiere, „die Beute näher sich zu beschaun"; es folgt dann eine Liebesscene zwischen Adam und Eva; voll Aerger weicht der Böse und streift durch Berg und Thal. Uriel warnt den Engel Gabriel, der am Thore des Paradieses Wache hält, vor dem, „der aus der Tiefe sich hieher gewagt". Lucifer wird von den Wache habenden Engeln vor Gabriel geführt; sie wollen kämpfen; „nicht nur das Paradies, das Firmament nebst allen Elementen wären jetzt in heftiger Bewegung untergangen" — allein ein Himmelszeichen zwingt Lucifer zur Flucht.

Im fünften Buch erzählt Eva am Morgen, welcher der „Hochzeitnacht" gefolgt, dem Adam einen bösen Traum, den sie gehabt, sie habe gegessen vom Baume der Erkenntniß. Adam „erheitert das schöne Weib, doch ließ sie schweigend eine Thrän' entfallen den Augen". Beide verrichten sodann ein feierliches Gebet, worauf des Himmels höchster Herrscher voll Mitleid den Raphael abordnet ob der Störung, die Satan im Paradies erregt, und Adam an seinen seligen Zustand und das Gebot zu erinnern. Die ersten

Menschen und der Engel verweilen bis zum Abend in heiligem Zwiegespräch. Raphael erzählt den Sturz der Engel, worüber auch noch im sechsten Buche gehandelt wird.

Adam vernahm mit seiner Gattin Eva
Aufmerksam den Bericht, erstaunt und grübelnd
Von Dingen, die gar sonderbar und hoch.
Doch entfernte bald
Adam die Zweifel, die im Busen weilten.
Noch sündelos erstrebt er dann zu wissen,
Was mit ihm näher in Beziehung stände.
Wie diese Welt des Himmels und der Erde
Begann, woraus erschaffen, wann und wie,
Was vor ihm in des Edens Raum geschah,
Was außerhalb des Gartens? ꝛc.

Die Antwort auf diese Fragen gibt nun der himmlische Geist im siebenten Buche „obgleich des Seraphs Worte nicht genügen, die Werke des Allmächt'gen darzulegen". Adam hingegen erzählt dem Engel seinen Verkehr mit Gott, und wie er in seiner Einsamkeit sich nach seines Gleichen gesehnt, worauf Gott die Eva aus seiner Rippe gebildet habe, „mit der ihm vielleicht zuviel entzogen wurde". Der Engel spricht warnend bezüglich Eva's, sie sei „werth, daß man ihr Lieb und Ehre spende, doch Unterwerfung nicht". Adam stellt dann die neugierige Frage an Raphael: Lieben auch die Geister des Himmels, und wie äußern sie die Liebe? Der Engel antwortet: Sonder Lieb gibt's keine Seligkeit ꝛc. Endlich scheidet er mit der untergehenden Sonne, sein letztes Wort ist:

Sei kräftig, lebe glücklich und in Liebe,
Jedoch vor Allem sei gehorsam Ihm,
Dem als Gehorsam Liebe gilt, und halte,
Was er befahl; auch nimm dich stets in Acht,
Daß Leidenschaft dein Urtheil nicht verwirrt
Und dich zu Thaten führt, die freier Wille
Dir nicht gestatten wird. In deiner Macht
Liegt Weh und Seligkeit, wie für dich selbst
So auch für aller deiner Söhne Stamm.

Im neunten Buch muß unser Dichter „der Noten Klang zum Düstern stimmen und singen, wie der Mensch Vertrau'n verschmähend Gott den Gehorsam brach und sich empörte — wie dann der Himmel ihm entfremdet ward, entfernt sich hielt und Widerwillen fühlte, und wie des Himmels Zorn ein Urtheil gab, das dieser Welt die Schaar der Weh'n erschuf, die Sünd' und ihren Schatten, Tod und Elend, des Todes Boten". Die Schilderung fußt auf den Berichten der heiligen Urkunde von der Schlange, von Eva's Fall und Verführung des Adam ꝛc.

Im zehnten Buche wurde „des Satan gottlos hinterlistig That im Paradies im Himmel bekannt". Der Vater sendet den ewigen Sohn, im Himmel, in der Hölle, wie auf Erden ein jeglich Urtheil auszusprechen.

Wir lesen dann die bekannten Vorgänge in poetischer Umhüllung. Der Herr (der Logos) spricht zuletzt:

So erkenne jetzt,
Wie du geboren wurdest; du bist Staub
Und sollst dereinst zum Staube wiederkehren.

Hierauf folgt ein Zwiegespräch zwischen Sünde und Tod, welche beide sich nun auf der Erde ausbreiteten, sowie zwischen dem Satan und dessen Tochter, der Sünde. Die Welten erbeben, die Sterne trüben sich und der Böse verkündet seinen Sieg über die Menschen in der Hölle, in die er zurückgefahren; die gefallenen Geister sind durch Gottes Fluch in Schlangen verwandelt, Lucifer selbst erscheint als Drache. Adam die Veränderung der Natur erblickend ruft:

Welch' Elend nach dem Heil der Seligkeit!
Ist dieß der herrlich neu geschaffnen Welt
Unglücklich Ende, dieß mein Mißgeschick,
Der ich der höchste Punkt der Glorie war,
Der ich verflucht nach solchem Heile wurde? . . .
Des ganzen Stammes Fluch wird mir zu Theil;
Es wird auf mich, wie auf den Mittelpunkt,
Den die Natur erschuf, sich schwer entladen. . . .
O flücht'ger Freudenrausch im Paradies,
Gar theuer mir durch lange Pein erkauft!
Ersucht' ich dich, o Schöpfer, mich aus Lehm
Zum Menschen umzubilden? Bat ich dich,
Aus tiefem Dunkel mich emporzubeben
Und mich in dieses Gartens Köstlichkeit,
Um hier zu wohnen, jemals hinzustellen?
Da nie mein Wille Theil genommen hat
An meinem Sein, so war es Recht allein
Zu meinem Staube mich zurückzuführen ꝛc. . . .
(Doch) es sei; Ihm unterwerf ich mich, sein Spruch
Erscheint gerecht. Aus Staub bin ich geworden
Und auch zum Staube werd' ich wiederkehren.
O Stunde, die mir stets willkommen ist!
Weßhalb denn zögert seine Hand zu thun,
Was sein Befehl auf diesen Tag bestimmte?
Weßhalb soll ich den Tag noch überleben?
Weßhalb werd' ich durch Todesfurcht geneckt,
In Pein, die todeslos verlängert wird?
Wie froh würd' ich die Sterblichkeit empfangen,
Die mir im Urtheil zugesprochen ward,
Und unempfindlich rasch zur Erde werden?
Wie froh würd' ich mich in den Mutterschooß
Herniederlegen! Dort vermöcht' ich dann
Des sichren Schlafes Ruhe zu genießen; . . .
Nur Ein Zweifel quält
Mich stets, daß ich nicht ganz ersterben kann,
Daß jener reinre Lebenshauch, die Seele,
Die Gott mir gab, nicht mit des Körpers Staub

Vernichtet wird. Dann müßt' ich selbst im Grabe,
Vielleicht an andrem unheilvollen Ort
Lebend'gen Tod erleiden. Ein Gedanke,
Der grauenhaft, wenn wahr! . . .

Adam sucht sich diesen Gedanken auszuschlagen, und grübelt über Gottes Gerechtigkeit, ergibt sich aber dann in die auferlegte Buße des traurigen Erdenlebens in der Hoffnung auf den Schlangenvertreter; er und Eva beten und flehen um Gnade.

Im elften Buche bittet der Mittler am Himmelsthron für die aus dem Paradies Vertriebenen:

Für das Böse wird mein Tod bezahlen.
Verweigre nicht; empfange jetzt durch mich
Von jenem Paar den Duft des Friedenshauches.
Schenk' ihm, mit dessen Fehl du ausgesöhnt,
Sein Leben, oder wenigstens die Tage,
Die ihm in Schmerzen zugemessen sind,
Bis ihm der Tod sein zugemess'nes Loos,
— — bessres Leben
Ihm einst gewährt, worin, mit mir vereint,
Einst die Erlösten all' in Freud und Segen
Verweilen, eins mit mir, wie ich mit dir.

Die Bitte wird gewährt, aber Wächter besetzen des Paradieses Eingang; die frohe Botschaft von der zukünftigen Erlösung wird verkündet. Adam und Eva sind untröstlich ob des verlornen Paradieses:

O unerwartet harter Schlag; noch schlimmer
Wie Tod! Muß ich dich so, o holder Garten,
Verlassen, der mir Heimath der Geburt?
O Schattengänge, die voll Seligkeit
Den Engeln würd'gen Aufenthalt geboten!
Wo ich gehofft, ob noch so schwer betrübt,
Die Frist bis zu des Todes letztem Tag,
In Ruhe zuzubringen. . . . Ach wohin
Soll' ich in eine niedre Welt mich flüchten,
Die gegen dieses Gartens Lieblichkeit
Als dunkel und als wild erscheinen wird?
Vermögen wir in andrer Luft zu athmen,
Gewohnt an Früchte der Unsterblichkeit?

Michael zeigte hierauf, während Eva schlief, auf hohem Pfade dem Adam eine Vision, in welcher er die ganze Geschichte des alten Bundes erschaut und den zukünftigen Erlöser. Eva sieht letzteres im Traume. „Beide wandelten sodann einsam, Hand in Hand, mit ungewissem Schritt aus Edens Marken."

§. 3. Edward Young, geb. 1681

zu Upham bei Winchester in Hamshire, der Sohn eines Predigers, studirte zu Oxford, wo er eben keine Zierde der Religion und Moral gewesen sein soll, die Rechte, und ward Doktor derselben; allein sein Enthusiasmus für die christliche Religion bewog ihn, das theologische Studium zu betreiben. Er trat daher in den geistlichen Stand, ward 1728 Kaplan König Georg's II. und erhielt zwei Jahre später die beträchtliche Pfarrstelle zu Wetwyn in Herfordshire, wo er sich mit der Wittwe des Obersten Lee, einer edlen Dame, verheirathete. Doch nur kurze Zeit dauerte dieser Ehestand, der die glücklichste Epoche seines Lebens ausmachte, denn bald starb seine Gattin nebst Sohn und Tochter, die sie ihm aus der ersten Ehe zugebracht hatte. Diesen Verlust beklagte er in seinen **Nachtgedanken**[1]) oder Klage, neun Gesänge umfassend, ein Gedicht voll von Originalität und Feuer, wo er im höchsten poetischen Fluge das Leben, den Tod, die Unsterblichkeit, die Würde der christlichen Religion und der Tugend, sowie die Nichtigkeit alles Irdischen mit unnachahmlicher Erhabenheit und Größe der Gedanken besingt.

In der „ersten Nacht" (so betitelt Young seine neun Gesänge)[2]) handelt er von Leben, Tod und Unsterblichkeit. Dort lesen wir unter Anderem:

Ach, Schatten ist ja Alles hier, das Wesen
Wohnt dort, — sagt anders auch der Thorheit Glaube —
Nur da ist Dauer, wo kein Wechsel waltet.
Hier liegt des Wesens Knospe, in der Dämm'rung
Zukünft'ger Tage, in des Lebens Vorhof. —
Des Lebens Schauplatz ist geschlossen, nur
Der strenge Tod löst seinen schweren Riegel,
Entfernt dieß grobe Hinderniß von Staub,
Und macht uns frei — des Dießseits Embryonen. —
Nur wenig mehr ist der vom wahren Leben
Entfernter, der noch nicht zum Lichte strebend,
Noch ungeboren in dem Vater schlummert. —
Ja, wir sind Embryonen, bis die Schale,
Die himmelblaue, springt, — ein Götterleben
Beginnt dann, o Entzücken, auch für Menschen!
Allein der Mensch, der thörichte, begräbt
Des Himmels Hoffnung ohne Seufzer, — ein
Gefangener der Erde, läßt er flattern
All' seine Wünsche unter'm Mond umher,
Die zur Unendlichkeit beflügelt sind,

[1]) Wir benützen die Uebersetzung der Elise v. Hohenhausen. Cassel 1844. — [2]) Young arbeitete immer bei Licht, auch um Mittag bei verschlossenen Fenstern, umgeben von Todtenköpfen und Gebeinen, wie nach ihm Lord Byron. Bei letzterem erzeugten diese Bilder des Todes trostlose Vernichtung, unser Dichter sah in ihnen Verheißungen der Auferstehung.

Wo an dem Thron des Ewigen der Seraph
Unsterblichkeit vom Baum des Lebens pflückt;
Wo gold'ne Freuden blühen, dem Gerechten
Ambrosisch reifen in den vollen Strahlen
Des ew'gen Gottes; wo die unnennbaren
Jahrhunderte und Wechsel, Schmerz und Tod
Nicht sind. — Wie kann die Flucht von sechzig Jahren[1])
Unsterblichkeit aus menschlichen Gedanken
Verbannen — wie die unsterbliche Seele
In Staub ersticken? — — —
— — — Mit dreißig Jahren
Beginnt der Mensch zu ahnen, daß er thöricht;
Mit vierzig sieht er's ein, und will sich bessern;
Mit fünfzig zürnt er ob schändlichen Aufschubs
Und treibt den klugen Vorsatz zum Entschluß, —
Entschließt sich und entschließt sich wieder, und
Trotz aller der Erhebung des Gedankens
Stirbt er, derselbe, wie er hat gelebt.
Warum das? Weil er sich unsterblich dünkt.
Der Mensch glaubt Alles sterblich außer sich,
Bis endlich ein gewalt'ger Schlag des Schicksals
Mit Schrecken plötzlich Herzenswunden schlägt.

Zweite Nacht: Hier handelt der Dichter von der Verschwendung der Zeit, vom Leben der Männerwelt, vom Glück der Freundschaft und vom Tod des Gerechten. In Bezug auf letzteren heißt es:

Gott wartet nicht bis zur letzten Stunde,
Schon dießseits zeigt er seinem Freund den Menschen
In stiller, aber doch gewalt'ger Lehre,
In Tugendfrieden und in Laster's Qual.
Welch' Gaukelspiel der stolze Held auch treibt,
Nur Tugend hat im Tode Majestät.
— — Wo ist der arme Sterbliche, der Wurm?
O, nicht im Tod. — Sein Sterben ist Vermächtniß
Für alle — mehr als für den einz'gen Erben
Des Mammons Schätze. — Groß im Untergang,
Ein Tröster seinen Tröstern, stirbt er nicht;
Er übergibt mit freiwilliger Hoheit
Den großen Geist, und schließt ab mit dem Schicksal. —
— — Es hob Philander
Vom Zweifel ungetrübt und unverfinstert
Von der Verzweiflung, majestätisch stolz
Sein Haupt empor in jener dunklen Stunde,
Die auf die nied'ren Pfade des Gemeinen
Nur Grausen schüttet; ihn umstrahlte göttlich
Des Himmels Friede, Hoffnung, demuthvolles
Entzücken, und ihn krönte die Zerstörung
Mit einem Glanz, der unbeschreiblich ist.

[1]) Soviel Jahre zählte bereits der Dichter, als er seine „Nachtgedanken" niederschrieb.

In der dritten Nacht singt Young von Narcissa, seiner Stieftochter, vom „Todesthal", von gestorbenen Freunden als warnenden Engeln; stellt sich die Frage: Was thun wir hier? und beschreibt den Tod als Krone des Lebens:

Ist der Tod denn schuldlos, da sein Pfad
Bezeichnet mit Zerstörung ist des Schönsten?
Gunst, Glück und Macht und Geist, die diese Erde
Mit ihrem Glanz erleuchten, löscht er aus.
Es demüthigt der Tod die Großen alle,
Den Weisen, wie den Herrscher und den Sieger:
Allein das Leben demüthigt den Menschen,
Es ist der Sieg des Staubes — unser Tod
Triumph des göttlichen, des ew'gen Geistes. —
Der Tod kennt keine Schrecken, als die ihm
Gebrechlich' Leben mittheilt, dieses wird
Erst durch den Tod zur Freude — rühme sich
Des Glückes nicht — es bleibt des Grabes Schuldner;
Durch düst'res Gitter strahlt ein ew'ger Tag.
O schäme dich der Liebe für dieß Leben,
Das unsern Geist zu niedrigen Gewerben
Aussendet, um für unsre Sinne Nahrung
Zu schaffen, — was ein jedes Thier der Wüste
Und jeder Wurm wohl besser kann. O welches
Prächtige Gastmahl ist's für Seelen, für
Unsterbliche — sich wie ein Thier vergnügen!
O schäme dich des Grauens vor dem Tode,
Der dich zur Ruhe führt in heit're Lauben,
Wo Nektar perlt, und Engel dich bekränzen —
Und Wesen, höher noch als sie, dich lehren:
Von Anfang blühte Frucht der Seligkeit!
Das ist ein Gastmahl, unsrer Geister würdig,
Wenn diese niedre Erde wird erglänzen
In Herrlichkeit, der Gottheit Widerschein —
Was sag' ich mehr? Die Palme, Tod, ist dein!
D'rum seid willkommen mir, ihr Todesboten!
Krankheit und Alter — erstere lang mein Gast,
Die meine Nerven — zarte Lebensfäden —
Stets schärfer zieht, bis daß die Glocke läutet,
Die meine Freunde zum Begräbniß ruft;
Wo dann vielleicht die schwächere Natur
Noch weint, indeß Vernunft und Religion
Glück dem Verstorbnen wünschen, und das Grab
Mit Lorbeer'n krönen. — Sieger ist der Tod!
Er legt in Fesseln dieses Lebens Qualen,
Es schleppen seines Wagens Räder fort
Zorn, Ehrsucht, Geiz und Wollust, ihm gehorchend;
Daß ungestüme Sorgen, glüh'nde Schmerzen,
Auch sterblich sind, das danken wir dem Tode.
— — Ein Leben stirbt, — eins lebt jenseits des Grabes.

Die vierte Nacht hat Young seinem Freunde York gewidmet; er handelt von „des Christen Sieg“: von Sünde, Erlösung, Glaube und Gnade; das Grab ist ein Thron. Die fünfte Nacht redet von Wollust und Stolz, von „selbstgeschaffener Vernunft;“ es wird der Satz erläutert, daß der Genius die Sünde nicht adeln kann; es wird die Einsamkeit gepriesen, in der man Gottes Gegenwart fühlt. „Ihr seid gelehrt in Büchern — aber an Weisheit nicht!“ ruft unser Dichter denen zu, „welche nicht wollen das Buch Erfahrung, das Buch Natur, die unentbehrlichste, die ew'ge Frucht moral'scher Wahrheit, die den Sterblichen zum Gotte macht.“ Es ist die Rede von den Thränen, sowie vom Tode, der „listig weiß die Furcht in Schlaf zu wiegen.“ Uns allen ruft der Dichter zu:

Wie wichtig ist des Menschen Ende — und
Die Freunde rathen uns, den Gram zu flieh'n. —
Thörichte Güte! —

In der sechsten Nacht hören wir „die Stimme des Glaubens“ klagen über den Tod Lucia's, der Gattin unseres Dichters; nur die Phantasie soll des Todes Bild erschaffen haben. Es ist die Rede vom Ehrgeiz, vom Reichthum, vom Tand vergangener Zeiten, wobei „die Erde bleibt zurück in dunkler Leere“. Dann erwähnt Young die Schöpfungen des menschlichen Genius und sagt:

Die Erde füllen
Beweise von Unsterblichkeit des Menschen,
Und daß der Mensch Unsterblichkeit vergißt.

Mit heiligem Ernste versichert uns der Dichter:

Sittliche Größe nur ist wahrhaft groß,
Und alle die sind klein, die eine and're
Erheben und erstreben wollen, denn
Der Tod vernichtet alle Ehrbegierde;
Nur eine krönt er.

Voll Begeisterung singt Young in der siebenten Nacht:

Der Himmel ruft uns, — doch wir achten's nicht;
Am Herzen klopft der Tag, die Stunde an,
Daß es sich öffne seiner Zukunft; gütig
Winkt uns der Tod auf jedem Pfad zum Ziele. — —
Das Grab ist eine unterird'sche Bahn
Zum Licht — so hat die Liebe es gewollt —
Des Menschen glorreiche Geschichte geht
Durch viele Theile: — Einleitung die Zeit —
Endlosen Theil entrollt die Ewigkeit;
Das haben Erd' und Himmel uns verkündet,
Denn diese Welt ist eine Prophezeihung
Zukünft'ger Welten. — Wer wagt das zu läugnen,
Was Gott verkündet, der in der Natur
Noch lauter, als in Worten redet? — Aber
Wenn der Natur Beweise noch zu schwach,
Wende das Blatt, und lese in dem Menschen;

Kann dieser läugnen, was er sieht, wenn auch
Das, was er fühlt, ihn nicht aus seinem Schlaf' schreckt?
Er, dessen blinder Sinn die Zukunft läugnet,
Verdammt sich selbst: Es steht in seiner Brust
Geschrieben ein unsterblich Leben, — oder
Natur, betrügend ihre Söhne, schrieb
Nur Fabeln, und der Mensch ist eine Lüge!

Es folgen dann Beweise für die Unsterblichkeit; u. A. heißt es:

Wenn der arme Mensch soll früh vergeh'n
Und seiner Sehnsucht Ziel bleibt unerreicht,
Wozu des Todes Furcht und Schrecken ihm?
— — Unsterblichkeit des Menschen nur kann lösen
Das Dunkelste der Räthsel: Menschenhoffnung;
Schwarz wie die Nacht, wenn wir im Tode sterben! —
— — Da hier der Tugend Lohn nur ungewiß,
So fragen wir mit Recht: wenn hier der Mensch
Ganz stirbt, warum soll er auf Erden gut sein?
— — Es überlebt der Mensch das Grab, Lorenzo,
Oder sein höchster Muth ist toller Unsinn.
Vergeh'n die Seelen — sterben Engel auch?
Vom düst'ren Throne schaut dann einsam Gott
Auf die Verwüstung. Sollten wir im Menschen
Jetzt Gott bewundern, um zunächst im Staube
Ihn zu verlieren? — Er muß auferstehn,
Oder es irrt der Mensch, wo er am meisten
Urtheil sich zutraut. — Kühn empfiehlt er immer
Verdienst und Weisheit, es sind heil'ge Namen,
Wenn nicht geliebt, gepriesen doch, vergöttert;
Warum nicht auch bedauert? — Sterben Geister,
Sind beide uns als Qualen auferlegt. —
— — Und hätte Tugend keine Freuden? Ja
Theuer erkaufte, rede, was du willst:
Tugend und Laster führen ew'gen Krieg.
Hier ist die Tugend Kampf! Wer kämpft um Nichts,
Um ungewissen und geringen Lohn?
Die von der Tugend Selbstbeherrschung prahlen,
Möchten gern Engel hier auf Erden sein —
Und sie verrathen die gepries'ne Tugend
Durch schlechte Gründe und treulose Wächter. —
Nein, ihre Seele ist allein die Krone,
Die unverwelkliche — sie nur wiegt auf
Verrath der Sinne und den Sturm der Welt.
Verschmachten müßte bei dem Erdenlohne
Die höchste Tugend; dieß bleibt ewig wahr
Trotz Bayle's Lehren und trotz Voltaire's Glauben.
Je mehr den Menschen wir ergründen, um
So unverkennbarer enthüllt sich uns
Das Himmelssiegel der Unsterblichkeit.
— — In dem Menschen leben
Endlose Kräfte, unendliches Streben

Zu Liebe und Erkenntniß; das zeigt an,
Daß auch ihr Gegenstand nicht enden kann.
— — Erkenne die Unsterblichkeit der Seele,
Oder vernichte aller Dinge Ordnung. —
Geh', Afterkönig Mensch, und beuge dich
Vor Thieren, deinen Obern, die im Reich
Der Sinne dir weit überlegen sind. —
Der frische Rasen nährt sie ungepflügt;
Sie löschen ihren Durst am klaren Strom,
Verbittert nicht durch Zweifel, Furcht und Schmerz —
Des Menschen Erbtheil, der Vernunft Mitgabe;
Sie plündern Kleider nicht von fremden Zonen,
Sie fordern nie den Bruder vor Gericht; —
Ihr Glück ist ganz, rein, ungemischt, — es blüht
Für sie ein Paradies in jedem Feld,
Ohne verbot'nen Baum mit Fluch belastet;
Unglück trifft ihre Sinne, unerweitert
Durch Furcht wie durch Erinn'rung; kommt der Tod,
Beginnt und endet er mit einem Schlage; —
Sie sterben Einmal nur! O köstlich Vorrecht,
Nach dem der stolze Mensch, der Erde Herr,
Der Held, der Philosoph vergebens seufzt!
Wer gibt uns Rechenschaft von diesem Vorrecht?
Kein Licht vermag's, als das der Ewigkeit.

Der Dichter tröstet sich sodann mit dem Gedanken: Gott ist die Liebe; redet vom Krieg im Himmel in der Vorzeit, verherrlicht die Tugend, insofern sie die edle Lust in sich birgt; dann fügt er wieder einen Grund an für die Wirklichkeit unserer Fortdauer, indem er sagt:

Scheint es noch seltsam dir, trotz meinen Mühen,
Daß du sollst ewig leben? Ist's ja doch
Ein Wunder, daß du lebst. — Wer einen Anfang
Gegeben, kann das Ende von uns nehmen.
Erst läugne, daß du bist, dann zweifle, ob
Du sein wirst. — Ist ja doch der Mensch ein Wunder,
Du läugnest es, und Alles ist Geheimniß;
Millionen von Geheimnissen steh'n auf,
Statt jenem, welches deine Weisheit scheut.
— — Warum ist doch zum Glauben und zur Tugend
Der Mensch so träge? Weil die Gegenwart
Uns stark berührt und schwach die Zukunft nur;
Doch umgekehrt da ist das Richtige,
Sobald wir wirklich Menschen sind. — Vernunft
Gehört dem Menschen und der Sinn den Thieren,
Es ist die Gegenwart sein ew'ges Reich.
Zukunft das unbegrenzte der Vernunft;
Dort übt sie alle ihre Götterkraft,
Dort baut sie Pläne, sammelt, triumphirt,
Erwartet Seligkeit und Ruhm — begehrt
Vom Menschen und vom Glücke nichts. — Sie ist

Nichts anders, als die Seele aufwärts schauend.
O sei ein Mensch, und müh' dich, Gott zu werden!

Die achte Nacht, von der Tugend handelnd, beginnt mit den Versen:

Es ist die Schöpfung ganz auf meiner Seite,
Und Erd' und Himmel zeugen gegen dich.
Wenn nun unsterblich deine Seele ist,
Was bleibt uns zu erstreben noch, Lorenzo?
Noch Alles, Alles: Sie muß selig werden. —
Unselige Unsterblichkeit! Was ist
Entsetzlicher?

Der Dichter durchgeht nun die Weltgeschichte, und schildert unselige Unsterbliche.

Die neunte Nacht zeigt uns den Dichter als müden Erdenpilger, welcher „der nahen Todesstunde harrt". Die Welt ist für ihn ein Grab; er erinnert sich an den jüngsten Tag, singt begeistert von der „Andacht der Tochter der Sternkunde"; stellt sich die Frage: Was bin ich und woher? wirft dann einen Blick auf die Schöpfung, die ihn zu erhabnen Gedanken weckt; er bekennt seinen Glauben an die Dreieinigkeit und an Christus, den Erlöser. Endlich spricht er von dem Schlusse seines „Trostgesanges" den Gedanken aus:

Wie die kranke Seele
Nach Ruhe sehnend hin und her sich quäle,
Sie kann doch nur allein in dir sie finden;
Auf dieser Erde nur im Gottvertrauen,
Und jenseits einst im ew'gen, sel'gen Schauen! —

§. 4. Pedro Calderon de la Barca

erhielt seine erste Bildung im Colleg der Compannia, einer Jesuitenschule zu Madrid; seine Studien über Mathematik, Philosophie, Civil- und kanonisches Recht machte er auf der Universität zu Salamanca. Sein poetisches Talent muß sich früh entwickelt haben; wenig mehr als dreizehn Jahre alt, soll er sein erstes Schauspiel El carro del Cielo geschrieben haben und Vera-Tassis, sein Biograph versichert, er habe schon vor Vollendung seines neunzehnten Jahres durch seine Comödien auf den spanischen Bühnen Epoche gemacht. Später an den Hof König Philipp's IV. berufen, war er immer für das Theater thätig, in welcher Thätigkeit er nur durch seinen zeitweisen Dienst als Soldat und Ritter unterbrochen wurde. Nachdem Calderon im Jahre 1651 in den Priesterstand getreten, widmete er sich mit ungestörter Muße seinen dichterischen Werken. — Werfen wir nun einen Blick auf Calderon's sittlichen Charakter: An dem glänzendsten Hofe im damaligen Europa, sagt Schack[1]), in der unmittel-

[1]) Geschichte der dramatischen Literatur und Kunst in Spanien. Berlin 1846. III. Bd. p. 47.

baren Umgebung eines geistvollen Königs, inmitten gebildeter Weltleute, galanter Ritter und reizender Damen sollte Calderon ein Einsiedlerleben geführt, sollte er nie ein romantisches Abenteuer, nie einen Zweikampf bestanden haben? Sein Biograph gibt uns keine Antwort auf diese Frage, aber es ist nicht wohl anzunehmen, daß der Verfasser von den Stücken: „El monstruo de los jardines“ und „Ni Amor se libra de Amor etc.“ die Seligkeit der beglückten, die Pein der verschmähten Liebe, die Qualen der Eifersucht, alle diese Gefühle, die er mit so hinreißender Wahrheit zu schildern weiß, bloß aus dichterischer Intuition, und nicht vielmehr aus eigener Erfahrung gekannt haben sollte. Aber sei dem, wie ihm wolle, sein sittliches Zartgefühl offenbart sich in der Darstellung eines Wettkampfes zwischen Haß und Liebe im „Amado y aborrecido“, in der unvergleichlichen Schilderung der zarten Jungfräulichkeit der Heldin des Stückes, „Los hijos de la Fortuna, Teagenes y Cariclea“ und in „Para vencer á Amor querer vencerle“, wo er Vernunft und Wille über die Leidenschaft einen glänzenden Sieg davon tragen läßt. Wenn Calderon bis in's hohe Alter in der Composition weltlicher Schauspiele thätig war, so rechtfertigt in dem berührten Punkte der Inhalt derselben seinen sittlichen Charakter. Schwieriger wird die Vertheidigung Calderon's bezüglich anderer Punkte. Seine überschwängliche Verehrung der absoluten Macht, sowie seine immense Uebertreibungssucht wollen wir noch hinnehmen, aber wenn unser Dichter in seinen Schauspielen aus der spanischen Geschichte, z. B. La niña de Gomez — Arias pastrer duelo de España, besonders in der furchtbaren Tragödie „El medico de su honra“ das spanische Zartgefühl im Punkte der Ehre bis zum Fanatismus steigert, während er diesen falschen Begriff von Ehre in dem hinreißenden romantischen Schauspiel „El pintor de su deshonra“ doch mehr unserem Gefühle vermittelt; wenn er ferner in „El Alcalde de Zalamea“ einen qualificirten Mord gerechtfertigt findet, weil die Umstände „das Gefühl versöhnen“, — dann müßte unser Urtheil über das moralische Bewußtsein Calderon's schon ungünstiger ausfallen, soferne wir vergäßen, daß unser Dichter als Spanier „nicht bloß die gute Seite seiner Landsleute, die eherne Festigkeit und Beharrlichkeit ihres Charakters zeigte, sondern auch, wie Schack (p. 148) bemerkt, das Vorurtheil derselben schonungslos und unerbittlich bis zur äußersten Consequenz erschöpfte. Durch eine festgeschmiedete Kette von Schlüssen bildete sich so ein Sittengesetz, welches der wahren Moral oft auf's grellste widersprach; indem es die Rücksicht auf zufällige äußere Verhältnisse zur Basis des Handelns machte. Auf diese Art galt es nicht allein für Recht, sondern für Pflicht, die Sache eines Freundes oder Verwandten, mochte sie auch noch so ungerecht sein, gegen Jedermann mit Blut und Leben zu vertheidigen; so konnte man die Verwerflichkeit einer That einsehen, und war nach spanischen Begriffen doch verpflichtet, sie auszuführen, sobald der König sie verlangte, und so heiligte die allgemeine Ansicht nicht allein die Blutrache, nein, sie stellte sogar das Gesetz auf, jede Kränkung, ja jeden Schein von Beleidigung in Blut zu

tilgen." Wenn nun in Folge solcher allgemein verbreiteter Anschauungen die Moral Calderon's an Irrthümern laborirt, so darf es uns nicht wundern, daß auch sein Begriff von **Religion**, wie er in seinen Dichtungen uns begegnet, durch solche Infektion alterirt wird[1]). So malt die Rede Ludovico's in „El Purgatorio de San Patricio" in sehr grellen Farben jene für uns so befremdende und doch nach spanisch-katholischen Begriffen keineswegs unnatürliche Erscheinung aus, daß ein Bösewicht mit vollem Bewußtsein in den ungeheuersten Verbrechen beharrt und doch zugleich mit inniger Verehrung an dem Glauben der Kirche hängt. Desgleichen sehen wir in „la devocion de la Cruz" das Kreuz nicht bloß als Symbol, sondern als rettendes Werkzeug der göttlichen Gnade aufgefaßt, indeß doch die Seelen der Geretteten mit klarstem Bewußtsein in der Schuld beharren. Diese „spanische" Auffassung von Religion findet sich übrigens auch bei uns; wir wollen daher keinen Stein auf Calderon werfen, aber auch Schack's Deklamation über „hohe Reinheit der Religiosität, in welcher das Aecht-Katholische mit dem Aecht-Christlichen zusammenfällt, während unser Dichter oft gerade die finsterſten Dogmen (!) seiner Kirche recht sorgfältig pflegt" (p. 109), nicht weiter in Erwägung ziehen, uns genügt es, hinzuweisen, daß Calderon in dem Festspiele zur Verherrlichung der Einnahme von Breda (El sitio de Bredá) den Haß gegen die Feinde des Glaubens mit furchtbarer Energie ausspricht, daß er seinen frommen Glauben an Wunder zu verschiedenen Malen darlegt: wie im „Fegfeuer des hl. Patricius", welchen Heiligen er uns als Wunderthäter vorführt, in „La Aurora en Copacavana", wo uns ein wunderthätiges Muttergottesbild begegnet, und in „la devocion de la Cruz", in welchem Stücke die Wunder, welche das Kreuz an seinen beiden Verehrern vollbringt, den eigentlichen Kern bilden. Das christliche Martyrium finden wir durch Calderon wiederholt meisterhaft dramatisirt, so in dem Stücke „Los dos Amantes des Cielo" u. A. Wenn unser Dichter in dem (minder bedeutenden) Stücke: „El gran Principe de Fez" die Religion als allegorische Figur auftreten läßt, so hat er nach der Bemerkung von C. Rosenkrantz in den religiösen Schauspielen sein Innerstes erschlossen[2]). Während „la Exaltacion de la Cruz" die Verherrlichung des Christenthums zum Gegenstand hat, und in dem angeführten Schauspiele „La Aurora en Copacavana", welches in Peru spielt, die Verklärung des Sonnenkultus zum Christenthum der Grundgedanke ist, sehen wir in der „Seherin des Morgens" das erhabene Werk der Welterlösung mit prophetischer Kraft geschildert. In diesem Stücke, das er in hohem Alter schrieb, wo seine Seele ganz und einzig von den hehren Wundern

[1]) Calderon war in seiner religiösen Weltanschauung durchaus der Mann seines Volkes und seiner Zeit, bemerkt Schack (p. 107 ff.), ja er kann recht eigentlich für den vollendeten Repräsentanten jener wunderbaren und eigenthümlichen Gestalt gelten, welche der katholische Glaube in Spanien um jene Zeit annahm. — [2]) Die betreffenden Stücke sind bei Schack l. c. p. 110—146 angeführt.

der Religion erfüllt war, wie v. d. Malsburg sich äußert, hat der Dichter die Fülle seiner Andacht ergossen und „wie er das Göttliche erhoben, ist er von ihm wieder verklärt worden, und auf solche Weise hat er sich übertroffen, ist aber selbst darin unübertreffbar geblieben." Seinen Katholicismus dokumentirt Calderon durch die berühmten „Autos sacramentales", welche er während eines Zeitraumes von 37 Jahren für die Feier des Fronleichnamfestes, besonders in Madrid, verfaßte[1]).

Was ferner **Calderon als Dichter** betrifft, so ist er unter allen spanischen Dramatikern der bekannteste und gefeiertste. Doch wäre es unzulässig, diesen Lieblingsdichter der Spanier etwa mit Schlegel (in seiner 14. Vorlesung über Literaturgeschichte) so darzustellen, als ob er die ganze dramatische Poesie der Spanier repräsentirte, oder wenigstens die übrigen Dramatiker dieses Landes[2]) so unermeßlich überragte, daß es sich kaum lohnte, von dieser Höhe aus einen Blick auf jene untergeordneten Talente zu werfen. Es läßt sich jedoch nicht in Abrede stellen, daß er in den Comedias divinas seinen Vorgängern überlegen war.

Die künstlerische Eigenthümlichkeit Calderon's ist dem Einflusse des Hofes Philipp's IV. zuzuschreiben, und die Verschiedenartigkeit der Elemente in seinen Werken bildet einen nothwendigen Bestandtheil seiner Individualität. Wie wir in seinen Werken, sagt Schack (p. 101), auf der einen Seite orientalische Gluth und Ueberfülle der Phantasie neben der Besonnenheit und dem grübelnden Gedankenleben des Abendlandes erblicken, offenen Sinn für die Erscheinungen der gemeinsten Wirklichkeit neben einem mächtigen Zuge nach dem Uebersinnlichen und rein Geistigen, durchdringende Erkenntniß der Weltverhältnisse neben dem Versunkensein in die Labyrinthe des Menschenherzens, den brennenden Glaubenseifer des damaligen Katholicismus neben der Milde ächt christlicher Andacht, die blendende Pracht irdischer Herrlichkeit neben ascetischem und weltverachtendem Sinne, Hingabe an die kleinsten Interessen des Lebens neben Sehnsucht nach himmlischer Wahrheit: so steht auf der andern Seite Sophistik und dialektische Spitzfindigkeit dicht neben einfacher und ungeschminkter Sprache der Natur, Nachgiebigkeit gegen momentane Richtungen der Zeit neben ursprünglichster und sich ihre eigenen Bahnen brechender Begeisterung, Anbequemung an die Begriffe und die Vorstellungsweise einer bestimmten Menschenklasse neben weltumfassender dichterischer Anschauung; dieses Alles ist aber so organisch verschmolzen, daß man nicht daran mäckeln oder dieß oder jenes ausscheiden kann, ohne das Ganze zu zerstören. — Es ist hier nicht unsere Aufgabe, in's Einzelne einzugehen, aber wir können nicht umhin, hinzuweisen auf

---

[1]) Obgleich diese Dichtungsart seinem tief-religiösen Sinne am meisten entspricht und mit seinem Stande (als Priester) in vollstem Einklang steht, so ist er doch nicht als Erfinder derselben zu betrachten, da er vielmehr im Allgemeinen die ihm von Lope de Vega überlieferten Umrisse des Auto adoptirt. cf. Schack l. c. III. p. 256 und II. p. 393. — [2]) Man vergl. über diese Schack l. c. III. Bd.

„Gustos y disgustos son no mas que imaginacion", eine der feinsten und vollendetsten Dichtungen Calderon's, ebenso ausgezeichnet durch die Tiefe der Psychologie und die scharfe Analyse des menschlichen Herzens, als fesselnd durch die glückliche Combination des Planes und den Reichthum anspannender und anziehender Situationen; auch ist die unvergleichliche Kunst zu bewundern, mit welcher unser Dichter hier eine magere und geringfügige Anekdote, die noch dazu an Anstößigkeit nicht frei war, umzugestalten und zu verfeinern gewußt hat. Höchste Kunst ist es, wenn Calderon in „Los cabellos de Absalon" bei der Darstellung des von Ammon an Thamar verübten Inceste, eines Aktes der äußersten moralischen Verworfenheit, keinen widrigen Eindruck, sondern, wie Schack (p. 181) hervorhebt, nur „ein ideales Grausen" hervorbringt.

Wenn nun unser spanischer Dichter nach dem Ausdrucke Fr. Zimmermann's „bald mit der süßen Schwärmerei eines behaglich träumenden, bald mit dem erhabenen Ernste eines tief sinnenden Mannes oder Greises diese glühende Pracht des Tag- und Nachthimmels, wo die Sterne unverwelkliche Blumen sind, diese von Farbe brennenden, von Duft berauschenden Blüthen, die vergänglichen Sterne der Erde, die in Purpur getauchten Buchten, diese furchtbar-schönen Stürme zu belächeln oder als Offenbarungen des Höchsten zu belauschen" weiß, in welchem Gewande wird er uns dann wohl die **Unsterblichkeitsidee** vorführen?

Bei seiner tiefen Religiosität, abgesehen von den direkten Aussprüchen hierüber, kann man nicht zweifeln, daß Calderon von der Unsterblichkeit der Seele tief überzeugt war; auch seine philosophische Richtung, die als eine poetische Mischung von Scholastik und Theosophie erscheint, hindert ihn nicht daran. Da wir bei unserem Dichter überhaupt mehr Belesenheit, als eigentliche Gelehrsamkeit zu suchen haben, so wäre es zuviel, philosophische Deduktionen oder Definitionen über unseren Gegenstand von ihm zu erwarten. Die Möglichkeit der Fortdauer der Seele nach dem Tode steht Calderon um so mehr fest, als er überhaupt an „Geister" glaubt, wenn auch manches von ihm hierüber Gesagte oft bloß den Reiz der Darstellung erhöhen soll. Jedenfalls liegt es oft in der Composition der Dramen Calderons, wenn er bisweilen von christlichen Vorstellungen abweicht und z. B. in seinen mythologischen Schauspielen Göttern, in seinen Ritterstücken Riesen und Zauberern und in den Darstellungen aus dem Leben der Gegenwart dem Fatum und dem Zufall in verschiedenartigen Fügungen eine Rolle anweist[1]); aber eine besondere Vorliebe für diese Begriffe und „Mächte" läßt sich bei Calderon nicht verkennen, weßhalb man ihn oft verspottet hat. Auch „Geistererscheinungen" finden sich häufig bei ihm; wie im „standhaften Prinzen", wo Fernando als verklärter Geist und in der letzten Scene von „El Josef da las mugeres", wo Eugenia als

[1]) Hieher gehören u. A.: Fieras afemina Amor, La estatua de Prometeo.

Heilige in Glorie erscheint. Andererseits fährt in dem letzterwähnten Stücke ein Teufel in den Leib eines Verstorbenen, ähnlich wie bei Dante (inferno 30. u. 129 ff.) und in „El Magico prodigioso" ist der Satan in der Gestalt eines Cavaliers als Verführer personificirt, später in Gestalt eines Gestrandeten. Er bringt Cyprian, den Helden des Stückes, zur Seelenverschreibung mit Blut[1]) und verspricht demselben dafür den Besitz Justinen's, nach der Cyprian leidenschaftlich verlangt. Da dem Dämon die Verführung nicht gelingen will, versucht der Held die erlernte Zauberkunst, und ruft wirklich damit ein Scheinbild Justinen's hervor; als er es aber umarmen will, hat er ein Todtengerippe in Händen. Nun erklärt er den Vertrag als ungiltig, ruft den Gott der Christen an, und wird frei vom Dämon; später stirbt er wie Justina als Martyrer.

Seine Ueberzeugung von der Unsterblichkeit des Menschen bricht sich bereits Bahn in dem herrlichen Auto: „La Vida es sueño", das Leben ist ein Traum, wo zuletzt eine himmlische Macht dem durch die Verheißung der Gnade des heil. Sakramentes beseligten Menschengeiste zuruft:

„Da du träumst, so lange du lebst — denn das Leben ist ein Traum — so büße nicht zum zweiten Male ein so hohes Gut ein, sonst findest du dich in noch engerem Kerker wieder, wenn du mit Schuld beladen, vom letzten Todesschlaf erwachest!"

Ueberhaupt findet sich in Calderon's Schauspielen das sterbliche Leben wiederholt zum unsterblichen verklärt. Dieß ist besonders der Fall in den Stücken: Los dos Amantes del Cielo und El principe constante. Von letzterem Trauerspiele sagt Schack (p. 115): „Wenn irgend ein Werk würdig ist, im innersten Heiligthume der Kunst aufbewahrt zu werden, so ist es der standhafte Prinz; denn die Dichtkunst hat hier alle Reize in überschwänglicher Fülle ausgeschüttet und alle ihre Kräfte vereinigt, um ein Meisterstück von einziger und unerreichbarer Vollendung hervorzubringen; zugleich aber schweben die Andacht und der Glaube wie ein feierlicher Orgelklang über dem Ganzen und geben ihm eine göttliche Weihe, in welcher das Erdensein die höchste Verklärung feiert und Leid und Klage sich gleich der Hymne auf der Lippe des sterbenden Martyrers in anbetendem Jubel auflöst"[2]). — Im „standhaften Prinzen" ist „die unvergängliche

---

[1]) Das Gleiche sehen wir in „Las Cadenas del Demonio". — [2]) „Welch eine Dichtung! ruft K. Immermann aus. Man wird nicht müde, sie zu bewundern. In diesem einzigen Werke hat sich der große katholische Dichter in eine Sphäre geschwungen, wohin der Britte mit seinen unermeßlichen Kräften doch nicht reicht. Denn nicht um das Geschick einer großen Natur durch Schuld und Leidenschaft handelt es sich darin, sondern um das Höchste, was es überhaupt gibt, um die Läuterung eines reinen Menschen in das Reinste, in die Seligkeit. Diese Aufgabe ist nur Einmal gelungen, und weder vor noch nach Calderon hat sich auch nur von fern eine Produktion dieser Tragödie annähern können."

Heimath der Seelen" wunderbar an's Licht gestellt, wie J. Schulze sich ausdrückt, und in „La estatua de Prometeo" die Ewigkeit als das allein Giltige bezeichnet.

In „El divino Orfeo" ist die alte Mythe christianisirt. Der göttliche Orpheus schreitet über die Leiche Charons in das Schattenreich, zu dem er selbst auf dem Todesnachen hinüberfährt. Die Tage (personificirt) eilen jammernd herbei, indem sie den sechsten (den Freitag), der ohnmächtig zu Boden gesunken ist, umringen; plötzlich aber werden ihre Klagen durch einen Freudenruf unterbrochen. Orpheus kommt in dem schwarzen Nachen, auf dessen Mast ein Kreuz ruht, zurück und singt: „Oeffnet, ihr Aufenthalte der Trauer, die Riegel und Schlösser eures düsteren Körpers!" Zu seinen Füßen schmiegt sich der besiegte Tod, hinter ihm aber folgt Euridice, die befreite menschliche Natur in einem anderen Schiffe, auf welchem der fünfte Tag (Donnerstag) das Sakrament spendet. Unter Freudengesängen der Erlösten gleiten denn die beiden Fahrzeuge dem Aufenthalte des ewigen Friedens entgegen. Hier finden wir die Unsterblichkeit im Zusammenhang mit der heil. Eucharistie. Dasselbe ist der Fall in dem Auto: „La Serpiente de Metal", wo die Schlange, welche Moses in der Wüste zur Heilung von dem Bisse tödtlicher Schlangen errichtete, als Vorbild des am Kreuze erhöhten Erlösers dargestellt und zugleich der eigentliche Grund unserer Unsterblichkeit angegeben wird mit den Worten: „Da seht den, der die giftigen Bisse der ersten Schlange heilend, ohne selbst ein Sünder zu sein, dessen Gestalt annehmen wollte, um ihm durch seinen Tod zeitliches und ewiges Leben zu schenken!" Theilhaftig dieser Gnaden werden, wie besonders hervorgehoben wird, alle diejenigen, welche würdig das hochheilige Sakrament empfangen. — Wie nun Calderon überhaupt die Unsterblichkeit der Seele festhält, so schließt er sich auch in seinem Gedicht über die letzten vier Dinge[1]) an die Eschatologie der Kirche an, ebenso wie in seinen Schauspielen. — Wenn Calderon in dem Stücke „El mayor monstruo los zelos" noch dem Fatum huldigt und den Helden des Stückes zuletzt in die Worte ausbrechen läßt: „Nicht ich habe sie getödtet, sondern ihr Schicksal war es" — so sind in „Las tres justicias en una" die geheimnißvollen Wege dargestellt, welche die göttliche Gerechtigkeit wandelt, um schon auf Erden die Sünde zu rächen. Aber die Strafe der göttlichen Gerechtigkeit reicht auch in's Jenseits, Calderon glaubt auch an eine Hölle[2]), an einen „Kerker" im Jenseits, wie wir bereits vernommen, und an höllische Geister. Desgleichen hält Calderon die Lehre vom Fegfeuer fest in seinem Werke aus der ersten Periode seiner dichterischen Thätigkeit: „El Purgatorio de San Patricio", wo uns eine Stimme vom Himmel belehrt, daß die „Vergehen" eines sündigen

[1]) cf. Schack l. c. III. p. 41. — [2]) Auch des Tartarus mit seinem Lethe ꝛc. thut Calderon in seinen mythologischen Stücken Erwähnung, indem er diese antiken Vorstellungen theilweise christianisirt, z. B. in seinem „göttlichen Orpheus".

Lebens im Fegfeuer getilgt werden können. In langer Rede am Schlusse werden die Wunder im Fegefeuer des heil. Patricius geschildert. Wie unser Dichter an Dämonen glaubt, so auch an Engel, von denen er wiederholt spricht; u. A. in „La Aurora en Copacavana", wo die heil. Jungfrau inmitten einer Glorie von Engeln über der von den Christen besetzten, brennenden Stadt Cuzko sich zeigt und die Feuersbrunst auslöscht. Wie sich alle Ideale Calderon's zur Seligkeit des Himmels glorificiren, haben wir bereits erwähnt.

D. Neuere Literatur über die Unsterblichkeitslehre.

Unter den Werken der letzten Decennien, welche sich mit der Lehre von der Unsterblichkeit der Seele spezieller befassen, findet sich auch das von **C. Fr. Burdach**, „Blicke in's Leben, oder comparative Psychologie" (2 Theile, Leipzig 1842). Dieser Gelehrte entwickelt die Lehre von der Fortdauer also: 1) Einheit liegt an und für sich im Begriffe des Geistigen, daher die Seele trotz der Mannichfaltigkeit ihrer Thätigkeiten nie aus Theilen bestehen kann; 2) die Vervielfältigung der beseelten Wesen besteht keineswegs in einer Theilung der Seele. 3) Die Meinung, daß der Mensch als Individuum bloß insofern Werth und Bestand habe, als er ein Glied des Erdganzen ist, daß überall nur die Gattung unsterblich, und das menschliche Individuum mit der Eintagsfliege gleiches Loos theile, scheint großartig zu sein, beruht aber auf einer Selbstentwürdigung und wird durch den Gang der Entwicklung in der Natur bis zum Menschen herauf widerlegt (II. 216. 274 ff.); denn 4) alle Entwicklung in der Natur besteht in einem Fortschreiten zu immer höherer und umfassenderer Individualisirung und Vergeistigung. 5) Das Wesentliche in Allem ist das zu Grunde liegende Ideelle und dieses zeigt sich als das Beharrliche bei stetem Wechsel des Unwesentlichen, Materiellen. 6) Auch in ihren einzelnen Richtungen bewährt die Seele diesen ihren Charakter der Beharrlichkeit, ihre Individualität. 7) Ihren Höhepunkt erreicht aber die Individualität erst im Selbstbewußtsein: Wie der Mensch durch Vernunft Bürger eines geistigen Reiches geworden ist, so erhält auch Alles in ihm den Charakter der Beständigkeit als eines sich selbst Gleichseins; die Regungen der Sympathie, welche er mit den Thieren gemein hat, die aber bei diesen bloß in sinnlicher Form und vorübergehend erschienen waren, gewinnen in ihm mit ihrer geistigen Bedeutung auch eine bleibende Dauer. Hat der Mensch die Sehnsucht nach der Heimath, nach dem Orte, wo er seinen Ursprung genommen, mit dem Thiere gemein, so erkennt er dagegen das rein Geistige als seinen wahrhaften und alleinigen Ursprung an und sein Heimweh steigert sich zum Streben nach einem geistigeren Dasein. 8) Ist die Seele zu sich selbst gekommen, so wird sie nicht mehr mit dem Untergange ihrer Hüllen selbst vernichtet; hat sie Gott gedacht, so kann sie nicht mehr wie eine Seifenblase verschwinden, so hat sie die engen Banden der leiblichen Individualität gesprengt. 9) Wenn die Gattung durch die Fortpflanzung nach ewiger Dauer ringt, so ist nur der Gedanke das Unsterbliche an ihr; der Gedanke aber ist im Menschen mit dem Individuum Eins geworden und zur Persönlichkeit gediehen. 10) Unser ganzer innerer Lebenslauf besteht in fortschreitender Steigerung des Bewußtseins, in immer schärferem Sondern unseres Ichs von allem Anderen, in immer klarerem Unterscheiden unseres geistigen Kerns von dessen Hüllen. 11) Da im hohen Alter bei wirklich normalem Zustande mit der Körperkraft auch die sinnliche Erkenntniß, Gedächtniß und Urtheilskraft für Einzelheiten, überhaupt also der Verkehr mit dem

Sinnlichen und der Beherrschung desselben schwächer wird, während der Geist den eigenthümlichen Gewinn seines Lebens und Wirkens, die erlangte Gesammtansicht des Daseins und den obersten Grundsatz des Handelns festhält, so erblicken wir darin nur die Vorbereitung zu der mit dem Tode eintretenden Metamorphose. Die Seele also ist von Anfang an das Beharrliche im Leben, während der Leib fortwährend zerfällt, so daß in jedem Momente ein unendlich kleines Theilchen sein Leben aufgibt und sich auflöst, der Hergang aber wegen seiner Allmähligkeit unmerklich bleibt. Der Tod unterscheidet sich nur dadurch, daß die kleinsten Theilchen nicht einzeln und nach einander, sondern alle zugleich ihre Lebendigkeit verlieren und auseinander zu weichen beginnen; hiemit ist denn die Möglichkeit gegeben, daß die Seele, wenn sie zur Selbstständigkeit sich entwickelt hat, beim plötzlichen Absterben des Leibes ebenso sich behauptet, wie beim allmähligen. Während die thierische Seele dem Sinnlichen zugewendet und vom leiblichen Leben ungetrennt bleibt, ist im Menschen das rein Geistige durch das Selbstbewußtsein persönlich geworden; seine geistige Persönlichkeit, sein das Uebersinnliche anschauendes und in der Idee erfassendes Ich hat also Antheil an dem rein Geistigen, mithin auch an dessen Ewigkeit und vermag daher beim Tode fortzubestehen. Dieß wird aber im Leben bereits angedeutet, indem das Ich in der Entwicklung seiner eigenthümlichen Wesenheit beharrlich fortschreitet, und dabei immer mehr vom leiblichen Leben sich ablöst, so daß der Tod nur als die Fortsetzung und Vollendung des Lebens der Seele auf der Erde sich zeigt. 12) Der Verfasser führt dann den Beweis für unsere Fortdauer aus dem Bedürfniß der vollständigen Entwicklung unserer selbst, die leider diesseits nicht stattfinde, daher jenseits eintreten müsse (II. 279 ff.). 13) Ferner demonstrirt er die Unsterblichkeit aus der Ahnung der Fortdauer; diese Ahnung ist normal, denn sie findet sich bei Menschen aller Zeitalter und aller Bildungsstufen, am meisten bei einem harmonischen Verhältnisse aller Seelenkräfte und einer daraus sich ergebenden wahrhaften geistigen Gesundheit; sie stimmt überein mit den Folgerungen, welche der Verstand aus den Thatsachen des Lebens zieht und entspricht den Forderungen der Vernunft; sie hemmt die Uebermacht der sinnlichen Gegenwart, gibt einen Stützpunkt in allen Lagen und befähigt zur Aufopferung des Lebens für Wahrheit und Recht. Diejenigen, welchen diese Ahnung von Fortdauer fehlt, sind Abnormitäten. 14) Wo gröbere oder feinere Sinnlichkeit die ganze Seele ausfüllt oder eine mit den abstrakten Formen des Denkens sich begnügende Spekulation, die durch selbsteigene Macht allein das Uebersinnliche erkennen will, den Menschen beherrscht, da kann der Ahnung einer individuellen Fortdauer ebenfalls der Zugang verschlossen sein, denn diese stammt aus dem Gemüthe, und wo dessen Stimme überhört wird, ist der stärkste Geist in dieser Beziehung denen gleich, die kein Uebersinnliches zu denken vermögen. Das Gemüth aber ist die Macht des Universellen im individuellen Geiste, Anfang und Ende des Seelenlebens, und seine Ansprüche müssen zu den Resultaten des individuellen Daseins hinzutreten, um deren Vollgültigkeit zu beglaubigen (II. 482, 488 ff.). Uebrigens äußert sich C. Fr. Burdach in einem späteren Werke: „Der Mensch nach den verschiedenen Seiten seiner Natur, eine Anthropologie für das gebildete Publikum", herausgegeben von dessen Sohn Ernst Burdach (Stuttgart 1854), wo er die angeführten Sätze im Wesentlichen wiedergibt: „Wer nicht dahin gebracht werden kann, daß er das Dasein Gottes oder das Sittengesetz in seinem Innern fühlt, bei dem sind auch alle Beweise dafür unzureichend. So ist nun die Fortdauer unseres Ichs nur ein Gegenstand des Glaubens," und: „die wahre Liebe ist unendlich, und dadurch, daß wir lieben, werden wir unsterblich." — Wenn wir auch gegen den Satz protestiren, daß die Fortdauer nur ein Gegenstand des Glaubens sei und unsere Leser erinnern müssen, daß die Unsterblichkeitsidee ebenso gut bewiesen oder nicht bewiesen werden kann, wie andere religiöse und moralische Wahrheiten, so finden wir doch im Ganzen bei Burdach eine gesunde Anschauung von der Sache frei von allem Dünkel.

C. G. Carus in seiner „Psyche" (Pforzheim 1846) bezeichnet die Seele als Idee, aber nicht als eine allgemeine, wie z. B. die des mathematischen Dreiecks, sondern als die Idee gerade dieser besonderen und schlechterdings eigenthümlichen Persönlichkeit, denn alles Zufällige und Aeußerliche des Lebens mag zwar wohl an der weiteren Ausbildung solcher Persönlichkeit Theil haben, aber geschaffen kann doch dieselbe zuhöchst nur werden durch die gerade so und nur so, im höchsten göttlichen Mysterium. Hieraus folgt, daß die Grundidee einer menschlichen Seele nicht bloß ewig ist als Idee schlechthin, sondern daß in Obigem zugleich die Ursache des Ewigseins des Wesens gerade dieser besonderen, von allen anderen Seelen verschiedenen Seele gegeben sei (p. 467). Der wesentliche Grund der Seele ist somit, wie in der ganzen Abhandlung nachgewiesen wird, ein göttliches Urbild ihres Seins, von allem ihrem Sein eine Idee. Diese ist wenig, denn, was das wirklich ist, was der stäten, absolut ruhelosen Flucht von Vergangenheit und Zukunft, in welcher alles sog. Wirkliche eingeschlossen ist, sich völlig entzieht, und in einer wahren und unendlichen Gegenwart verharrt, nur von dem können wir aussagen, daß es ewig ist (p. 466). Dennoch wagt es Carus nicht, „über die höchste innere Periodicität der Idee hinsichtlich ihres Erwachens zum sich von Neuem Darleben als Seele, und der Dauer ihres dann wiederkehrenden in sich Versunkenseins als Idee an und für sich zu sprechen" (p. 493). „In dem reinen Ansichsein der Seele," sagt unser Autor, „ist jede Art von erschlossenem Bewußtsein undenkbar, und deßhalb, weil die vorhergehenden (physiologischen) Untersuchungen mit der entschiedensten Gewißheit die Bedingungen nachgewiesen haben, unter deren Vorhandensein allein das Wunder des Bewußtseins sich erschließen kann und mit deren Aufgehobenwerden (im Tode) die Offenbarung des Bewußtseins dennoch so gewiß schwindet, als die leuchtende Spitze eines Domes einstürzt, wenn das Fundament aus den Fugen weicht." — Hiezu bemerkt Droßbach (indiv. Unsterblk. p. 65): Unsere Naturwissenschaften sind soweit vorgerückt, daß man diesen auf sie gebauten Ausspruch von Carus festbegründet nennen kann. Wenn (?) also keine Wiederentwicklung der Seele in Zeit und Raum stattfinden kann, so ist die Unsterblichkeit absolut unmöglich; — da aber, setzen wir hinzu, jene Unmöglichkeit einer Wiederentwicklung der Seele (im Tode) nach Zeit und Raum durchaus nicht unumstößlich nachgewiesen ist, so kann auch auf Grund dessen die Unmöglichkeit der Fortdauer nicht constatirt werden, mag eine solche Annahme für Carus „den sinnigen Beobachter der Form und Verehrer der Morphologie", wie ihn Erdmann (Gesch. d. Philos. II. 715) nennt, als unumstößlich gelten und die „pantheisirende poetische Weltauffassung" seine Schriften noch so anziehend machen.

Fr. Eduard Beneke (gest. 1854) hat im Gegensatz besonders zu Hegel's und auch zu Herbart's Spekulation, aber im Anschluß an manche Doktrinen englischer und schottischer Philosophen, wie auch an Kant, Jakobi ꝛc. eine psychologisch-philosophische Doktrin ausgebildet, welche sich ausschließlich auf die innere Erfahrung stützt. Sein Hauptverdienst besteht darin, daß er alle complicirteren psychischen Vorgänge aus vier elementaren psychischen Vorgängen oder „Grundprozessen" ableitet. Auf Grund der Betrachtung der Grundprozesse bezeichnet Beneke die Seele als „ein durchaus immaterielles Wesen, bestehend aus gewissen Grundsystemen, welche nicht nur in sich, sondern auch mit einander auf das innigste Eins sind oder Ein Wesen bilden". Diese Auffassung ist der Annahme einer Fortdauer durchaus günstig, und die Unsterblichkeit hätte somit in der Psychologie Beneke's ihre Berechtigung, um so mehr als nach ihm alle Wissenschaften ohne Ausnahme angewandte Psychologie sind. Die Religionsphilosophie, welche nicht sowohl über die Gegenstände der Religion, als über das religiöse Bewußtsein philosophirt, — unterscheidet sich (da das Uebersinnliche auch nach Kant's Eingeständniß unerkennbar und nur dem Glauben und der Ahndung zugänglich ist) von den Wissenschaften der Logik, Aesthetik ꝛc. darin, daß Glaube und Ahndung sich nicht in feste Formeln spannen lassen, und daß darum die Philosophie zugestehen muß,

daß es subjektiv verschiedene Wege gibt, um zum Glauben an Gott und Unsterblichkeit zu gelangen. Die Unsterblichkeitsidee ist nach Beneke's Prinzip eine Erfahrungsthatsache, eine psychologische Wahrheit, welche aber hier durch den Ausschluß der Spekulation aus der Philosophie, wie ihn Beneke fordert, eben keine wissenschaftlich begründete Wahrheit werden kann[1]).

Karl Philipp Fischer erklärt in seiner Schrift „Grundzüge des Systems der speculativen Theologie, oder Religionsphilosophie" (Frankfurt und Erlangen 1855, III. p. 449) als wesentlichsten Beweis für die persönliche Unsterblichkeit den religionsphilosophischen, „durch welchen die übrigen Beweise begründet werden", da die Freiheit des menschlichen Geistes, welche sich als das allgemeine Princip seiner unendlichen Selbstbestimmung oder seines ewigen Lebens erweist, nicht ein unbedingtes, schöpferisches Vermögen, sondern die innere Macht oder Selbstbestimmungsfähigkeit desselben ist, welche er seinem göttlichen Schöpfer verdankt und welche er nur in dem unauflöslichen Verbande oder in der wesentlichen Beziehung mit dem oder zu dem absoluten Geiste verwirklichen kann, in welcher sein von Gott Bestimmtwerden die ewige Voraussetzung seiner positiven seiner Idee entsprechenden, oder seiner negativen ihr entsprechenden Selbstbestimmung ist, durch welch letztere (cf. l. c. p. 293) er seine Abhängigkeit von Gott oder seine Beziehung zu demselben nicht abbrechen oder auflösen kann, indem er durch sein negatives Verhalten die unendliche Thätigkeit Gottes nicht zu beschränken, sondern sie nur zu seinem Gerichte zu verkehren vermag. In dieser göttlichen Ebenbildlichkeit oder inneren Unendlichkeit und Universalität des menschlichen Wesens ist die Fähigkeit und Bestimmung des Menschen begründet: durch seine freie, geistige Gemeinschaft mit Gott sein unsterbliches Wesen oder seine wesentliche Freiheit zur objektiven Freiheit des ewigen Lebens zu verwirklichen, welches die aktuelle Wahrheit oder die wahrhafte Verwirklichung oder Energie des an sich unsterblichen Geistes ist. Da jedoch die ethische Einigung des menschlichen Willens mit dem göttlichen die Erprobung seiner Wahlfreiheit ist, so wäre das ewige Leben nicht das Resultat seiner Bewährung zur objektiven Freiheit des in der Gemeinschaft mit Gott durch die ewige Wahrheit der unendlichen Liebe und Erkenntniß seligen Geistes, wenn derselbe nicht durch seine Gottähnlichkeit die Fähigkeit einer negativen, seiner Bestimmung widersprechenden Selbstentscheidung hätte, in welcher er durch seine Entzweiung mit Gott den Widerspruch mit seinem von Gott geschaffenen Wesen und mithin das innerste Gericht seiner Perversität erfährt.

Was hier unser Autor über Unsterblichkeit lehrt, beruht auf christlichen Principien, die persönliche Fortdauer basirt hier auf der Person Christi: Wenn aber Fischer in's Alterthum zurückgreift und z. B. bei Plato die Idee der persönlichen Unsterblichkeit wesentlich durch die Idee des urpersönlichen Gottes begründet sieht, so sind wir (s. ob. II. Th. Plato) hiemit nicht einverstanden. Was derselbe Verfasser bezüglich des psychologischen, naturphilosophischen und geschichtsphilosophischen oder ethisch wissenschaftlichen Beweises für Unsterblichkeit anführt, schließt sich an die gangbaren Deduktionen hierüber an. Die vorzüglichen Verdienste dieses Gelehrten in Widerlegung des Materialismus sind schon erwähnt worden (ob I. Th. p. 22 Anmerk.). Noch anzuführen dagegen ist, was Fischer über die Frage nach dem räumlichen Orte der Seele nach dem Tode sagt. In seiner Schrift „Wissenschaft der Metaphysik" (Stuttgart 1834. p. 233 ff.) heißt es: „Diese Frage ist dieselbe, wie die Frage nach dem Sitze der Seele in ihrem Körper. Wenn schon das Fernsehen der Somnambulen die Idealität, d. i. das Aufgehobenwerden des räumlichen und materiellen Außereinanderseins beweist,

[1]) Die zahlreichen Schriften Beneke's finden sich angeführt bei Ueberweg, Grundriß der Philosophie. 1866. III. 271 ff., unter denen vorzüglich hieher gehören: Die neue Psychologie. Berlin 1845. Pragmatische Psychologie. Berlin 1850. und die betr. Lehrbücher.

indem die in der Extase zu sich befreite Seele als gegenwärtig schaut, was sie wissen will, — während sie die Reihe von Vermittlungen nicht durchläuft, welcher das sinnliche Bewußtsein bedarf und sich mithin in dem Wesen des Zusammenhangs befindet, — so ist der nach dem Tode in die Wahrheit seiner Idee zurückgekehrte Geist in einem noch viel höheren, in einem unendlichen Sinne von der Welt frei. Aufgehoben ist aber für das Individuum die Zeitlichkeit und Oertlichkeit nur dadurch, daß es an dem Prozesse theilnimmt, in welchem das System der Welt durch den Fortschritt des Geistes hervorgebracht wird, und daher kommt es, daß die Individuen, welche sich nicht von bestimmten Zeiten und Orten des Weltlaufs befreit haben, durch ihren eigenen Willen nach ihrem Tode in den Momenten der Weltentwicklung zurückgehalten bleiben, welche von Geistern, die sich zur Einheit des Ganzen erhoben haben, überwunden werden."

Herman Lotze äußert sich in seinem „Mikrokosmus, Ideen zur Naturgeschichte und Geschichte der Menschheit" (3 Bde. Leipz. 1856) über die Beweise für die Unsterblichkeit also: „Auf drei Wegen sucht man das Ziel, die Gewißheit der Unsterblichkeit zu erreichen; denn außer jenen zahlreichen Analogien, Vergleichen und Bildern, mit denen sich die zweifelnde Phantasie immer zunächst zu behelfen pflegt und welche wohl die Stimmung des Gemüthes für die Aufnahme einer Wahrheit günstig vorbereiten, aber nie diese selbst beweisen können, sucht man theils aus der eigenen Natur der Dinge die Unsterblichkeit als unvermeidlich, theils aus Gründen der Gerechtigkeit sie als nothwendiges Zugeständniß der Weltregierung darzustellen. Wir behaupten, daß nur aus ihrem Kreise, niemals dagegen aus jenen scheinbar strengeren Untersuchungen, welche die Natur der Dinge zum Ausgang nehmen, das Gemüth die Gründe entlehnen wird, auf welche es mit einigem Vertrauen zu ihrer Haltbarkeit seinen Glauben an ewige Fortdauer stützen möchte. Es gibt nicht eine solche Natur der Dinge, die wie ein unvordenkliches Schicksal aller Wirklichkeit als eine unvermeidlich zu befolgende Reihe von Gesetzen voranginge, es gibt nicht einen solchen Inbegriff des an sich Möglichen und Nothwendigen, auf welchen die welterschaffende Kraft hinblicken müßte, um zu erfahren, innerhalb welcher Grenzen ihr die Verwirklichung ihrer Absichten erlaubt sei, und welche Verpflichtungen folgerichtiger Entwicklung sie mit jeder Stiftung irgend eines Keimes übernehmen müsse; es gibt endlich nicht ein solches ewiges und vorweltliches Geburtsrecht der Dinge oder Substanzen, auf das sie sich stützen könnten, um zu verlangen, daß jede Macht, von welcher sie zum Dienste einer Weltbildung berufen würden, ihre Privilegien achte und sie nur so verwende, wie es ihrer angestammten Würde angemessen sei. — Alles, das Dasein jener Dinge, die Eigenthümlichkeiten ihrer Natur und die Rechte, die dieser zuzukommen scheinen, Alles ist auf einmal und gleich unbeschränkt, nur Geschöpf jener schaffenden Kraft selbst; nur soviel und solches ist überhaupt in der Welt, als das Unendliche zur Verwirklichung seines Willens nicht sowohl bedarf, als vielmehr zuläßt; nur die Rechte besitzt es, die dieser schöpferische Wille ihm gab, nur innerhalb derjenigen scheinen alle seine Wirkungen und alle seine Schicksale sich mit selbstständiger Nothwendigkeit zu bewegen, innerhalb deren die eigene Folgerichtigkeit des ewig Einen jedem einzelnen seiner Erzeugnisse zu bleiben gebot. Nur, wenn wir, in dem schöpferischen Mittelpunkt der Welt stehend, den Gedanken völlig durchschauten, aus dem sie entsprungen ist, könnten wir rückwärts aus ihm die Schicksale des Einzelnen voraussagen, das zu seiner Verwirklichung berufen ist. Wir können es nicht von unserm menschlichen Standpunkt, der uns nur dem Geschaffenen unmittelbar, aber nicht dem Schöpfer und seinen Absichten gegenüberstellt. Besitzt unser Geist, wie wir mit Recht glauben, einen Schatz ihm angeborner denknothwendiger Wahrheit, so sündigen wir gewiß gegen den Sinn dieser Wahrheit zuerst und am meisten, wenn wir ihr einen andern Ursprung zuschreiben, als den, auch ihren Inhalt nur jener schöpferischen Macht zu verdanken; sie wird uns leiten, das Endliche im Sinne des Ganzen zu verknüpfen, dem es dient, aber sie kann die letzte Bestimmung

aller Dinge nicht unabhängig von der Kenntniß des höchsten Zweckes begreifen wollen, von welchem allein doch diese Bestimmung abhängt. — Daß wir die Seele als den substanziellen und dauernden Träger der Erscheinungen unseres inneren Lebens ansehen müssen, davon allein haben wir die Ueberzeugung gewonnen, aber daß die Seele darum, weil sie für diese Erscheinungen die bleibende Substanz sei, auch die ewige und unvertilgbare Dauer als das Vorrecht ihrer Natur besitzen müsse, von der Sicherheit dieses Schlusses wird das unbefangene Gemüth sich nie überzeugt fühlen. Verlangt man das Zugeständniß von uns, daß jede Substanz ihrem Begriffe nach nothwendig unzerstörbar sei, so mögen wir die Richtigkeit dieses Begriffes zugeben, aber wir werden dann die Seele nicht mehr zu dem rechnen, was in seinen Umfang fällt. Nichts berechtigt uns zu der Annahme, was einmal sei, müsse nothwendig immer sein und Entstehen und Vergehen bezweifeln wir nur deßhalb zuweilen in seiner Möglichkeit, weil wir mit der gewohnten Neugierde unseres Denkens eine Anschauung seines Hergangs haben möchten. Sind wir endlich durch den Zusammenhang unsrer übrigen Ansichten so sehr darauf hingewiesen, in allem Endlichen nur Geschöpfe des Ewigen zu sehn, so können noch weniger die Schicksale dieses Einzelnen andere sein, als das Ganze sie ihnen gebietet; das wird ewig dauern, was um seines Werthes und seines Sinnes willen ein beständiges Glied der Weltordnung sein muß; das Alles wird zu Grunde gehen, dem dieser erhaltende Werth gebricht. Kein anderes höchstes Gesetz unserer Schicksale können wir auffinden, als dieses; aber eben dieses ist unanwendbar in unseren menschlichen Händen. Wir können uns nicht vermessen wollen, zu bestimmen und zu richten, welche geistige Entwicklung durch die ewige Bedeutung, zu welcher sie sich erhoben hat, die Unsterblichkeit sich erwerbe, welcher anderen sie versagt bleibe. Weder, ob alle Thierseelen vergänglich, noch ob alle Seelen der Menschen unvergänglich sind, dürfen wir entscheiden wollen, sondern müssen uns auf den Glauben zurückziehen, daß jedem Wesen geschehen werde nach seinem Rechte" (I. 418 ff.).

Ferner lehrt Lotze (I. 425): „Ebenso, wie die Fortdauer nach dem Tode, ist das Dasein der Seele vor der Geburt dieses irdischen Lebens kein Gegenstand unserer menschlichen Kenntniß. Wer der Unsterblichkeit der Zukunft gegenüber eine unendliche Vorgeschichte unserer Seele zu bedürfen meint, wird in seinem Glauben und in der Phantasie, mit welcher er diesen in unserer Erinnrung leeren Zeitraum ausfüllt, kaum von der Wissenschaft belästigt werden können; aber die Erfahrung unseres gegenwärtigen Lebens enthält nur wenige Spuren, welche ein dazu geneigtes Gemüth auf dieses Vordasein unseres Wesens zurückdeuten möchte; die Träume der Seelenwanderung sind bisher Träume der Einbildungskraft geblieben" ꝛc.

C. Wilmarshof spricht in seiner Schrift „das Jenseits — ein wissenschaftlicher Versuch zur Lösung der Unsterblichkeitsfrage" (4 Theile Leipzig 1863) die Ansicht aus (Vorr. VII.), daß der Glaube an die Fortdauer nicht hinreichend befestigt werden könne, wenn man nicht bezüglich der Art des Fortlebens zu einer haltbaren Annahme gelangt sei. Wir bemerken dagegen, daß es tausend Geheimnisse in der Natur und in der Menschenwelt gibt, welche mit höchster Evidenz constatirt sind als solche, ohne daß man über ihr Wie oder Warum einen genügenden Aufschluß geben könnte; dasselbe Schicksal theilt (vom Standpunkt der Vernunft aus gesprochen) die Unsterblichkeitsidee. Der Verfasser findet es ferner (I. 1) vor Allem nothwendig, auf die Grenzen des menschlichen Erkennens aufmerksam zu machen, und vor Allem den materiellen (negativen) Standpunkt zu erörtern. Er kommt (I. 9) zu dem Resultate, daß das Dasein der Seele von keinem der unzähligen materiellen Theile abhänge, folglich auch nicht von allen (der Materie). Wilmarshof vergleicht eingehend (I. 79 ff.) die Thierseele mit der Menschenseele, wobei er in vielen Punkten beide identificirt in einer Weise, daß wir nicht damit einverstanden sein können. Das aus jener Untersuchung gewonnene Resultat unseres Autors, daß die Fortdauer der Thier-

seelen nicht verneint werden kann, ohne den Beweis für die der Menschenseele bedeutend abzuschwächen — lassen wir dahingestellt sein. Sonst bietet die Schrift eigentlich nichts Neues.

Von hervorragender Bedeutung für die Literatur über die Unsterblichkeitslehre ist die Schrift von **J. H. v. Kirchmann** „über die Unsterblichkeit, ein philosophischer Versuch" (Berlin 1865). Die Abhandlung fußt auf einer früheren von demselben Verfasser: „Philosophie des Wissens" (Berlin 1864) und erörtert nach einer interessanten Einleitung, in welcher u. A. das Verhältniß der Philosophie und Religion sehr klar und richtig dargestellt ist (einige irrthümliche Punkte abgerechnet) — an der Hand der Geschichte der Philosophie die Begriffe von Raum und Zeit, von Werden, von der Freiheit, dann die Unsterblichkeitsidee, das Ende der Dinge; gibt einen historischen, freilich nicht durchweg richtigen Ueberblick über „die Unsterblichkeit a) in der Religion, b) in der Philosophie"; der Verfasser stellt sodann eine scharfsinnige Vergleichung der philosophischen Lehren über die Unsterblichkeit an, findet hiebei unter den Philosophen zwei Klassen: Läugner und Vertheidiger der Unsterblichkeit, constatirt (p. 217) die Selbstständigkeit der Seele; und macht (p. 219) auf die Schwierigkeiten des Wir aufmerksam, sowie (p. 220) auf die bisherige Unmöglichkeit der Lösung. Die „Wahrnehmung", welche der gelehrte Autor am Ende seiner Untersuchung macht, geben wir mit seinen eigenen Worten und überlassen es unseren Lesern, sich selbst ein Urtheil über diese jedenfalls in solcher Weise bisher noch nicht unternommene und daher anerkennenswerthe Arbeit zu bilden. Kirchmann sagt (p. 221): „Raum und Zeit haben sich in diesem Buche auf Grund der Fundamentalsätze als ein Seiendes ergeben; nur das Werden des Seienden zeigte Widersprüche in sich, die dem Denken nicht zur Last gelegt werden konnten, und welche das Werden des Seienden damit zu einem Scheine herabsetzen. Zur Erklärung dieses Scheines bot sich die Bewegung des Wissens. Aus diesen einfachen Sätzen ergab sich die völlig neue Antwort auf die Frage nach der Unsterblichkeit dahin: „daß nur das Wissen stirbt, aber nicht das Sein, daß aber trotzdem das Sein nicht über den Tod hinausgeht." Es bleibt dabei möglich, daß das Wissen mehr als einmal das unsterbliche Sein durchzieht, und daß so das Leben in steigender Fülle sich wiederholt. — Diese Antwort ist für das gewöhnliche Vorstellen so seltsam, verlangt eine so gänzliche Veränderung eines seiner Grundbegriffe, daß ein Beifall für dieselbe so schnell nicht erwartet werden kann. Es kann dieß um so weniger, als das Gefühl, das sich mit all seinen Wünschen an die bisherige Unsterblichkeit geklammert hat, sich durch diese Antwort nicht minder verletzt halten wird. Selbst die moralische Gesinnung wird im Anfange den Kopf dazu schütteln. Auf diese Gegner muß indeß die Philosophie stets gefaßt sein und die Geschichte lehrt, daß die Wahrheit sie zu überwinden weiß. Allerdings ist die hier gebotene Antwort dem von der Religion und dem modernen Vorstellen verzogenen Gefühle nicht zusagend. Allein wer die Augen nicht zumachen will, kann das Bedenkliche in der modernen Vorstellung der Unsterblichkeit nicht verkennen, und die Zahl derer, welche die Augen aufschlagen, wird mit jedem Jahr größer. Diesen hat die neuere Philosophie bisher nichts zu bieten vermocht, als die reine Verneinung. Man hat sie bisher mit Resignation angenommen: man hat in das Unvermeidliche sich gefügt. Sollte indeß dies Nichts wirklich das Unvermeidliche sein? Die Beseitigung des Werdens aus dem Wissen bietet solcher Resignation und Verzweiflung statt jenes Nichts ein Festes, ein Sicheres, einen Inhalt, welcher dem Vorstellen keine größere Umwälzung zumuthet, als die Hypothese des Copernikus forderte, und welcher, wenn das Vorstellen sich erst damit vertraut gemacht haben wird, auch für das Gefühl eine Fülle von Ruhe und Genuß in Aussicht stellt, gegen die Alles, was die moderne Philosophie ihm geboten, wie Schatten und Nebel zerfließt und verschwindet." —

Ulrici bezeichnet in seiner Schrift „Gott und der Mensch“ (Leipzig 1866. p. 314) die Einheit des Bewußtseins als eine unläugbare Thatsache, woraus er folgert, daß auch das Wesen, welches seiner selbst und des Bewußtseins sich bewußt ist, ein einiges, mit sich identisches, also nicht atomistisch zusammengesetzt, sondern nur Ein Atom, d. h. Ein in sich einiges Kräftecentrum sein muß. Als Kern der geistigen Wesenheit der Seele gilt ihm das Vermögen des Sich-Unterscheidens, darin bestehend, daß die Seele die wechselnden Zustände ihrer selbst von einander unterscheidet, und sie damit als wechselnde faßt, indem sie dieselben ihrem durch sie hindurchgehenden, sie gleichsam überdauernden, in ihnen sich selbst erhaltenden und somit sich selber gleichbleibenden Selbst gegenüberstellt[1]). Ist die Seele ein relativ selbstständiges Centrum besonderer, ihr eigenthümlicher, wenn auch überall durch ihr Verhältniß zum Leibe bedingter Kräfte, so wird auch in Folge des Wirkens dieser Kräfte in ihr selbst ein inneres, ihr selbst angehöriges Regen und Bewegen stattfinden, das als besonderes, spezifisch psychisches Leben vom organischen Leben des Leibes unterschieden werden muß (p. 434). Ulrici gibt nun Erklärungen, die dem Materialismus allen Boden entziehen[2]), und constatirt (p. 600), daß Wille und Selbstbewußtsein die Faktoren des Selbstes der Seele sind, als welches sie sich selber setzt. Es ist das Selbst der Seele, sagt er ferner (p. 612), das die mannichfaltigen Kräfte nur als Mittel der Verwirklichung seiner selbst (seines Lebens und Lebenszweckes) braucht und übt. — Wenn nun die Seele nach Ulrici eigentlich Selbstzweck ist, so besteht kein Grund ihres Aufhörens, nachdem sie einmal in den Kosmos eingefügt ist — es involvirt eine solche Theorie von selbst die Fortdauer der Seele, obwohl unser Autor sich nirgends unsres Wissens ganz bestimmt darüber äußert, und auch eigentlich sich zu äußern nicht veranlaßt ist, da, wie er selbst sagt, seine Abhandlung endet, wo die Ethik und Religionsphilosophie die Lösung ihrer Aufgabe beginnen (p. 725). Daß Ulrici dem positiven Unsterblichkeitsglauben nahe steht, geht u. A. aus der Aeußerung hervor: Das religiöse und ethische Gefühl, die unmittelbare Offenbarung Gottes im menschlichen Geiste, ist nur die nothwendige Grundlage und Bedingung jeder anderweitigen (mittelbaren) Offenbarung Gottes an den menschlichen Geist. Denn ohne dasselbe würden wir eine gegebene göttliche Offenbarung gar nicht als göttliche Offenbarung zu erkennen, die Wahrheit von Täuschung und Irrthum nicht zu unterscheiden vermögen (ibid.). Ob unser Autor die Unsterblichkeitsidee ebenso, wie die Gottesidee „nicht als angeborne“ (p. 703), sondern nur als Gefühl und Gefühlsperception aufgefaßt habe, läßt sich nicht entscheiden, da er sich nicht speziell darüber ausgesprochen hat.

Wie Ulrici, so müssen wir auch **H. J. Fichte** von wegen der idealen Einheit als Grund und Zweck der organischen und Geisteswesen des Pantheismus beschuldigen, wenn auch durch anderweitige Aussprüche dem Theismus von beiden das Wort geredet werden will. Wir haben schon oben (I. Th. p. 61 ff.) die philosophische Grundlage Fichte's für seine Unsterblichkeitslehre in nähere Erörterung gezogen und erwähnt, daß dieser Philosoph die Schöpfung der Menschenseele zu dem durch die Zeugung formirten Leibe eine „willkürliche Annahme“ erklärte, daß nach ihm für die gesammte Naturwissenschaft, auf die er sich in neueren Abhandlungen über die Unsterblichkeit wiederum zu stützen sucht[3]), „ein sehr universaler Begriff der Präexistenz“ entsteht, von welcher die des menschlichen Geistes nur ein besonderer Ausdruck und eine einzelne Folge ist. Er

---

[1]) l. c. p. 323. 334. cf. 337. — [2]) Ulrici nimmt auch die Möglichkeit unmittelbarer Einwirkung von Seele zu Seele, von Geist zu Geist an p. 709. Andererseits ist ihm der Somnambulismus ein ungewöhnlich lebhafter Traum, Folge einer außerordentlichen Erregung der Vis plastica der Seele p. 390; der Blödsinn ist ihm keine Geistesstörung, sondern Geistesshemmung p. 398. — [3]) „Die Unsterblichkeitsfrage im Geiste gegenwärtiger Wissenschaft“ cf. Blätter für literar. Unterhaltung 1864. Nr. 44—45; desgl. Zeitschr. für Philosophie und philos. Kritik 1867. Bd. 51.

redet von einem Verzeitlichungsprozeß der Seele in Folge der Zeugung, von einem Bewußtwerden, in welchem nur die Uneigenthümlichkeit des Geistes Gestalt gewinnen und zu sich selbst kommen kann; findet hiebei weder für den Einzelgeist noch für die Menschheit die Gewißheit ihrer Vollentwicklung im geringsten gefährdet, indem sie beide, diesseits und jenseits der Sichtbarkeit ihrer inneren unverwüstlichen Ewigkeit sicher, die Zeiten selber aus sich erzeugen, der geistigen Volleristenz immer entschiedener sich annähern. Fichte scheint hierunter einen seligen Zustand Aller Geister zu verstehen, da sich an die kaum spannenlange Dauer des Erdenlebens die definitive Entscheidung des Schicksals in der ewigen Welt nicht knüpfen könne[1]). Insoferne Fichte die Seelen von Ewigkeit her mit Gott sein läßt, müssen wir ihn des dualistischen Deismus beschuldigen, und hinweisen, daß er consequenter Weise von persönlicher Fortdauer im eigentlichen Sinne nicht reden kann, wenn er auch in seiner Schrift „die Idee der Persönlichkeit und der individuellen Fortdauer" p. 173 eine bestimmte, räumliche, persönliche Gegenwart der Abgeschiedenen bei uns behauptet, indem er sagt: „Unsere Todten sind uns gewiß näher und gegenwärtiger, als wir meinen; daß die Räume um uns her zur absoluten Leerheit und Bedeutungslosigkeit verurtheilt sein sollten, ist ohnehin nicht zu denken; und so dürfen wir wohl das Reich der Seelen in unserer unsichtbaren Nähe uns vorstellen, umfaßt gleich uns von der Einen Natur, und der neuen Lebensbedingungen aus ihr ebenso genießend, wie wir der unsern. Und wie die Hoffnung, nach einem gesunden Gott- und Natur-gemäßen Leben ausruhen zu können, von der durchkämpften Gegenwart und klar zu genießen, was hier mühsam errungen worden, uns die höchste Lebensverheißung werden muß, wie man von Wiedererwachten erzählt, daß sie eine nicht zu stillende Sehnsucht zurückbehalten nach der seligen Ruhe des Geisterreichs, dessen Schwelle sie berührt, so hat es auch für die Phantasie etwas Vertrauen Erweckendes, sich sterbend nicht in ferne Regionen hinausgestoßen zu wissen, sondern in der bekannten, traulich zugewohnten Welt nur neue Seiten ihres wie des eigenen Daseins aus ihr zu entwickeln."

Was Fichte's neuere Schrift „Seelenfortdauer und Weltstellung des Menschen" (Leipzig 1867) betrifft, so beginnt dieselbe mit dem Hinweis, daß die Spuren unseres künftigen Daseins im gegenwärtigen schon vorgebildet sein müssen. Diese aufzusuchen sei die Aufgabe, also eine anthropologische. Dadurch allein werde es möglich, unsere Vorstellung vom künftigen Leben an begreifliche Analogieen anzuknüpfen und zugleich damit den Unsterblichkeitsglauben von der inneren Unbestimmtheit und abstrakten Unbegreiflichkeit zu befreien, welche ihm gewöhnlich anhaften. Fichte unterscheidet ein natürliches (anthropologisches) und ein ethisches Element im Unsterblichkeitsglauben, letzteres fällt ihm zusammen mit dem religiösen. Die allgemeine Begründung dieses Unsterblichkeitsglaubens fällt zusammen mit der Frage nach dem Wesen und der Bestimmung des Menschen, über welche sein Selbstgefühl ihn nicht täuschen könne. Nach seinem praktischen Verhalten erweist sich der Mensch als transscendentales Wesen. Daher die unwillkürliche Zuversicht seiner inneren Ewigkeit (Unverwüstlichkeit) den vergänglichen Gebilden der Natur gegenüber. Im II. Capitel wird die Ueberzeitlichkeit des menschlichen Wesens erörtert, auf die hiefür zeigenden Phänomene des Gefühlslebens hingewiesen und drei Grundbestandtheile des Naturglaubens an Fortdauer constatirt: Vorstellung einer Schattenwelt, eines inneren Zusammenhangs zwischen diesem und jenem Leben, dabei begleitet von der dunklen Zuversicht einer Uebermacht des menschlichen Geistes über die Natur. Im III. Capitel werden die bisherigen Vernunftbeweise für die Seelenfortdauer einer Prüfung unterzogen. Im zweiten Buche findet sich die metaphysische, anthropologische und ethische Begründung und zwar handelt das I. Capitel von der realen und phänomenalen Welt, das II. Capitel

[1]) Fichte, zur Seelenfrage p. 247. 249.

vom allgemeinen Begriff der Präformation (Präexistenz), welcher von Fichte als unabweislicher bezeichnet wird (§. 164). Das Personificirende, zugleich „frei" Machende im Menschen ist der Geist, lehrt unser Philosoph (§. 170). Davon unabtrennlich der Begriff einer Präexistenz des Geistes, womit zugleich jeder (?) pantheistischen Auffassung entgegengetreten werde. Dann folgen die verschiedenen philosophischen Auffassungen der „Präformation", die aber nicht immer streng objektiv behandelt werden. Wir verweisen auf die Schrift selbst. Gegen Ende des Kapitels wird hervorgehoben, daß in jedem Geschaffenen ein doppelter Faktor sei: der des allgemein Gesetzlichen (Typischen) und des individuell Selbstständigen; hienach unterscheide sich prinzipiell der Begriff der Präformation von dem der Prädetermination, erstere werde zurückgewiesen und dadurch die Vollendung der theistischen Weltanschauung gewonnen. Das III. Capitel dieses zweiten Buches gibt die allgemeine Weltstellung des Menschengeschlechtes und die Bedeutung des Individualgeistes. Das IV. Capitel gibt einen allgemeinen Rückblick und einen (ethischen) Unsterblichkeitsbeweis aus dem Begriffe der Menschengeschichte: „Philosophie" derselben. Es würde uns zu weit führen, hier des näheren zu erörtern, aber das scheint uns gewiß, daß die Grundprämisse der von Fichte vorgetragenen Ergebnisse, die Lehre von der „Allverbreitung des Genius" ebensowenig eine metaphysische Gewißheit bietet, als die von Fichte angestrengte Geschichtsauffassung, die (in seinem Sinne) eine wesentlich „christliche und humanistische zugleich" sein soll, denn bekanntlich schließt der sogenannte Humanismus, wie er historisch vor uns tritt, „das absolut Vereinigende, den (p. 463) Begriff der „Menschwerdung Gottes" aus. Und wenn Fichte schließlich darauf hinweist, daß sogar diejenigen einer Gewißheit des künftigen Lebens bedürfen und begehren, in denen die Fülle und Kraft irdischer Erfolge am einleuchtendsten hervortritt, am sichersten das allgemein menschliche Bedürfniß einer Fortdauer bekunden, so bietet er uns einfach den sogenannten moralischen Beweis für die Fortdauer oder zuletzt den Beweis aus dem Bewußtsein des Menschen von Unsterblichkeit. Daß Fichte bei seinen Deduktionen vielfach mit seinem Wissen in Collision kommt und kommen muß gegenüber dem positiven christlichen Glauben, läßt sich nach seinem (obig angegebenen) Standpunkt nicht anders erwarten. Was ferner die neueste Literatur über die Unsterblichkeitslehre betrifft, so sind die kleineren Schriften von Möllinger „über die Gottesidee" Solothurn 1869, welche vom materialistischen Standpunkt die Unsterblichkeit der Seele läugnet, sowie „der akademische Vortrag: Der Unsterblichkeitsglaube im Lichte der Geschichte und der gegenwärtigen Wissenschaft" Bern 1868 von Dr. A. Immer, der seine Rede mit den Worten schließt: Ich glaube ein ewiges Leben — von vorübergehender Bedeutung, wie mehrere andere Schriften dieses Inhalts.

Weniger für die Wissenschaft, als für das praktische Leben von Bedeutung ist das Werk von Professor J. J. Trost: „Concordanz, Gott und Unsterblichkeit, unser Glaube und unsere Hoffnung bezeugt durch Stimmen aller Zeiten". Wien 1869. Es enthält Aussprüche über das angegebene Thema aus den Schriften unserer Dichter und Denker, von denen besonders Young stark benützt ist. Die Schrift zerfällt in drei Theile mit den Ueberschriften: Glaube, hoffe, liebe! und ist mit seinen Sprüchen für alle Monate und Tage des Jahres als ein Taschenbuch für Solche anzusehen, welche, wie zur Zeit eines Mendelssohn, dem positiven Christenthum fernestehend, doch noch an den zwei Dogmen der menschlichen Vernunft: Gott und Unsterblichkeit festhalten.

Die neueste bedeutendere Schrift: von Hirschfeld „Ueber die Lehren von der Unsterblichkeit der Seele bei den verschiedenen Völkern" Gleichwitz 1869, ist uns nicht mehr zu Handen gekommen [1]).

[1]) Als neueste Werke über die Unsterblichkeitslehre sind uns noch bekannt geworden vor Beendi-

E. Ueberblick.

Wenn wir schließlich das Gesammtresultat unserer langen Untersuchung kurz zusammenfassen wollen, so ergibt sich, daß die Unsterblichkeitsidee seit Beginn des menschlichen Geschlechtes bekannt und anerkannt war; ihr Ursprung datirt sich bis hinauf zum Urmenschen; sie ist mit dem Finger Gottes eingeschrieben in die Menschenbrust und mit Menschenhand in die Urkunden des graueſten Alterthums. Die Unsterblichkeitsidee erscheint durch die Jahrhunderte in verschiedenen Formen; sie ist ein unsterblicher, ewiger Gedanke, den die Menschheit von jeher gedacht hat, den sie denken wird immerdar bis zum Ende der Tage; an dem sie zehrte, an dem sie zehren wird alle Zeit. Das Alles verschlingende Ungeheuer der Negation konnte diese Idee nicht verschlingen, keine Erfindung des Menschenwitzes konnte sie unnöthig machen oder als Erfindung hinstellen, die Unsterblichkeitsidee ist eben nichts Erfundenes, im Sinne der Menschen. Sie existirt bei den ältesten Culturvölkern, Sinesen, Indern, Persern, Aegyptern, eben so gut, wie bei den Naturvölkern, wie sie sich noch in unserem Jahrhunderte in Amerika, Afrika, Australien vorfinden. Sie ist also entweder Urtradition, Urreligion von einem höheren Wesen stammend, von außen durch Unterricht gegeben, oder tiefstes Bewußtsein des Menschen. Ja gewiß! Wenn der Mensch überhaupt, wie H. J. Fichte sich ausdrückt, seinen Idealgehalt göttlicher Eingebung verdankt, so ist vor Allem die Unsterblichkeitsidee ein Götterfunke im Innern des Menschen, der sich zum hellen Lichte anfachen soll während unserer Pilgerschaft auf Erden.

Die Unsterblichkeitsidee tritt vor uns unter verschiedenen Entwicklungsformen, welche aber sämmtlich nach den Kategorien von Glaube und Wissenschaft zu beurtheilen und zu ordnen sind. Die primitivste Erscheinungsform der Unsterblichkeitsidee ist der blinde Glaube an Geistererscheinungen und Gespenster, d. h. an Verstorbene, welche in bestimmten Gestalten den Lebenden erscheinen; schon bestimmter tritt dieser Glaube an Fortdauer der Menschengeister nach dem Tode in der Seelenwandrungslehre hervor. Daß diese Lehre ihre Ausbildung dem Begriffe von Reinigung, welcher der sündenbefleckte Mensch bedarf, mit verdanke, braucht wohl nicht bemerkt zu werden. Während an der Ansicht von Metempsychose schon mehr die Erfindungsgabe des menschlichen Geistes sichtbar wird, sind der Gespensterglaube, die Dämonen- und Todtenverehrung, wie J. Fichte bemerkt, autochthonisch bei der Menschheit, nicht durch äußere Einwirkung und menschliches Erfinden gegeben. Wo die Seelenwandrungslehre bei neueren Denkern wieder Anklang findet, erscheint sie als Trugbild eines die wissen-

gung des Druckes unserer Abhandlung: M Meyr, die Fortdauer nach dem Tode (Leipzig 1869) und Paul Zimmermann, die Unsterblichkeit der Seele in Plato's Phädo (1869).

schaftlichen Errungenschaften der Jahrhunderte verachtenden, zum Heidenthum zurückkehrenden hochmüthigen Menschengeistes.

Die erhebendsten und dem reinen Denken am nächsten stehenden Lehren über Unsterblichkeit enthält die indische Religion: Der Brahmaismus, und, wie Kirchmann (Unsterblichk. p. 154) will, auch der Buddhaismus. Da die Befreiung von der Sinnlichkeit und das endliche Aufgehen in das Brahma bei der brahminischen Lehre als oberste Prinzipien festgehalten werden, so ist eigentlich das persönliche Moment bei der Fortdauer nicht gewahrt, um so weniger als die gänzliche Vernichtung (Nirvana), wie sie besonders der Buddhaismus will, als einziger letzter Trost erscheinen soll gegenüber den Qualen dieses Lebens und den Purgationen und Wiedergeburten, denen der Mensch eine Zeit lang im jenseitigen Leben unterworfen sein soll. Wie bei den Indern, so finden wir auch bei den Aegyptern und Persern außer der ihnen eigenthümlichen Seelenwandrungslehre und Todtenverehrung, manche Züge, welche nur einer Offenbarung entnommen sein konnten, wie sie den Hebräern zu Theil wurde. Die ausgeprägteren Lehren vom Todtengericht, Auferstehung, die Vorstellung von einer Reinigung vor dem Eintritt in den Himmel ꝛc. beruhen jedenfalls auf Traditionen, welche vom auserwählten Volke zu diesen heidnischen Culturvölkern hinüberkamen, und wenn sich dergleichen Vorstellungen bei den gebildeten Hellenen und den von griechischer Bildung durchdrungenen Römern hie und da zu reineren Begriffen läuterten, und z. B. ein Sokrates, Plato und Aristoteles auf Grund psychologischer Prinzipien von einer persönlichen Fortdauer im wahren Sinne reden, so sind das Fortschritte, wie sie einestheils nur durch die Vorarbeiten der vorsokratischen Philosophen, anderntheils durch Hereinziehen hebräischer Religionselemente möglich wurden und erklärbar sind. Ein derartiger Einfluß z. B. auf Pythagoras und Plato, und somit indirekt auf deren Nachfolger läßt sich nicht läugnen. In Aristoteles finden wir den entschiedensten Vorkämpfer gegen pantheistische Weltanschauung und den gründlichsten Vertheidiger der Persönlichkeitsidee, sowie der Idee von persönlicher Fortdauer, jedenfalls kann man ihm die lebhafteste Ahnung dieser Idee auf Grund wissenschaftlicher Forschungen nicht absprechen und muß zugestehen, daß er den klaren, reinen Anschauungen des Christenthums von menschlicher Persönlichkeit und deren Fortexistenz am nächsten steht.

Jedenfalls steht fest, daß das positive Christenthum der Psychologie eine neue Basis gab, auf der die nachchristlichen Denker fortbauten und einen wissenschaftlichen Begriff von persönlicher Unsterblichkeit errangen. Der Gnostizismus und die Kabbala müssen eher als rückschrittliche, zum Theil destruirende Bestrebungen gegenüber der von der Patristik auf Grund des Christenthums angebahnten wissenschaftlichen Entwicklung der Unsterblichkeitsidee bezeichnet werden, abgesehen von den Abweichungen, welche sich hier bezüglich der positiven Bestimmungen der christlichen und jüdischen Offenbarung breit machen. Was nun die Patristik betrifft, so mußte sie — als christliche Philosophie — bezüglich unserer Frage drei Sätze fest-

halten: Der Mensch ist von Gott geschaffen, er hat als solcher eine ewige Zweckbestimmung, zu deren Erreichung muß er ewig fortbestehen, vielmehr von Gott erhalten werden. Wo aber die Väter von diesen Dogmen abstrahiren und Immaterialität, Einfachheit, naturnothwendige Unsterblichkeit ꝛc. aus psychologischen Thatsachen und allgemein bekannten Beobachtungen zu beweisen suchen, stehen sie auf philosophischem Standpunkt und hier läßt sich, abgesehen von ihrer historischen Aufeinanderfolge, eine genetische Entwicklung der Unsterblichkeitsidee nachweisen.

Philosophisch und ein Fortschritt in der Psychologie ist die mit vollem wissenschaftlichen Bewußtsein, freilich nicht ohne Anregung durch die positiven Bestimmungen über die Person Christi und die einstige Auferstehung der Leiber, von den Apologeten festgehaltene Annahme einer Hypostase im Menschen, d. h. der Anschauung, daß alles Thun, leibliches und geistiges, nicht dem Leibe oder dem Geiste, jedem für sich zukomme, sondern dem Menschen, der Person. Hiemit ist, was die Alten dunkel geahnt oder (wie Aristoteles) indirekt ausgesprochen haben, die persönliche Unsterblichkeit philosophisch begründet.

Ein zweiter Punkt, welcher einen Fortschritt bezeichnet, ist die Auffassung des Geistes (*νοῦς*) nicht als bloß denkendes, sondern auch als frei wollendes Prinzip. Dadurch ist der Begriff von Person wesentlich bestimmt und in seiner Totalität gegeben. Während nämlich die vorchristliche Philosophie, besonders Aristoteles, den Schwerpunkt des persönlichen Seins des Menschengeistes in das Denken verlegte, setzen ihn die Väter in das Wollen. Die Annahme einer Hypostase, welche als Einheitsprinzip des Handelns also Wollens vor uns tritt, ist der erste Schritt zu dieser vollkommenen Entwicklung des Persönlichkeitsbegriffs. Durch den Begriff von Freiheit, angewendet auf das geistige Wesen des Menschen, wird der in der Antike annäherungsweise gefundene Begriff von Individuum fortgeführt zum Begriff von Person, als frei sich entscheidendes, für sich selbstbewußtseiendes Individuum. Die Freiheit des Willens, wie sie in der Patristik definirt ist, verleiht so zu sagen dem bestimmungslosen Individuum bestimmtes, aktives Sein. Auch hier trat eine äußere Veranlassung zur Entwicklung des Begriffs ein, nämlich die Trinitätslehre, bei deren näherer Untersuchung die Begriffe von Wesen und Person zur genauen Klärung kommen mußten.

Was über diese Punkte Augustin, der Hauptrepräsentant der Patristik, welcher die Theorieen und Errungenschaften sowie die Gegensätze der griechischen und lateinischen Väter in sich bis zu gewissem Grade vereinigte, uns bietet, wird in der Scholastik nur um Weniges überholt.

Die Beweise für die Immaterialität der Seele, um auf einen dritten Punkt überzugehen, sind bei den Vätern nur theilweise originell, viele finden sich schon im Alterthum, jedoch wurde denselben, weil sie zugleich die Unsterblichkeitslehre stützen, von den Vätern besonderer Fleiß zugewendet.

Die Immaterialität der Seele ergibt sich, wenn wir die Beweisprinzipien der Väter möglichst logisch ordnen wollen, vorerst daraus, daß bei der Annahme einer materiellen Seele Theile angenommen werden müßten, zu deren Einigung und Zusammenfügung in letzter Instanz ein besonderes Prinzip, das wir Seele nennen, erforderlich wäre (Gregor v. Nyssa).

Die Abhängigkeit der Seele vom Leibe geht nicht so weit, daß immer und in jedem Falle die Abnahme der geistigen Kräfte mit dem Zurückgehen der körperlichen Kraft gleichen Schritt halte [1]), so daß man Leib und Seele als Ein Prinzip betrachten dürfe (Laktantius). Wie vom Kosmos auf Gott, so müsse vom Menschen als Mikrokosmus auf die Seele in ihm geschlossen werden (Gregor von Nyssa). Schon auf der Stufe der bloßen Vorstellung und Sinneswahrnehmung findet sich ein genügender Stützpunkt zur Beweisführung für die Immaterialität der Seele (Athanasius). Auch die Thätigkeit des Menschen im Schlafe, sowie ein gewisses Schauen in die Zukunft in diesem Zustand [2]) ist ein Beweis für ein unkörperliches Wesen im Menschen (Athanasius). Desgleichen die Natur der Vernunftthätigkeit: Der Mensch denke Uebersinnliches, seine Vernunftthätigkeit beziehe sich auf Uebernatürliches (Origenes, Laktantius, Gregor von Nyssa, Athanasius). Noch deutlicher zeugt für die Immaterialität der Seele in uns das Reflexionsvermögen sowie das Selbstbewußtsein, so daß wir uns selbst von der Materie, vom Körper denkend unterscheiden (Laktantius) [3]). Auch aus ethischen Prinzipien wird argumentirt: Der Geist sei wirklich nicht identisch mit dem Leibe, da er sich von demselben losmachen, seine Triebe überwinden könne. Dieß zeige die Selbstbeherrschung (Laktantius), sowie die Nichtbefriedigung der Sinne, die doch ihrer Natur nach zu den entsprechenden Objekten hingezogen werden (Athanasius). Hieher gehört auch die Fähigkeit des Menschen für Gesetze und gesetzliche Normen, für oder gegen die er sich frei entscheidet (Athanasius).

Alle diese Beweise sind rein philosophischer Natur und zeigen uns eine fortschreitende Entfaltung der Lehre von der Immaterialität der Seele in der Patristik. Gehen wir nun zur philosophischen Beweisführung der Väter für die Unsterblichkeit über.

Die Seele ist nicht bloß immateriell, sie ist einfach der Auflösung unfähig, somit unsterblich (Gregor von Nyssa). Die Seele lebt schon im Leibe ein freies Leben, unabhängig von den Sinnen durchfliegt sie unermeßliche Gebiete des Geistes; die Seele bewegt sich selbst, hört also nie auf sich zu bewegen (Athanasius). Die Wahrheit, welche den Inhalt der Seele bildet, ist unvergänglich, hiemit die Seele selbst; das Unveränderliche ist auch unvergänglich, also auch die Vernunft, der Geist; die Seele, viel-

[1]) Ein Gedanke, der schon von Aristoteles ausgeführt wird. — [2]) Dasselbe führt Aristoteles an. — [3]) Von Origenes, der die Natur der Vernunftthätigkeit hervorhebt, bis zu Laktantius ist somit ein Fortschritt bemerkbar, aber auch der Hauptsache nach Alles hiemit gegeben, was für diesen Punkt die Patristik Originelles bietet.

mehr das ihr innewohnende Selbstbewußtsein ist unvergänglich; die Seele ist ihrem Wesen nach Leben und daher unsterblich; kein Sein als solches, auch die Seele nicht hat einen Gegensatz, der es zerstören könnte (Augustin).

Der Zeit, sowie oft ihrem geistigen Zustand gemäß heben die Väter besonders die ethischen Beweismomente für die Unsterblichkeit hervor.

Der Mensch kann sein höchstes Gut mit den übrigen lebenden Wesen nicht gemein haben, es kann nur der Seele eigenthümlich sein und weder erhöht noch vermindert werden, deßhalb, sowie aus dem Grunde, daß der Begriff höchstes Gut sich rechtfertige, muß es ewig sein; die Erlangung dieses höchsten Gutes ist der Lohn der Tugend (Laktantius) [1]). Der Mensch muß unsterblich sein, da er die ethische Anlage, das Unsterbliche zu erkennen und zu lieben, hat (Athanasius).

Besonders gewichtig ist der Beweisgrund, welcher auf der psychologischen Thatsache beruht, daß die Menschenseele ein natürliches Verlangen nach Gott und seiner Liebe unauslöschlich in sich trägt (Laktantius).

Als ähnliche ethische Anlagen wird der natürliche Trieb, den Verstorbenen Gutes zu thun, sie zu preisen oder zu beklagen, hingestellt, sowie die Furcht vor dem Tode und das Streben nach unsterblichem Ruhme (Tertullian).

Dieß sind hauptsächlich die philosophischen Beweismomente für die Fortdauer der Seele in der Patristik; alles Uebrige hierüber ist bloße Wiederholung der positiven Glaubensbestimmungen.

Den positiven Standpunkt des Christenthums festhaltend, hat auch die Scholastik ihre Unsterblichkeitslehre entwickelt. Besonders sind es die Begriffe von Substanz und Person, welche auf Grund Aristotelischer Definitionen die wissenschaftliche Ausbildung der Unsterblichkeitsidee veranlaßte. Zwar ist es nicht gerade Thomas von Aquin, welchem bezüglich dieser Ausbildung besonderes Verdienst gebührt, insofern wir dessen philosophische Unsterblichkeitslehre in's Auge fassen, aber er hat um so mehr geleistet in der spekulativen Durchdringung der christlichen Dogmen vom Jenseits. Thomas von Aquin und Bernhard von Clairveaux geben uns wohl in dieser Beziehung die befriedigendsten Aufschlüsse; an diese reihen sich die sogenannten Mystiker. Die Theosophen, wie Böhme, Meister Eckhart ꝛc., weichen in mehreren Punkten von den positiven eschatologischen Bestimmungen der Kirche ab und alteriren das reine kirchliche Bewußtsein von den jenseitigen Dingen. Der einseitige Rationalismus der Aufklärungsperiode will von den Lehren der Kirche über das „Wie" der Fortdauer gar nichts wissen und klammert sich nur noch an das „Daß". Der sogenannte Materialismus läugnet auch das „Daß".

[1]) Diese letztere Behauptung führt nur zu einer theilweisen Unsterblichkeit (nämlich der Guten), daher unser Philosoph auf das Dogma von der Hölle ex abrupto recurrirt.

Die philosophische Negation und der Glaube standen sich schon in der Antike einander gegenüber; dieser Gegensatz erscheint vor uns durch alle Jahrhunderte hindurch. Immer hat es solche gegeben, die an die Fortdauer der Seele nicht glaubten, trotz der Beweise, die man ihnen vorhielt, Beweise, die ebenso viel Beweiskraft haben, wie diejenigen, welche man für andere Wahrheiten anwendet. Eine systematische Läugnung der Unsterblichkeitsidee aber versuchte zu allen Zeiten der Materialismus; und zwar eine totale; eine falsche oder eigentlich undenkbare Auffassung von persönlicher Fortdauer bietet der Pantheismus, angefangen von den Pantheisten des alten Hellas bis herab zu Spinoza oder den letzten Schülern des Hegel und Fichte. Seitdem christliche Ideen in die Welt eingeführt wurden, stehen sich Materialismus, Pantheismus und Theismus mit ihren Schattirungen als immer wiederkehrende Erscheinungsformen der menschlichen Denkweise gegenüber [1]).

Der Materialismus rekrutirte seine Anhänger zu allen Zeiten aus einer Klasse von Menschen, welche einer epikuräischen Lebensweise fröhnen, deren Seelen, um mit Shakespeare zu reden, immer auf der Heerstraße umherlaufen, die eben nur dieses sinnliche Leben genießen und nicht weiter denken wollen (praktischer Materialismus) und aus Leuten, welche nach ihrer unerwiesenen Theorie von Kraft und Stoff (aus denen allein Alles in der Welt sei) die Seele als untrennbar vom Gehirn erklären, weßhalb sie auch mit demselben im Tode untergehn. Wenn auch der Idealismus zum Pantheismus führt, wornach eine wirkliche persönliche Fortdauer eigentlich gar nicht denkbar ist, so steht er doch höher als der Materialismus. Wahrhaft große Kenner der Naturwissenschaften, wie Nicolaus von Cusa, Baco von Verulam, Locke konnten sich systematisch nicht zum Materialismus hinführen lassen. Baco erklärte eben einfach, daß es unmöglich sei, den Geist zu erklären; die Unsterblichkeitsfrage verwies er (wie Locke) in's Gebiet der Religion. Auch Descartes kann uns die Art der Unsterblichkeit nicht erklären, sein Dualismus hindert es; er glaubt aber an Fortdauer, ebenso wie Spinoza, der diese Fortdauer aber systematisch zu läugnen gezwungen ist. Leibnitz dagegen sucht auf Grund seiner Monadenlehre nachzuweisen, daß die Seele unsterblich ist, wie er denn überhaupt an Auferstehung und ewiges Leben glaubt. Während das Zeitalter eines Moses Mendelssohn „die Fesseln des Kirchenzwangs abwarf", wie Immer in seiner neuesten Rede über Unsterblichkeit sich ausdrückt, und sich einzig auf das beschränkte, was allgemein anerkannt wird: auf die Begriffe von Gott, Tugend und Unsterblichkeit, was man „natürliche Theologie" nannte, erklärte Schleiermacher in seinen „Reden über die Religion" u. a. O., daß die Unsterblichkeit gar kein wesentlicher Bestandtheil der Frömmigkeit sei. Ein Voltaire und Rousseau sind in ihren Ansichten über das Jenseits am Ende höher noch zu achten, als die Anhänger des kahlen Rationalismus.

[1]) cf. Kirchmann, Unsterblichkeit p. 213 ff.

Was Kant betrifft, so mußte er theoretisch die Unsterblichkeit läugnen, die er auf Grund seiner praktischen Philosophie vertheidigte [1]). Für den Glaubensphilosophen Jakobi steht die christliche Lehre vom Jenseits unzweifelhaft fest. Johann Gottlieb Fichte lehrt im Allgemeinen, daß der Geist nicht zu Grunde gehe, was jedenfalls im pantheistischen Sinne zu verstehen ist; speziell hat sich Fichte unsers Wissens über die Lehre von der Fortdauer nicht ausgesprochen. Dagegen wird uns Schelling als Begründer einer neuen Unsterblichkeitstheorie gepriesen, insofern er seinen „Prozeß" auch in die Lehre von der Fortdauer hineinlegt und aus der (unerwiesenen) Nothwendigkeit einer in sich abgeschlossenen Succession bestimmter Zustände einen nothwendig im Jenseits erfolgenden Zustand erweisen will. Die geistreichen Aussprüche dieses Denkers legen uns übrigens die Möglichkeit persönlicher Fortdauer nach dem Tode näher, als die Theorien anderer Philosophen. Aehnlich verhält es sich mit Franz v. Baader, der an der Hand der christlichen Offenbarung Auferstehung und unsterbliches Leben zu demonstriren sucht; durch seine Ansicht von Zeit und Ewigkeit gewinnt Baader einigermaßen Boden zur Construktion einer philosophischen Unsterblichkeitslehre. Krause hat sehr verschwommene Ansichten von einem andern Leben und redet von einer Sternwanderung; sein pantheistisches System läßt eine persönliche Fortexistenz nicht zu. Hegel ist nach seinem System gezwungen, die Unsterblichkeit zu läugnen, redet aber doch von der Sehnsucht nach Fortdauer als einem Triebe, der nothwendig befriedigt werden müsse. Was sich Hegel vom Wie der Fortdauer für eine Vorstellung gemacht haben mochte, geht u. A. aus seiner Bemerkung hervor: „Das Denken, als das für sich selbst seiende Allgemeine, ist das Unsterbliche." Günther endlich, an der Unsterblichkeitsidee festhaltend, erlaubte sich einige Abweichungen von der christlichen Eschatologie.

Was die Klassiker und zunächst die deutschen Klassiker betrifft, so laboriren sie fast sämmtlich mehr oder minder an der sogenannten Humanitätskrankheit, so daß ihre Aussprüche über das Jenseits meistens der Entschiedenheit und Bestimmtheit ermangeln, wodurch sich christliche Schriftsteller von gesundem gläubigen Sinn in dieser Beziehung auszeichnen. Wie vielleicht kein Dichter wußte Shakespeare die praktische Idee von der Unsterblichkeit zu würdigen; meisterhaft aber sie darzustellen, verstunden besonders Young und Milton.

Von der neueren Literatur über die Unsterblichkeitslehre sind die Schriften von H. J. Fichte und Ulrici hervorzuheben, welche durch ihre Theorie vom Individualgeiste für die Unsterblichkeitsfrage eine neue Perspektive öffneten, aber die Aufgabe nicht lösten, nämlich die Unsterblichkeitsidee zu vollem rein wissenschaftlichen Bewußtsein zu bringen; den größten Männern aller Jahrhunderte ist dieser Versuch nicht gelungen;

[1]) cf. Kirchmann, Unsterblichkeit p. 195.

man denke an Plato, Descartes, Leibnitz und Kant; aber ebensowenig ist es den Gegnern der Unsterblichkeitsidee und des Unsterblichkeitsglaubens gelungen, trotz der angestrengten Versuche, wissenschaftlich diese Idee wegzudemonstriren: man denke an die Materialisten, Idealisten und Identitätsphilosophen, welche eigentlich ihrem Systeme nach diese Idee läugnen mußten: die Stoiker, Spinoza, Schelling, Hegel, Schopenhauer. Die Systeme dieser Denker erwiesen sich eben als falsch, somit sind es auch die daraus folgenden Consequenzen. Und was haben die Bemühungen eines Feuerbach, Strauß ꝛc. gegen die Unsterblichkeitslehre bewirkt? Sie haben den Glauben an Unsterblichkeit nur befestigt. Vom Streite über die Unsterblichkeit kann man im Allgemeinen mit dem Dichter Uz sagen:

Die Tugend kämpft für sie mit allen ihren Freunden,
Das Laster sieht den Streit und schlägt sich zu den Feinden.

Der Glaube an's Jenseits ist ein heiliges Erbe der Menschheit, das sich das Menschenherz nicht rauben läßt. Den Glauben an's Jenseits kann kein Mensch vor sich selbst in seinem Innern läugnen, selbst wenn Einer wollte. Schließen wir nun mit den Worten Spaldings:

Des Todes Grau'n, des Grabes Nacht,
Flieht, Herr, vor deiner Wahrheit Macht;
Mein Geist, erleuchtet durch dein Licht,
Bebt vor des Leib's Zerstörung nicht.

Es falle nur die Hülle hin,
Mit der ich hier umgeben bin.
Ich selber, lebend wie zuvor,
Schwing aus den Trümmern mich empor.

Ein innres, mächtiges Gefühl
Verkündigt mir mein höher Ziel;
Dieß Sehnen nach Vollkommenheit
Erhebt mich über Erd' und Zeit.

Dich, Höchster! hab' ich hier erkannt,
Voll Liebe Vater dich genannt;
In dieser Seelenwürde liegt
Ein Hoffnungsgrund, der nimmer trügt.

Im Verlage von **A. Coppenrath in Regensburg** ist ferner erschienen und durch alle Buchhandlungen zu beziehen:

Bossuet, J. B. (Bischof), Abhandlung über die Communion unter beiden Gestalten. Aus dem Französischen mit einer historischen Einleitung und einem Anhange über die Communion der Orientalen v. P. Franz Regel (Bened.). 8. 48 kr. od. 15 Sgr.

Brenner, Dr. F., Beiträge zur Erhebung des Sinnes für heilige Wissenschaft und geistliches Leben. Mit Titelkupfer. 8. 24 kr. od. 7½ Sgr.

Deutinger, Dr. M., die christliche Ethik nach dem Apostel Johannes. Oeffentliche Vorträge über die Briefe und die Offenbarung Johannis, in der Universitätskirche zu St. Ludwig in München gehalten. Aus dem Nachlasse des Verstorbenen herausgegeben von Lorenz Kastner. gr. 8. 2 fl. 48 kr. od. 1 Thlr. 20 Sgr.

Dinkel, P. (Bischof von Augsburg), Homilien über die Episteln auf die Tage des Herrn im katholischen Kirchenjahre. 2 Bde. gr. 8. 2 fl. 24 kr. od. 1 Thlr. 12 Sgr.

— — Homilien über die Evangelien auf die Tage des Herrn im katholischen Kirchenjahre. 2 Bde. gr. 8. 2 fl. 24 kr. od. 1 Thlr. 12 Sgr.

— — Predigten über die Evangelien auf die Tage des Herrn im katholischen Kirchenjahre. 2 Bde. gr. 8. 3 fl. 30 kr. od. 2 Thlr. 4 Sgr.

Dursch, C. M., Predigten auf die Feste der seligsten Jungfrau Maria. Zweite Auflage. 8. 24 kr. od. 8 Sgr.

Eberhard, A. (Canonikus an der alten Capelle zu Regensburg), das Gnadenbild der der alten Capelle zu Regensburg. Predigt über die Verehrung der Heiligen, gehalten in der Domkirche zu Regensburg am 23. April 1864. gr. 8. 9 kr. od. 3 Sgr.

Glück, Dr. P. B., Welt und Kirche. Zur Unterhaltung und Belehrung. 8. 48 kr. od. 14 Sgr.

— — Blüthen und Perlen aus dem katholischen Leben. 8. 48 kr. od. 14 Sgr.

Haas, N., Wie soll der Religionslehrer über das Laster der Unzucht überhaupt öffentlich katechisiren. Mit 3 Katechesen. Eine Preisfrage des Erzbischofs K. Th. v. Dalberg. 3. Aufl. 8. 24 kr. od. 7½ Sgr.

Hafen, J. B., Predigten auf alle Sonn- und Festtage, sowie für alle andern allgemeinkirchlichen Anlässe und Feierlichkeiten während des katholischen Kirchenjahres. gr. 8. 1 fl. 12 kr. od. 24 Sgr.

Köhler, F. G. A. (Pfr.), Legendenpredigten über die sonntäglichen Evangelien des katholischen Kirchenjahres. gr. 8. 1 fl. 30 kr. od. 27 Sgr.

Liebfrauengarten. Geschichtliche Beispiele, Legenden, Sagen, Parabeln und Gleichnisse von der Macht und Güte der allerseligsten Jungfrau und Gottesmutter Maria und ihrer Verehrung. Mit Vorwort von Ludwig Mehler. Mit Stahlstich. gr. 8. 3 fl. 30 kr. od. 2 Thlr.

de Ligny (s. J.), das Leben unsers Herrn Jesu Christi unter Zugrundlegung und harmonischer Verbindung der vier Evangelien. In's Deutsche übertragen v. M. Ruppert (Benef.). gr. 8.

Maistre (Graf Jos. v.), Werke, übersetzt von M. Lieber. 5 Bände mit Portrait. (Vom Papst. 2 Bde. — Von der Gallikanischen Kirche in ihrem Verhältnisse zu dem Kirchen-Oberhaupte. (Fortsetzung zu ersterem Werke!) 1 Band. — Abendstunden zu St. Petersburg oder Gespräche über das Walten der göttlichen Vorsicht in zeitlichen Dingen, mit einem Anhang über die Opfer nebst Beilagen von Windischmann. 2 Bände.) gr. 8. 1822—25. (14 fl. 24 kr.) 7 fl. od. 4 Thlr.

Hievon einzeln:

— — Abendstunden zu St. Petersburg ꝛc. 2 Bände. (7 fl. 48 kr.) 3 fl. od. 1 Thlr. 22 Sgr.

— — Von der Gallikanischen Kirche ꝛc. 1 Bd. (2 fl. 24 kr.) 1 fl. 12 kr. od. 20 Sgr.

Niederhuber, A., Memento mori. Sechs Fastenpredigten über den Tod sammt einer Predigt am h. Charfreitage. gr. 8. 27 kr. od. 8 Sgr.

Riedhofer, K. A., religiöse Vorträge auf alle Sonn- und Festtage des ganzen Kirchenjahres. 3 Jahrgänge in 3 Bänden. 8. 1 fl. 12 kr. oder 24 Sgr.

Stapf, F., die geistlichen Weihen aus dem römischen Pontifikale übersetzt. 2. Aufl. 8. 24 kr. oder 7½ Sgr.

— — vollständiger Pastoralunterricht über die Ehe oder über das gesetz- und pflichtmäßige Verhalten des Pfarrers vor — bei und nach der ehelichen Trauung, nach den Grundsätzen des kathol. Kirchenrechts, mit steter Rücksicht auf Civilgesetze. 8te gänzlich umgearbeitete Auflage v. Dr. L. Riffel. gr. 8. 3 fl. od. 1 Thlr. 22½ Sgr.